

IX. *Schluß: Monismus versus Pluralismus* (Schaber)

Ethik wird traditionellerweise als eine Theorie verstanden, die zu bestimmen versucht, was moralisch richtig und falsch, bzw. was moralisch geboten und verboten ist. Eine solche Theorie formuliert Prinzipien, nach denen wir uns in unserem Handeln richten sollten. Diese Prinzipien werden nicht frei erfunden oder nach irgendwelchen Vorlieben gewählt, sondern – so zumindest der theoretische Anspruch – systematisch begründet. Prinzipien werden aus grundlegenden Prinzipien abgeleitet und letztlich in *einem* zentralen Prinzip fundiert.

Moraltheorien, die in dieser Weise auf einem zentralen Prinzip gegründet sind, liegen vor. Zu denken ist hier an den Utilitarismus, die Kantische Ethik, Vertragstheorien in ihren unterschiedlichen Versionen wie auch an Dworkins Theorie moralischer Rechte. So ist das moralische Grundprinzip des Utilitarismus das Nutzenprinzip, wonach das moralisch richtig ist, was in einer Situation den für die Betroffenen größten Nutzen bringt. Oder für die Kantische Ethik ist dies der kategorische Imperativ in seinen unterschiedlichen Formulierungen, daß ich nur nach der Maxime handeln darf, von der ich wollen kann, daß sie als allgemeines Gesetz Geltung hätte; oder so, daß ich den anderen niemals nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck behandeln soll.

Diese Moraltheorien sind in den letzten Jahrzehnten in verstärktem Maß kritisiert worden. Dabei bezieht sich die Kritik, die hier gemeint ist, weniger auf die internen Probleme dieser Moraltheorien. Natürlich gibt es auch diese interne Kritik (vgl. II): So wird z. B. moniert, daß der Utilitarismus es erlauben würde, fundamentale moralische Rechte von Personen zu verletzen, oder daß er über kein plausibles Konzept von Verteilungsgerechtigkeit verfüge und auch daß er an uns viel zu anspruchsvolle Forderungen stelle, um hier nur einige Kritikpunkte zu erwähnen. Gegen Kants Ethik wird eingewendet, sie sei viel zu vage, oder sie könne die Handlungsfolgen nicht angemessen berücksichtigen u. a. m. Die Kritik jedoch, die hier zur Sprache kommen soll, bezieht sich auf den sog. monistischen Charakter dieser

Theorien, darauf, daß es sich dabei um Theorien handelt, die *ein* moralisches Grundprinzip formulieren. In den letzten Jahrzehnten sind verschiedene Stimmen vernehmlich geworden, welche Utilitarismus und Kantianismus nicht aufgrund ihrer internen Probleme, sondern vielmehr aufgrund ihres monistischen Charakters ablehnen. Damit wiederholt sich eine Situation, welche schon in den 30er Jahren W. D. Ross veranlaßte, eine pluralistische Position einzunehmen. Blieb Ross' Werk ohne nachhaltigen Einfluß auf die Diskussion, haben seine Nachfolger eine weit größere Wirkung. Das Moralische – so lautet der Tenor dieser Kritik – läßt sich nicht in *einem* Grundprinzip zum Ausdruck bringen. Eine Ein-Prinzipien-Ethik ist falsch, unabhängig davon, welchen Inhalt dieses Prinzip hat. Als Alternative wird zum einen – wie dies Partikularisten tun – vorgeschlagen, auf Prinzipien in der Ethik ganz zu verzichten oder – so Tugendethiker – die Aufmerksamkeit von Prinzipien weg auf andere Dinge wie z.B. die Charaktereigenschaften von Personen zu lenken. Ein gemäßigerer Alternativvorschlag lautet: Das Moralische konstituiert sich nicht über ein, sondern vielmehr über unterschiedliche Prinzipien; Prinzipien, die sich nicht auf ein Prinzip zurückführen lassen. Das ist die zentrale These der sog. *ethischen Pluralisten*.

Die Prinzipien, von denen hier die Rede ist, spezifizieren die Kategorien dessen, was moralisch von Gewicht ist. Für den Utilitaristen gibt es in diesem Zusammenhang nur eine Kategorie: die Kategorie der Nützlichkeit. Nach Ansicht des ethischen Pluralisten Thomas Nagel aber sind folgende fünf Kategorien zu unterscheiden (vgl. Nagel 1979, 129f.):

- a) soziale Verpflichtungen;
- b) Rechte;
- c) Nützlichkeit;
- d) an der Vollkommenheit des Handelnden orientierte Ziele;
- e) Bindung an eigene Projekte.

