

TEIL A

I. *Relativismus und letzte Begründung* (Wolf)

1. *Verschiedene Typen von Relativismus*

Es ist nicht selbstverständlich, die Ethik mit einer Darstellung des Relativismus zu beginnen. Wäre es nicht naheliegender, zuvor das Problem der Begründung zu behandeln? Wie wir noch sehen werden, gibt es eine Variante des Relativismus, welche die Möglichkeit von Begründung in der Ethik in Frage stellt. Ist der Relativismus nicht eine Reaktion auf Begründungsversuche und damit – methodisch betrachtet – etwas Sekundäres? Leider gibt es in der Ethik keine einheitliche Auffassung darüber, was Begründung ist oder leisten soll. Ebensov wenig gibt es eine einzige verbindliche Auffassung von Relativismus. Insofern ist es didaktisch gesehen unwichtig, ob man mit dem Thema Begründung oder dem Thema Relativismus beginnt. Da relativistische Haltungen gegenüber der Moral insbesondere im akademischen Milieu sehr verbreitet sind (vgl. Fishkin 1984), gibt es sogar gute Gründe, mit einer Analyse des Relativismus zu beginnen. Überdies verweisen Begründung und Relativismus gegenseitig aufeinander: Eine besonders strenge Begründung kann als Sieg über einen besonders gefährlichen Relativismus verstanden werden. Dies scheint auf den ersten Blick für die Verteidigung möglichst hoher Standards der Begründung in der Ethik zu sprechen. Eine sog. starke Letztbegründung der Ethik in einem selbstevidenten Grundprinzip, aus dem sich alle Einzelurteile logisch ableiten lassen, kann als definitiver Triumph über den Relativismus verstanden werden.

Der Relativismus kann aber auch als Schatten des Projekts einer strengen philosophischen Begründung betrachtet werden. So gesehen gibt es einen engen Zusammenhang zwischen dem Verständnis von Relativismus und der Konzeption von Begründung. Je höher die Anforderungen an Begründung sind, um so bedrohlicher mag die Gefahr des Relativismus erscheinen. Der Ethik geht es nicht nur um eine Perfektionierung der theoretischen Darstellung, sondern um das menschliche Handeln. Bereits Aristote-

les hat zu Beginn seiner Nikomachischen Ethik vor unsachgemäßen Forderungen nach Präzision gewarnt. Insofern scheint es sogar Gründe dafür zu geben, Begründungsansprüche in der Ethik zu begrenzen. Eine moderate Begründung in der Ethik könnte z. B. darin bestehen, sich mit revidierbaren Prinzipien der Moral zu begnügen und deren Bestätigung weniger in letzten selbstevidenten Axiomen als vielmehr im kohärenten Gefüge unserer übrigen Einstellungen und Meinungen zu suchen.

So schwierig es ist, positiv festzulegen, was eine gültige moralische Begründung ist, so leicht scheint es zu sein, negativ festzusetzen, was nicht als gültige moralische Begründung gelten kann. Begründungen von der Form ‚X ist richtig, weil ich es glaube‘, ‚weil ich es fühle‘, ‚weil ich es sage‘ oder ‚weil es mein Vater sagt‘ scheiden sofort aus. Gefühle sind zwar aus dem praktischen Leben gar nicht wegzudenken, doch Menschen, die immer nur emotional reagieren, verweigern sich einer intersubjektiv nachvollziehbaren Kritik oder Selbstkritik. Bekenntnisse oder Verweise auf Autoritäten genügen weder in den Wissenschaften noch in der Ethik. Ja selbst die Begründung ‚weil es die Mehrheit so sieht‘ ist suspekt, denn Wille oder Meinung der Mehrheit ist keine sichere Garantie für Wahrheit. Moralische Fragen lassen sich nicht mit Methoden der Statistik beantworten, und es stellt sich die Frage, ob sich Ethik überhaupt auf irgendwelche bekannten wissenschaftlichen Verfahren stützen kann.