Diese Kategorien können nach Nagel nicht auf eine Kategorie zurückgeführt werden. Die Kategorie der Nützlichkeit beispielsweise ist bloß eine Kategorie neben anderen; aus ihr lassen sich – anders als Utilitaristen glauben – die anderen Kategorien nicht ableiten. Diesen unterschiedlichen Kategorien ordnet Nagel auch unterschiedliche Arten von moralischen Pflichten zu:

- a) Pflichten, die sich aus sozialen Rollen ergeben;

- b) Negative Pflichten, die sich aus moralischen Rechten herleiten lassen wie z. B. die Pflicht, anderen keinen Schaden zuzufügen;
- c) Die Pflicht, zum Wohl anderer beizutragen;
- d) Pflichten mir selbst gegenüber wie z. B. die Pflicht, die eigenen Fähigkeiten zu entwickeln;
- e) Pflichten den eigenen Projekten gegenüber.

Nagel liefert ein gutes Beispiel dafür, was unter einer pluralistischen Ethik zu verstehen ist. Dabei lassen sich durchaus andere Listen von Pflichten denken. Wichtig ist: Welche Arten von Pflichten es auch immer gibt, sie lassen sich nicht auf eine Grundpflicht zurückführen. Darüber hinaus, so machen ethische Pluralisten geltend, können die unterschiedlichen moralischen Pflichten miteinander kollidieren. Es gibt sowohl innerhalb der einzelnen Pflichtenarten wie auch zwischen den verschiedenen Arten von Pflichten Konflikte. Einige dieser Konflikte, insbesondere die Konflikte zwischen unterschiedlichen Pflichtarten, sind nicht lösbar. Dies trifft aber nicht auf alle Konflikte zu. Für bestimmte Pflichtenkonflikte gibt es nach Ansicht ethischer Pluralisten richtige Lösungen. Diese lassen sich aber nicht im Rekurs auf ein für die Moral grundlegendes Prinzip bestimmen. Verantwortlich für richtige Lösungen ist vielmehr, wie verschiedene Pluralisten meinen, die Urteilskraft. Diese erlaubt uns einige, aber nicht alle moralischen Konflikte zu lösen. Soweit der ethische Pluralist.

Lässt sich Moral – wie der ethische Pluralist behauptet – in der Tat nicht auf ein Prinzip reduzieren, dann drängt sich ein anderes Verständnis von Ethik auf. Ethik formuliert dann kein Entscheidungsverfahren für moralische Probleme. Konfrontiert mit moralischen Konflikten, liefert uns die Moraltheorie kein Prinzip, nach Maßgabe dessen die Konflikte aufzulösen wären. Und da die meisten moralischen Probleme dort entstehen, wo unterschiedliche Prinzipien oder unterschiedliche Wertkategorien kollidieren, vermag die Moraltheorie – von einigen Ausnahmefällen abgesehen – kein Lösungsverfahren für moralische Fragen zu formulieren. Moraltheorie kann dann einzig als ein Analyseinstrument verstanden werden: Sie kann in den einzelnen Problemfällen klar machen, welche Wertgesichtspunkte jeweils auf dem Spiel stehen; die eigentliche Lösung muß sie aber – sofern es sie gibt – der praktischen Urteilskraft überlassen.

Der ethische Pluralist legt uns also ein anderes Verständnis von

Ethik nahe. Doch haben wir wirklich gute Gründe, ethische Pluralisten zu werden? Das ist die Frage, die den Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen bildet. Dabei soll hier keine Antwort auf diese Frage entwickelt werden. Vielmehr geht es darum, die Argumente vorzustellen, die für bzw. gegen eine Abkehr vom ethischen Monismus sprechen.

1. Inkommensurabilität moralischer Werte

Die unterschiedlichen Prinzipien der Moral, von denen der ethische Pluralist redet, ruhen auf unterschiedlichen, aufeinander nicht reduzierbaren Werten auf. Freiheit, Gleichheit, Fairneß können als Beispiele solcher irreduziblen Werte angesehen werden. Der ethische Monist hat mit einer solchen Vielheit von Werten zunächst keine Probleme. Natürlich – so kann er sagen – sind unterschiedliche Dinge wie Freiheit, Gleichheit, Fairneß für uns wertvoll (oder werden von uns zumindest als wertvoll angesehen). Soweit stimmt der Monist mit dem Pluralisten überein. Was die beiden trennt, ist folgendes: Im Unterschied zum Monisten bestreitet der Pluralist, daß diese Werte durchweg *kommesurabel* sind (vgl. Larmore 1994, 67). Das heißt: Es gibt keinen zentralen Wert, auf den hin sich alle übrigen Werte beziehen lassen. Nehmen wir z. B. eine Handlung, welche die Freiheit vieler vergrößern, und eine alternative Handlung, welche einen größeren Grad an Gleichheit realisieren würde. Nach Ansicht eines Utilitaristen läßt sich über den zentralen Wert der Nützlichkeit bestimmen, welche der beiden Handlungen moralisch wertvoller ist. Gerade dies wird aber von Pluralisten bestritten. Ihrer Meinung nach gibt es keinen solchen Wertmaßstab, der es uns erlauben würde, Werte wie Freiheit und Gleichheit zu vergleichen (vgl. Berlin 1969, 171). Dementsprechend gilt: Wenn wir uns zwischen Handlungen zu entscheiden haben, die unterschiedliche Werte realisieren, dann läßt sich nicht bestimmen, welche der beiden Handlungen wertvoller oder besser ist. In solchen Konfliktsituationen müssen wir uns einfach entscheiden, ohne unsere Entscheidung im nachhinein als richtige Lösung ausweisen zu können (vgl. dazu ebd., 171: „In the end, men choose between ultimate values ...“). Die Wahl zwischen unterschiedlichen Werten ist die Wahl zwischen inkommensurablen und d.h. unver-

gleichbaren Größen (Inkommensurabilität kann auch als Inkompatibilität oder als ungefähre Gleichheit verstanden werden (vgl. Schaber 1994); Inkommensurabilität im Sinne von Unvergleichbarkeit ist aber das, was dem ethischen Monismus die größten Schwierigkeiten bereitet).

Doch gibt es unvergleichbare Werte? Diese Frage stellt sich, weil wir tatsächlich unterschiedliche Werte vergleichen. Betrachten wir folgende politische Alternative, die sich als ein Konflikt zwischen den Werten Freiheit und Gleichheit interpretieren läßt: Wir können Freiheitsrechte ausbauen, was voraussehbar negative Auswirkungen auf den Lebensstandard vieler hätte. So könnte man z. B. das Gesundheitssystem liberalisieren, würde dabei aber in Kauf nehmen, daß einzelne Personen aus dem System herausfallen. In einem solchen Fall stünde ein kostengünstiges Gesundheitssystem, das die Freiheit einer großen Mehrheit erhöhen würde, einer allgemeinen Gesundheitsversorgung gegenüber, die dem Ideal der Gleichheit entspräche. Obwohl hier zwei grundlegende Werte kollidieren, kann ich zum Schluß kommen, daß es moralisch besser wäre, an der allgemeinen Gesundheitsversorgung festzuhalten. Das aber heißt, daß ich die Werte, die durch die unterschiedlichen Handlungsalternativen realisiert werden, in der Tat miteinander vergleiche. Ich tue dies, indem ich die eine Handlung als moralisch besser bezeichne. So betrachtet scheinen Werte wie Gleichheit und Freiheit durchaus vergleichbar zu sein. Das gilt auch für andere Werte: Wir vergleichen beispielsweise den Wert von fairen Handlungen mit Handlungen, welche die Wohlfahrt von Personen erhöhen, also dem Wert der Nützlichkeit dienen. Die These, Werte seien unvergleichbar, scheint einer näheren Prüfung nicht standzuhalten.