Die von Fishkin empirisch erforschte Neigung zum Relativismus unter den Gebildeten rührt unter anderem daher, daß man aus Skepsis an der Brauchbarkeit wissenschaftlicher Methoden für die Ethik den Relativismus oder Subjektivismus für unvermeidlich hält. Auch wenn sich der Relativismus vielleicht nicht definitiv widerlegen läßt, so werden die folgenden Unterscheidungen doch so viel zeigen, daß der Relativismus keine unausweichliche Option ist. Philosophische Ethik ist von der Hoffnung getragen, daß es bessere Antworten als die im vorherigen Abschnitt genannten gibt. Solche Antworten sollten gültige Gründe enthalten, sie sollten rational sein. Leider ist auch der Begriff ‚rational‘ ähnlich umstritten wie jener der Begründung. Der Hinweis mag vorerst genügen, daß der Ausdruck ‚rational‘ (oder ‚vernünftig‘) häufig in einem weiteren Sinne verwendet wird, der nicht nur das erprobte Instrumentarium der Wissenschaften umfaßt, sondern auch weise oder kluge Lebensentscheidungen. Ant-

worten auf Fragen der Ethik, die sich auf keine standardisierten wissenschaftlichen Verfahren stützen, sind nicht notwendigerweise willkürlich. Ob es tatsächlich bessere Antworten gibt, ist jedoch zunächst eine offene Frage.

Die Furcht vor dem ethischen Relativismus beflügelt die Suche nach einer soliden Begründung. Doch was ist unter ‚Relativismus‘ überhaupt zu verstehen? Leider gibt es keinen einheitlichen Sprachgebrauch und keine einfache Methode zur Abgrenzung von ethischem und nicht-ethischem Relativismus. In der Fachliteratur werden viele weitere Arten und Unterarten unterschieden (vgl. Rippe 1993, 209–222). Gewöhnlich wird der sog. Kulturrelativismus vom ethischen Relativismus unterschieden. Auf eine eingehende Erörterung des Kulturrelativismus können wir verzichten, weil der Begriff zu vieldeutig verwendet wird. Vielmehr beschränken wir uns auf die Abgrenzung von einem deskriptiven Relativismus, der Divergenzen konstatiert; ihre Bewertung bleibt jedoch offen. Nicht alle „disagreements“ sind tiefer begründet oder gar rational unauflösbar. Trotz mancher Unklarheiten ist die Diskussion des Kulturrelativismus in der Ethnologie ein wichtiger Auslöser für Formulierungen des ethischen Relativismus gewesen.

Verstößt der ethische Relativismus nicht gegen den Satz des Widerspruchs, wenn er etwa dieselbe Handlung als richtig und als falsch beurteilt? Neuere Arbeiten (Harman 1975, Wong 1985) versuchen darzulegen, inwiefern sich einige Spielarten des Relativismus nicht mit simplen Einwänden als widersprüchlich oder selbstaufhebend aus der Welt schaffen lassen. Sie lassen sich nicht als unreife oder blasierte Vorurteile disqualifizieren. Der Relativismus in der Ethik wird neuerdings wieder ernst genommen. Doch seiner systematischen Behandlung stellen sich folgende Hindernisse in den Weg:

1) Es gibt keine einheitliche, verbindliche oder auch nur dominierende Terminologie;

2) allen Versuchen zum Trotz, ‚Relativismus‘ von ‚Subjektivismus‘, ‚Skeptizismus‘ und ‚Nihilismus‘ zu unterscheiden, werden diese Ausdrücke immer wieder austauschbar verwendet;

3) auch die Oppositionsbegriffe von ‚Relativismus‘ schillern – so kann etwa ‚Absolutismus‘ stehen für die Annahme von moralischen Regeln ohne Ausnahmen, für die Annahme von objektiven Werten, moralischen Fakten oder Wahrheiten oder für die

Annahme unbezweifelbarer, unkorrigierbarer oder gar unfehlbarer Gewißheiten.

4) Moderne Verteidiger einer Variante von Relativismus in der Ethik kombinieren verschiedene Elemente; es kommt zu überraschenden, ja exzentrischen Konstellationen, etwa von Realisten, welche die Verallgemeinerbarkeit moralischer Urteile ablehnen (vgl. Partikularismus). Gilbert Harman verbindet einen Relativismus, demgemäß es keine „einzig richtige Moral“ (vgl. Harman 1985) geben muß, mit einem Kontraktualismus und einem Internalismus – der besagt, daß uns nichts verpflichten kann, was uns nicht zugleich motiviert.