Ethische Pluralisten werden diesen Schluß für voreilig halten. Es kann durchaus sein – so kann der ethische Pluralist argumentieren –, daß bestimmte Werte sich vergleichen lassen. Das heißt aber keineswegs, daß alle Werte kommensurabel sind. Und in der Tat spricht vieles dafür, daß dies nicht der Fall ist. Betrachten wir dazu den Wert der Freundschaft: Viele von uns weigern sich, den Wert, den Freundschaft für uns hat, mit dem Wert materieller Güter zu vergleichen. Sie lehnen solche Vergleiche ab, weil sie diese für verwerflich halten. So würden wohl die meisten sich weigern, den Wert einer Freundschaft gegen den Wert von Geld aufrechnen zu lassen. Natürlich könnte man im Prinzip das eine

Gut für wertvoller halten als das andere Gut. Und es ist ohne Zweifel nicht auszuschließen, daß bestimmte Menschen bereit sind, den Wert von Freundschaft in Geld auszudrücken. Wie aber Joseph Raz argumentiert, ist dies in unserem Zusammenhang nicht von Belang (vgl. Raz 1986, 346; Schaber 1994, 156f.). Die Bereitschaft, Freundschaft monetär zu bewerten, bedeutet in keiner Weise, daß Freundschaft und Geld vergleichbar sind. Nach Raz gilt vielmehr: Wer bereit ist, dies zu tun, weiß nicht, was Freundschaft ist. Freundschaft konstituiert sich überhaupt erst als Wert, wenn man es ablehnt, sich auf entsprechende Wertevergleiche einzulassen. Dasselbe läßt sich auch im Blick auf andere Werte wie z.B. den Wert des menschlichen Lebens sagen (vgl. Lukes 1996, 43 ff.). Dem Vergleich des Werts von menschlichem Leben mit dem Wert anderer Güter sind Grenzen gesetzt, nicht weil menschliches Leben, wie vielfach gesagt wird, einen absoluten Wert darstellt, sondern weil zur Wertschätzung von menschlichem Leben gehört, dieses nicht mit dem Wert von Geld, sozialem Prestige und anderen Gütern dieser Art zu vergleichen.

Der ethische Monist kann hier folgendes erwidern: Unsere Weigerung, bestimmte Werte miteinander zu vergleichen, zeigt nicht, daß es inkommensurable, d. h. unvergleichbare Werte gibt. Wer sich weigert, den Wert von Freundschaft in Geld aufzurechnen, macht deutlich, daß er Freundschaft jedem beliebig hohen Geldbetrag vorzieht. Was wir in einem solchen Fall vorfinden, ist keine Inkommensurabilität von Werten, sondern vielmehr eine lexikographische Ordnung von Werten: Das eine Gut hat einen Wert, der durch keine noch so große Quantität des anderen Gutes aufgewogen werden kann. So kann man Freundschaft und Geld, aber auch – wie Rawls dies beispielsweise tut – basale Freiheitsrechte und ökonomische Gleichheit lexikographisch ordnen (vgl. Rawls 1971, 43 und 61 ff.). Ist dies der Fall, dann sind die entsprechenden Werte in keiner Weise inkommensurabel.

Das Problem bei diesem Vorschlag ist dies: Es bleibt unklar, wie wir zu einer lexikographischen oder nicht-lexikographischen Anordnung von Werten gelangen. Wie werden die unterschiedlichen Werte verglichen? Sind wir dazu auf einen zentralen Vergleichswert angewiesen? Und welcher Wert könnte das sein? Natürlich gibt es auf diese Fragen monistische Vorschläge. Utilitaristen schlagen Glück bzw. Nützlichkeit vor; deontologische Theorien betrachten Respekt als maßgebenden Wert. All diese Vorschläge

sind der Kritik ausgesetzt. Doch das ist nicht das eigentliche Problem. Fraglich ist vor allem, ob die genannten Vorschläge das liefern, was sie zu liefern vermeinen, nämlich einen zentralen Vergleichswert. Das Problem, das hier gemeint ist, läßt sich am Vorschlag, daß Glück der maßgebende Wert ist, verdeutlichen: Es gibt verschiedene Arten von Glück oder subjektivem Wohlbefinden. Die subjektiven Zustände, die mit dem Trinken eines Glas Weines, dem Verliebtsein, einer interessanten Diskussion verknüpft sind, sind unterschiedlicher Natur. Fraglich ist aber: Wie läßt sich der Wert dieser unterschiedlichen Zustände vergleichen? Welchen Wert könnten wir als Vergleichswert nehmen? Es scheint – und darin liegt das Problem –, daß eine Pluralität dessen, was für uns wertvoll ist, innerhalb der Kategorie Glück selbst wieder auftaucht (vgl. auch Rawls *a. a. O.*, 557). Damit hält der Begriff Glück nicht, was sich der ethische Monist von ihm verspricht. Der ethische Monist muß – so gesehen – einen zentralen Wert finden, der sich einer solchen pluralistischen Interpretation entzieht.

2. *Moralische Konflikte*

Verschiedene ethische Pluralisten sind der Ansicht, daß der ethische Monismus falsch ist, weil er moralischen Konflikten nicht Rechnung tragen kann (vgl. dazu Wiggins 1978; Stocker 1990, Kap. 8). Innerhalb eines ethischen Monismus sind moralische Konflikte genau besehen unmöglich. Und das heißt: Es kann für einen ethischen Monisten keine Situationen geben, in denen wir vor der Entscheidung zwischen Handlungsoptionen stehen, wobei für beide moralisch gute Gründe sprechen. Doch dies – so argumentieren ethische Pluralisten – widerspricht ganz offensichtlich unserer moralischen Erfahrung. Wir fühlen uns in verschiedenen Situationen moralisch verpflichtet, Dinge zu tun, die wir nicht zusammen tun können. Der Monist kann den Eindruck eines Handelnden, sich mit einem moralischen Konflikt konfrontiert zu sehen, nur als Irrtum betrachten. Denn innerhalb eines Monismus gibt es einen zentralen Wert, der handlungsanleitend sein soll. Für einen Glücksutilitaristen z.B. sollte man sich in Konfliktsituationen einfach überlegen, welche Handlung das größte Glück hervorbringt und dementsprechend handeln.

Das Problem liegt nun aber nach Ansicht des ethischen Pluralisten darin, daß wir uns bei Konflikten für eine Option entscheiden und entscheiden müssen, es aber gleichzeitig *bedauern*, die andere Option nicht gewählt haben zu können. Dies tun wir auch in Fällen, in denen wir überzeugt sind, daß das, was wir getan haben, moralisch besser war. Und wir halten solche Gefühle des Bedauerns für angemessen. Doch wie soll – so der Pluralist – eine monistische Theorie, die ein Prinzip oder einen Wert für maßgebend ansieht, Gefühle des Bedauerns für angemessen halten können? Wenn wir uns in Konfliktfällen – wie z. B. der Glücksuntilitarist empfiehlt –, an der Handlung orientieren, die den größten Glückszuwachs verspricht, dann haben wir nichts zu bedauern; wir haben dann nämlich einfach das größere dem geringeren Glück vorgezogen. Gefühle des Bedauerns können nur dann angemessen sein, wenn unterschiedliche Werte kollidieren, die nicht auf einen Wert reduziert werden können. Soweit das Argument des ethischen Pluralisten.

Ein ethischer Monist kann argumentieren, daß es auch innerhalb monistischer Moraltheorien Raum für moralische Konflikte geben kann. Das läßt sich an folgenden Beispielen deutlich machen. Betrachten wir zunächst den Präferenzutilitarismus, der das, was moralisch richtig ist, darüber definiert, was die Präferenzen von Personen optimal bedient. Nehmen wir an, ich könnte in einer bestimmten Situation eine Präferenz der Person A befriedigen, indem ich eine Präferenz einer anderen Person B durchkreuze. Gesetzt ich habe dazu keine Alternative, dann werde ich, wozu ich mich auch immer entscheide, einer Person Schaden zufügen. Mit dem Präferenzutilitaristen Richard M. Hare könnte man nun eine *prima facie* Regel annehmen, die besagt: „Füge anderen keinen Schaden zu.“ Es ist angemessen, Verletzungen von *prima facie* Regeln zu bedauern, weil wir uns – wie Hare meint – im Normalfall an diese Regeln halten sollten (vgl. Hare 1981, 28 ff.). Das heißt: Wem in seiner Erziehung beigebracht worden ist, diese *prima facie* Regeln zu beachten, der erwirbt auch die Disposition, Regelverletzungen zu bedauern (vgl. a. a. O., 39).

Moralische Konflikte kann es aber auch innerhalb einer monistischen Moraltheorie geben, die wie die Kantische den kategorischen Imperativ zum moralischen Grundprinzip erklärt. Es ist anzunehmen, daß sich aus einem solchen Prinzip Subprinzipien ableiten lassen, die miteinander in Kollision geraten können. Ein

Handelnder kann insofern Gründe haben, beide Handlungen auszuführen, auch wenn sich die eine Handlung als moralisch besser erweist. Monistische Moraltheorien brauchen also – so kann der Monist argumentieren – moralische Konflikte in keiner Weise auszuschließen.