Zur Vermeidung unübersichtlicher Problemlagen beschränken wir uns auf eine vereinfachende Klassifizierung in normativ-ethischen, Begründungs- und Begriffsrelativismus. Während der deskriptive Relativismus eine Vielfalt von Werten und Normen konstatiert, empfiehlt der ethische Relativismus, die Verschiedenheit moralischer Werte und Normen anzuerkennen. Er ist einerseits inhaltlich spezifischer als der deskriptive Relativismus, und er hat andererseits selber empfehlenden Charakter, indem er von Arroganz gegenüber fremden Wertsystemen abrät und Toleranz nahelegt. Dabei erzeugt er allerdings eine interne Spannung zwischen Normierungsverzicht und Normierungsanspruch. Dagegen vermeiden Relativismen, die als metaethische Thesen auftreten, diese Inkohärenz. Wir verzichten auf den Ausdruck ‚metaethischer Relativismus‘, weil er verschiedene Bedeutungen annehmen kann, je nach dem engeren oder weiteren Verständnis von Metaethik. Wird diese primär als Analyse der Moralsprache verstanden, so legt sich der sog. Begriffsrelativismus nahe; wird sie dagegen weiter gefaßt, so kann auch der Begründungsrelativismus als metaethische These verstanden werden. Schließlich gibt es sogar die Option, Metaethik auf die Ontologie von Werten zu beziehen und einen metaethischen Skeptizismus zu formulieren, der die Annahme objektiver Werte als Irrtum bezeichnet. Da es sich dabei jedoch um eine Mischung von Ontologie und Skeptizismus handelt, werden wir diese Position in diesem Kapitel nicht untersuchen (vgl. Mackie 1977, Kap. 1).

A. Normativ-ethischer Relativismus

Ein ethischer Relativismus, der seinen Namen verdient, wird – im Unterschied zum ethischen Pluralismus – nicht haltmachen vor der Anerkennung der Vielfalt von Werten und Lebensformen, sondern er wird auch die scheinbar am wenigsten umstrittenen Normen einer sog. Minimalmoral treffen. Er wird also nicht einfach sagen: „Es gibt verschiedene Lebensformen – etwa die Lebensform der Erkenntnis, jene der politischen Praxis, jene der Lust etc. und alle sind gleichwertig.“ Soviel kann auch ein ethischer Pluralist zugestehen, der trotz seiner Offenheit für verschiedene Lebensstile und Wertungen an einigen allgemein verbindlichen Normen festhält. Der ethische Relativist geht einen Schritt weiter: Er bestreitet, daß es zumindest einige strikte Normen gibt, die transkulturell anerkannt und durchgesetzt werden sollten. Er wird also selbst der Verbreitung der Menschenrechte in allen Ländern skeptisch gegenüberstehen. Besonders drastisch drückt sich diese Haltung etwa in der Relativierung des Tötungsverbotes oder anderer Formen eines elementaren Respektes vor anderen aus.

Der ethische Relativismus gibt folgenden Ratschlag: „Sei offen dafür, daß es Kulturen gibt, in denen Kindstötung eine anerkannte Praxis der Eliminierung von Schwachen und Behinderten und eine unschuldige Methode der Geburtenkontrolle darstellt. Was wir für die Mitglieder unserer Gesellschaft verurteilen, kann in einer fremden Kultur sehr wohl sinnvoll und gut sein. Wir haben kein Recht, diese fremden Praktiken zu verurteilen.“

Der ethische Relativismus in bezug auf das Tötungsverbot kann auch nuancierter formuliert werden: Gilt für eine Gruppe oder eine Situation das Tötungsverbot nahezu ohne Ausnahme, so werden in anderen Gruppen mehr Ausnahmen anerkannt oder entschuldigt. Diese Relativität bezüglich Perspektiven und Situationen ist nicht nur ein Faktum, sondern sie ist auch zu respektieren.

Der ethische Relativist kann seine Stellungnahme folgendermaßen begründen: Das Tötungsverbot gilt nur aufgrund von Gesetzen oder Einstellungen. Unabhängig von Festlegungen oder Einstellungen gibt es keine weiteren Gründe oder Tatsachen, in denen die Geltung dieses Verbotes verankert werden könnte. Allerdings ist zu beachten, daß aus dieser Begründung keineswegs eine Empfehlung zur Toleranz folgt, sondern daß diese vielmehr

eine an alle Menschen adressierte Toleranzempfehlung untergräbt.