3. *Die Quellen der Moral*

Für bestimmte ethische Pluralisten ist der ethische Monismus aus einem anderen Grund falsch: Anders als der ethische Monist glaubt, hat die Moral nicht eine, sondern verschiedene Quellen: Moralische Pflichten gehen aus unterschiedlichen sozialen wie persönlichen Beziehungen hervor. Ich beziehe mich in sehr unterschiedlichen Weisen auf andere wie auch auf mich selbst. Betrachten wir im folgenden die diversen sozialen Beziehungen: Ich beziehe mich auf andere als Mitbürger, als Kollege, als Bruder, als Geschäftspartner, als Freund, als Mitmensch usw. (vgl. dazu Ross 1930, 19). Aus diesen unterschiedlichen Beziehungen gehen nun – so argumentieren ethische Pluralisten wie Ross – auch unterschiedliche moralische Pflichten hervor. Als Freund habe ich andere Pflichten als als Mitbürger oder als Geschäftspartner. Es sind diese unterschiedlichen moralischen Pflichten, über die sich bestimmen läßt, was es heißt, ein Freund, ein Mitbürger und ein Geschäftspartner zu sein. Der ethische Monismus wird – so der ethische Pluralist – mit dieser Vielfalt von sozialen Beziehungen vor große Schwierigkeiten gestellt. Eine monistische Moraltheorie wie beispielsweise der Utilitarismus ist gezwungen, diese Beziehungsvielfalt zu unterschlagen und eine bestimmte Art der sozialen Beziehungen für moralisch allein maßgeblich zu erklären: die Beziehung nämlich, in der ich mich zu anderen als Wohltäter verhalte. Der Utilitarismus trägt damit, wie Ross meint, dem persönlichen Charakter moralischer Pflichten nicht Rechnung (vgl., a. a. O., 22). Wir stehen – so der ethische Pluralist – anderen Menschen nicht bloß als Wohltäter gegenüber. Dasselbe Problem stellt sich auch beispielsweise dem Kantianer: Orientieren wir uns am kategorischen Imperativ, dann stehen wir anderen als Mitmenschen gegenüber. Doch auch hier gilt: Moralisch ist nicht nur diese Beziehungsform von Mitmensch zu Mitmensch relevant. Wer wie der Utilitarist und Kant eine bestimmte Form sozialer

Beziehung moralisch verabsolutiert, verkennt nach Ansicht ethischer Pluralisten die unterschiedlichen Quellen der Moral und zeichnet entsprechend ein unangemessenes Bild der Moral.

Der ethische Monist wird nicht bestreiten, daß unterschiedlichen sozialen Beziehungen unterschiedliche moralische Pflichten zugeordnet werden können. Es ist aber unklar, ob diesen unterschiedlichen Pflichten nicht ein gemeinsamer Wertgesichtspunkt oder ein gemeinsames Prinzip zugrundeliegt oder zugrundeliegen muß. Dies scheint darum gefordert zu sein, weil wir nur mit Hilfe eines gemeinsamen Wertgesichtspunkts moralische Pflichten als moralische Pflichten ausweisen können. Betrachten wir dazu noch einmal Nagels Pflichtenkatalog: Diesem gemäß sind wir eigenen Projekten gegenüber moralisch verpflichtet. Wer das Wohltemperierte Klavier beherrschen will und sagt ‚Ich kann nicht ins Kino gehen, weil ich noch üben muß‘, bringt nach Nagel eine moralische Pflicht zum Ausdruck. Die Frage stellt sich, ob es sich dabei aber wirklich um eine moralische Pflicht und nicht bloß um eine Klugheitsregel handelt. Das ist in der Tat alles andere als klar. Viele von uns würden solche Bindungen an eigene Projekte als Gebot der Klugheit und nicht als Gebot der Moral betrachten. Dasselbe ließe sich auch im Blick auf die von Nagel genannte Pflicht, seine eigenen Fähigkeiten zu entwickeln, behaupten. Dabei geht es hier – so kann der ethische Monist argumentieren – nicht um eine inhaltliche Kritik des Nagelschen Vorschlags, sondern um ein grundsätzliches Problem; um das Problem nämlich, was Forderungen zu moralischen Forderungen macht. Diese Frage stellt sich jedem, der wissen will, worin seine moralischen Pflichten bestehen. Denn um diese Pflichten zu bestimmen, müssen wir in der Lage sein, moralische von nicht-moralischen Forderungen, von Forderungen der Höflichkeit z. B. zu unterscheiden. Dabei mag die Grenze des Moralischen unscharf bleiben. Doch daraus läßt sich nicht der Schluß ziehen, daß wir auf eine Eingrenzung des Moralischen nicht angewiesen seien. Die Antwort auf die Frage beispielsweise, ob wir eigenen Projekten gegenüber moralisch verpflichtet sind oder nicht, setzt einen Begriff des Moralischen voraus. Sie setzt – anders formuliert – einen *zentralen* moralischen Gesichtspunkt voraus, den der ethische Pluralist gerade bestreitet.

4. Die Lösung moralischer Konflikte

Der ethische Monist hält ein pluralistisches Konzept der Moral noch aus einem anderen Grund für problematisch: Es ist unklar, wie sich Wertkonflikte rational lösen lassen, gesetzt, es gibt keinen zentralen Vergleichswert. Das ist ein Problem, das für unser moralisches Denken nicht unerheblich ist, da wir in sehr vielen Fällen mit Wertkonflikten konfrontiert sind. Ist der ethische Pluralist nicht gezwungen – so kann der ethische Monist fragen –, Wertkonflikte für unlösbar zu halten? Und wird damit Ethik nicht unfähig, richtige Antworten auf moralische Probleme zu formulieren?

Bestimmte ethische Pluralisten werden sich hier gelassen zeigen und argumentieren, daß der Einwand von der falschen Annahme ausgeht, es gäbe für moralische Konflikte rationale Lösungen. Da es aber keinen zentralen moralischen Wert gibt, auf den hin sich die konfligierenden Werte beziehen und vergleichen lassen, können moralische Konflikte überhaupt nicht rational gelöst werden. Vielmehr müssen wir uns in Konfliktsituationen einfach entscheiden, ohne daß wir in der Lage wären, unsere Entscheidung als richtige oder begründete auszuweisen. Diese Notwendigkeit, sich zu entscheiden, ist – wie Berlin meint – ein Charakteristikum menschlicher Existenz. Die Unfähigkeit für Konflikte rationale Lösungen zu finden, gibt seiner Ansicht nach unserer Freiheit ihren Wert. „The necessity of choosing between absolute claims is then an inescapable characteristic of the human condition. This gives its value to freedom ... as an end in itself ...“ (Berlin 1969, 169).

Diese radikal dezisionistische Position widerspricht aber – so läßt sich argumentieren – ganz offensichtlich unseren Intuitionen. Es mag intuitiv betrachtet Konfliktfälle geben, für die wir keine richtige Lösung zu finden vermögen. Doch bei vielen Konflikten sehen wir uns dazu durchaus in der Lage. Wenn ich z.B. jemandem versprochen habe, an seiner Geburtstagsparty teilzunehmen und ich auf dem Weg dorthin zufälligerweise an einem Unfallort vorbeikomme, wo meine Hilfe erbeten wird, dann werden wohl nur die wenigsten sich im unklaren darüber sein, welcher Handlung ich den Vorzug geben sollte. Ohne Zweifel ist es moralisch auch geboten, Versprechen einzuhalten. Insofern liegt in dieser Situation ein Konflikt vor. Doch es ist nicht wirklich

strittig, was in einer solchen Situation die moralisch richtige und dementsprechend die moralisch geforderte Handlung ist. Wir sind hier nicht zu einer willkürlichen Entscheidung gezwungen. Für moralische Konflikte scheint es also durchaus richtige Lösungen zu geben.

Das wird von den meisten ethischen Pluralisten auch zugegeben. Nach Ansicht von Nagel beispielsweise sind in der Tat nicht alle Entscheidungen in Konfliktfällen willkürlich. Vielmehr gibt es für bestimmte Konflikte richtige Lösungen (vgl. Nagel 1979, 134f.). Diese richtigen Lösungen lassen sich auch ohne zentralen moralischen Vergleichswert bestimmen. Was uns nach Meinung verschiedener ethischer Pluralisten erlaubt, die richtige Lösung für moralische Konflikte zu finden, ist die *praktische Urteilskraft*. Nagel schreibt dazu: „The fact that one cannot say why a certain decision is the correct one, given a particular balance of conflicting reasons, does not mean that the claim to correctness is meaningless ... What makes this possible is *judgement* ...“ (Nagel 1979, 134f.; vgl. Larmore 1987, 9ff.). Dabei verhilft uns die Urteilskraft nicht in allen Konfliktfällen zu richtigen Lösungen. Es gibt, wie Nagel z. B. meint, Konflikte, die von einer solchen Komplexität sind, daß auch die Urteilskraft nicht zu helfen vermag. Doch in vielen Konfliktfällen reicht es aus, sich auf die Urteilskraft zu verlassen (vgl. Nagel *a. a. O.*, 135).