Eine direkte Begründung des Toleranzgebots liegt darin, daß Toleranz und Nicht-Einmischung in fremde Bewertungen als zivilisierte Haltung gewertet werden, die einer ethnozentrischen Haltung überlegen ist. Vielfach wird dabei angenommen, Zurückhaltung mit Kritik sei weniger anmaßend, klüger und vielleicht sogar moralisch höherstehend, weil sie Paternalismus oder „Wert-imperialismus“ ausschließe. Vor allem die letzte Begründung für den Relativismus ist wiederum inkonsequent, nimmt sie doch zumindest ein Ideal, nämlich jenes der Toleranz, von der Relativierung aus.

Diese Inkonsequenz läßt sich jedoch vermeiden, indem man die Toleranzhaltung als empirische Verallgemeinerung formuliert: Es ist, so könnte man sagen, eine Tatsache, daß Vertreter eines normativ-ethischen Relativismus eher zur Toleranz gegenüber abweichenden Auffassungen neigen. Diese Hypothese könnte sich als falsch erweisen, doch sie ist zumindest überprüfbar und in sich konsistent. Warum allerdings aus der Sicht des normativen Relativisten Toleranz anderen Haltungen – etwa jener einer fanatischen Wahrheitsliebe – vorzuziehen sei, wird nicht deutlich. Muß der Relativist nicht vielmehr darauf verzichten, einen über-eifrigen und rücksichtslosen Wahrheitsfanatiker moralisch zu verurteilen?

Eine andere Begründung für Zurückhaltung hebt vor allem die Verschiedenheit, vielleicht sogar Unvergleichbarkeit von Situationen und Kontexten hervor. Es wird etwa darauf hingewiesen, daß Situationsbeschreibungen unabschließbar sind. Die Unerschöpflichkeit von Beschreibungen erklärt sich daraus, daß es am Rande jeder Wahrnehmung Züge der Wirklichkeit gibt, die wir nicht bewußt oder gar nicht aufnehmen und daß es überdies Merkmale gibt, die jenseits vom aktuellen Vokabular der Beschreibung liegen (vgl. Hampshire 1983, 106). Diese These ist in einem trivialen Sinne zutreffend: Vollständige Beschreibungen sind unmöglich. Daher können wir das Geschäft der Beschreibung nie als abgeschlossen betrachten. Doch dieser Feststellung ist entgegenzuhalten, daß die moralisch relevanten Merkmale einer Situation endlich, gelegentlich sogar leicht überblickbar sind. Die meisten Eigenschaften einer Situation lassen sich ohne Zweifel als für die Beurteilung eines Charakters oder Tatbestandes unerheblich aus-

scheiden. Ob jemand mit einem venetianischen Dolch oder einem französischen Tranchiermesser getötet wird, ob es in einer Vollmondnacht oder in einer Polarnacht geschieht, kann die moralische Qualifikation nicht beeinträchtigen. Es gibt eine Unzahl von minutiösen Unterschieden, die als moralisch belanglos eliminiert werden können. Dagegen – so lautet die Erwiderung – ist z. B. das Motiv der Notwehr in jedem Fall moralisch beachtenswert und meistens auch vergleichbar mit anderen Fällen von Notwehr. Die Unerschöpflichkeit von Beschreibungen ist also kein hinreichendes Argument für den Relativismus.

Hat das Argument der prinzipiellen Unabschließbarkeit von Beschreibungen nicht eine Stoßrichtung, die wir bisher übersehen haben? Wenn Beschreibungen unvollständig sind, so läßt sich die Möglichkeit nie ausschließen, daß künftig weitere moralisch relevante Eigenschaften zutage treten, die unsere bisherigen Gewißheiten umstürzen können. Doch handelt es sich hier um ein Argument für den Relativismus? Die Feststellung, daß wir nie sicher sein können, ob wir alle moralisch relevanten Eigenschaften bemerkt und angemessen gewürdigt haben, ist zwar richtig, aber kein Argument für eine Relativität moralischer Urteile, sondern lediglich für ihre Revidierbarkeit im Lichte neuer Fakten. Diese setzt voraus, daß wir vergangene Irrtümer von neu erlangten, verbesserten Urteilen unterscheiden können, daß es im Bereich der Moral so etwas wie Erkenntnisfortschritt gibt. Ähnlich wie bei Gerichtsurteilen spricht die Revidierbarkeit moralischer Urteile nicht gegen Urteile als solche, sondern nur gegen allzu selbstsichere oder gar irreversible Entscheidungen wie z. B. die Todesstrafe.