Das scheint ein plausibles Konzept der Lösung von Wertkonflikten zu sein. In einer näheren Betrachtung erweist es sich aber – so wird der ethische Monist argumentieren – als problematisch. Unklar ist, was unter Urteilskraft genau zu verstehen ist, und wie sie uns die richtigen Lösungen von Konflikten liefern soll. Wie kann man sagen, daß eine Handlung moralisch besser als alternative Handlungen ist, wenn man über keinen Vergleichswert verfügt? Betrachten wir noch einmal das Unfallbeispiel: Wenn wir sagen, daß es moralisch besser ist, am Unfallort zu helfen, dann tun wir dies, weil wir beispielsweise der Ansicht sind, daß damit das in dieser Konfliktsituation gewichtigere Interesse befriedigt wird. Es ist ein Gesichtspunkt dieser Art, der uns erlaubt – so der ethische Monist – zum entsprechenden Urteil über das, was in dieser Situation besser ist, zu gelangen. Wie praktische Urteilskraft, die ohne eine solche Vergleichsgröße operiert, uns richtige Lösungen von Wertkonflikten aufzeigen kann, bleibt deshalb völlig schleierhaft.

Der ethische Pluralist muß nicht bestreiten, daß für richtige Konfliktlösungen Vergleichsgrößen notwendig sind. Es kann auch seiner Ansicht nach gut sein, daß wir für richtige Lösungen jeweils auf einen Vergleichswert angewiesen sind. Bestreiten muß er nur, daß für die Lösungen aller moralischen Konflikte ein bestimmter zentraler Wert maßgebend ist. Der ethische Pluralist kann die These vertreten, daß für unterschiedliche Konfliktfälle auch unterschiedliche Vergleichswerte relevant sind (vgl. dazu Richardson 1994, 105). Und so ist es durchaus nicht auszuschließen, daß wir in dem beschriebenen Unfallbeispiel durch eine Nutzenabwägung zur richtigen Lösung gelangen. In bestimmten Konfliktfällen könnten also der Wert der Nützlichkeit, in anderen aber andere Werte für die richtige Konfliktlösung maßgebend sein.

Doch wie – so könnte der ethische Monist fragen – läßt sich bestimmen, welcher Vergleichswert jeweils relevant ist? Gibt es dafür Kriterien? Kann es innerhalb eines ethischen Pluralismus solche Kriterien überhaupt geben? Eines ist, so der ethische Monist klar: Verfügt man über einen zentralen Vergleichswert, dann wüßten wir, wie richtige Konfliktlösungen zu bestimmen wären. Und genau dies ist es, was wir wollen: Wir suchen in Konfliktsituationen nach Lösungen, und zwar nicht nach irgendwelchen Lösungen, sondern nach den richtigen Lösungen. Es mag sein, daß wir die Moraltheorie, die uns den relevanten Vergleichswert liefert, noch nicht gefunden haben. Das könnte ein ethischer Monist zugeben. Er wird es aber für voreilig halten, die Suche nach einer solchen Theorie aufzugeben. Denn einzig eine monistische Theorie wird unserer Intention, richtige Konfliktlösungen zu finden, gerecht.

Ethische Pluralisten sind überzeugt, daß dieser Suche kein Erfolg beschieden sein kann. Mit Ross halten sie es für weise, Ansprüche an die Ethik aufzugeben, die nicht erfüllt werden können. Die Frage, ob sie damit recht haben, soll hier offenbleiben. In der Debatte um Pluralismus und Monismus in der Ethik – soviel sollte deutlich geworden sein – stehen sich unterschiedliche Ethikkonzeptionen gegenüber. Möglicherweise kann uns diese Debatte klarer machen, was unter Ethik zu verstehen und was von der Ethik zu erwarten ist.