Die positive Seite einer gemäßigten relativistischen Kultur könnte darin bestehen, die Vorsicht oder Selbstkritik Urteilender zu fördern. Allerdings wäre es weniger mißverständlich, von einer fallibilistischen Kultur zu sprechen, die zwar Erkenntnisfortschritte anstrebt, aber keine absoluten Gewißheiten. Die Tendenz zum Ethnozentrismus und die fehlende Garantie für vollständige Beschreibungen wirken sich als kognitive Defekte aus. Eine fallibilistische Kultur öffnet die Augen für die Vielfalt von Werten und Lebensstilen, die gegenseitiges Lernen, aber auch gegenseitige Kritik, ja vielleicht Abgrenzung ohne Ausgrenzung erlauben. Da wir jedoch nicht nur moralische Beobachter, sondern auch moralische Akteure mit moralischen Überzeugungen und fest

verankerten Gefühlen und Einstellungen sind, da uns überdies im Alltag oft Zeit und Gelegenheit zu ausführlicheren Begründungen und Revisionen unserer Moral fehlen, sind wir gewöhnlich keine „praktizierenden Relativisten“. Als Akteure verlassen wir uns auf ein mehr oder weniger kohärentes Netz von Gefühlen und Meinungen.

Die verschiedenen Relativismen sind theoretische Einstellungen, und nicht praktische Lebenseinstellungen. In der Verwechslung von theoretischer und praktischer Ebene liegt die Verwundbarkeit des normativ-ethischen Relativismus, sofern er sich als Anweisung zum alltäglichen Zweifel oder Selbstzweifel versteht. So löblich die Haltung der Bescheidenheit, die Einsicht in eigene Fehlbarkeit und Grenzen ist, so wenig verdient sie den Namen ‚Relativismus‘. Umgekehrt ist eine anti-relativistische Haltung im Alltag kein überzeugendes Argument gegen einen theoretischen Relativismus. Sie entspringt vielleicht einer Neigung zur Rechthaberei oder dem Glauben an eine unfehlbare moralische Instanz. Der Unterschied der beiden Ebenen läßt sich auch folgendermaßen verdeutlichen: Auf der praktischen Ebene stellt sich die psychologische Frage, wieviel Zweifel oder Urteilsenthaltung man aushalten, mit welchen Formen der Urteilsenthaltung man leben kann. Vermutlich gibt es eine große Variabilität der „Zweifelsresistenz“ oder „Zweifelstoleranz“ zwischen verschiedenen Individuen oder Kulturen. Auf der Ebene der Reflexion dagegen stellt sich die Frage, welche Form von Relativismus überhaupt kohärent vertreten und verteidigt werden kann. Der theoretische oder metatheoretische Charakter des Relativismus wird deutlicher, wenn wir uns jenen Varianten zuwenden, welche die relativistische Optik auf Methoden, Verfahren oder Begründungen anwenden.

B. Begründungsrelativismus

Wir kommen nun zu einem anderen Typus des normativ-ethischen Relativismus. Er bezieht sich nicht direkt auf den Gehalt von Normen, sondern auf die Methode ihrer Begründung. Gibt es überhaupt einen einzigen moralischen Standpunkt? Oder gibt es nicht nahezu so viele Standpunkte wie Beurteiler? Bildhaft gesprochen hieße das: Es gibt verschiedene Beurteilungsperspektiven, aber es gibt keine gemeinsame Super-Perspektive, aus der alle

Wertesysteme oder Situationen beurteilt werden können. Aus dieser Annahme eines radikalen Perspektivismus folgt, daß wir strenggenommen andere Gruppen oder Situationen gar nicht beurteilen können. Der Versuch zur Fremdbeurteilung ist also nicht etwa unmoralisch, sondern illusorisch. Es gibt keinen übergeordneten Maßstab, kein übergeordnetes Verfahren zur Beilegung aller moralischen Uneinigkeiten.

Dieser Relativismus entpuppt sich als ungefährlich, wenn er sich als These der Bereichsabhängigkeit umformulieren läßt: So eignet sich etwa das Prinzip der Achtung vor Personen zwar nicht für die Beurteilung der Behandlung von nicht-personalen Wesen, doch es eignet sich zur Anwendung auf Personen; das Prinzip des Mitleids läßt sich offensichtlich nicht anwenden auf Wesen, die nicht leidensfähig sind, doch es erstreckt sich auf den großen Bereich aller leidensfähigen Wesen; das Verfahren der freiwilligen Zustimmung läßt sich nicht anwenden auf nicht-zustimmungsfähige Wesen, doch es eignet sich zur Formulierung von Prinzipien, an die sich alle zustimmungsfähigen Wesen halten müssen, und diese Prinzipien können sich auch auf Handlungen erstrecken, die Nicht-Personen oder sogar nicht-leidensfähige Wesen betreffen.

Allerdings setzt der „Bereichs-Relativismus“ gemeinsame methodologische Normen voraus, welche den Übergang und Vergleich zwischen verschiedenen Bereichen erlauben. Wiederum handelt es sich primär um einen ungefährlichen Relativismus, wenn wir festhalten, daß es keine Erkenntnis ohne Methode und daß es einige universelle methodische Regeln gibt. Gegen eine scharfe Gegenüberstellung von „Absolutismus“ und „Relativismus“ spricht die Tatsache, daß es selbst in den strengsten Wissenschaften kein voraussetzungsloses Denken gibt. So ist z. B. der Vorzug, den man einfacheren oder umfassenderen Erklärungen gibt, eine Wertung, wenn auch nicht eine moralische Wertung im engeren Sinne. Ist es nicht anmaßend, wenn Philosophie strenger sein will als die strengste Wissenschaft? Sind daher Ideale der völligen Voraussetzungslosigkeit nicht suspekt?

In diesem Sinne sind nicht nur ethische Urteile, sondern auch wissenschaftliche Theorien relativ, d. h. abhängig von Wertungen, die sich ihrerseits nicht aus Aufzählungen von Tatsachen ableiten oder mittels Beobachtung und Experiment erhärten lassen. Gleichwohl erhalten Wertungen nur durch ihre Integration in

einen größeren Zusammenhang Plausibilität und Stabilität. Die Relativität von Wertungen ist nicht so fatal, wie man zunächst meinen könnte. Versteht man unter der Relativität aller Erkenntnisansprüche lediglich ihre Abhängigkeit von anderen Meinungen und Einstellungen, so folgt daraus ein gemäßigter Relativismus. Der gemäßigte Begründungsrelativismus besagt:

1. Wir haben keinen Zugang zu sog. Wahrheiten, Fakten und Erkenntnissen unabhängig von bereits getroffenen Annahmen und Entscheidungen.

Sofern nun meine (oder unsere) bereits getroffenen Annahmen und Entscheidungen nicht die einzig möglichen oder einzig richtigen sind, ist meine (oder unsere) Moral nicht die einzig mögliche oder vielleicht auch nicht die einzig richtige Moral. Für den Begründungsrelativisten gibt es m. a. W. keine zwingenden Gründe zur Annahme einer einzigen richtigen Moral (vgl. Harman 1985; Wong 1991).

Der gemäßigte Begründungsrelativismus insistiert nicht unbedingt auf einer tiefgehenden Disanalogie zwischen Wertungen und Wissenschaft. Vielmehr geht es um einen Relativismus, den wir für beide Kontexte mit gleichem Recht vertreten können. Wissenschaft und Ethik sind voraussetzungsreich, und zwar derart, daß Voraussetzungen nicht alle expliziert und unabhängig von anderen Voraussetzungen begründet werden können.

Vielleicht wird dieser gemäßigte Begründungsrelativismus noch deutlicher, wenn wir ihn in der Sprache der Bestätigung von Theorien formulieren. Das vermeintlich spezifische Problem mit Werturteilen entsteht nur dann, wenn diese (etwa zum Zweck der Analyse) aus ihrem Kontext isoliert werden. Doch gewöhnlich werden Werturteile so wenig wie andere Urteile in völliger Isolation verstanden und begründet. Der gemäßigte Relativismus erinnert lediglich an die wesentliche Kontextualität aller Bestätigungen von Einstellungen und Meinungen. Deshalb können wir sagen:

2. Einstellungen und Meinungen werden niemals in völliger Isolation von anderen Einstellungen und/oder Meinungen bestätigt oder verworfen.

Es gibt also keine sich-selbst-stützenden oder selbstevidenten Wahrheiten, die sich dadurch auszeichneten, daß ihre Verneinung notwendig falsch, ihre Bezweiflung unmöglich oder der Glaube

an sie unkorrigierbar wäre (vgl. Wolf 1993). Anstatt die Kluft zwischen isolierten Werturteilen und wissenschaftlichen Aussagen zu übertreiben, wie das der Emotivismus von Charles Stevenson (vgl. V. 2) tut, sollten vielmehr die Ähnlichkeiten von Rechtfertigungsverfahren hervorgehoben werden.

Mehr Schwierigkeiten bereitet dagegen der Relativismus, der unauflösbare Konflikte zwischen bereichsspezifischen Prinzipien oder Verfahren statuiert. Er geht über einen Pluralismus hinaus und verteidigt nicht nur die Vielfalt, sondern die Unversöhnlichkeit diverser Positionen. So scheint es etwa zwischen dem Standpunkt der Loyalität und jenem der Unparteilichkeit einen unversöhnlichen Konflikt zu geben (vgl. Nagel 1991; Fletcher 1993). Dieser antagonistische Standpunkt-Dualismus führt zu einem besonders hartnäckigen Begründungsrelativismus. Vom Standpunkt der Loyalität aus gesehen erweist sich eine rigorose Haltung der Unparteilichkeit als destruktiv für tiefere Beziehungen, die auf Vertrauen und gegenseitiger Begünstigung beruhen. Aus der Sicht der Unparteilichkeit dagegen erweisen sich manche Loyalitätsbindungen entweder als moralisch neutral oder sogar als Quelle von Korruption und Diskrimination. Konfliktreich könnte sich auch das Verhältnis von Zustimmungsprinzip und Mitleid erweisen: Akzeptieren etwa zustimmungsfähige Personen Prinzipien, welche drakonische Strafen für einige Verbrechen oder die Aussetzung unehelicher oder schwerbehinderter Säuglinge erlauben, so verstoßen diese Praktiken gegen das Mitgefühl mit leidensfähigen Wesen; werden dagegen einige Gewaltverbrecher aus Mitleid begnadigt, so verletzen wir damit das Prinzip der Achtung vor den Opfern der Gewaltverbrechen.

Der Begründungsrelativismus vermittelt das Bild einer vielfältigen und spannungsreichen Sphäre von Werten und Normen. Kein übergeordnetes Prinzip, keine definitive Rangordnung von Prinzipien kann diese Komplexität ohne tragische Verluste reduzieren. Allerdings ist zu hoffen, daß tragische Konflikte nicht häufig auftreten oder jedenfalls nicht den Normalfall in einer geordneten und friedlichen Gesellschaft ausmachen. Der Begründungsrelativismus braucht die Zahl und Tragweite von tragischen Konflikten nicht unnötig zu dramatisieren. Doch er richtet sich gegen jene, welche die Möglichkeit und das Vorkommen tragischer Konflikte grundsätzlich leugnen.

Eine mögliche Auflösung dieses relativistischen Standpunkt-

Dualismus besteht darin, daß man den persönlichen Standpunkt als nichtmoralischen klassifiziert, während der unparteiliche Standpunkt als der moralische definiert wird. Damit scheidet der persönliche Standpunkt als moralischer Konkurrent aus. Damit wird unterstrichen, daß es neben und unabhängig von der Moral persönliche Projekte und Wünsche gibt, die zwar faktisch mit moralischen Ansprüchen konkurrieren können, ohne jedoch unauflösbare moralische Probleme zu produzieren. Selbst wenn man bezweifelt, ob sittliche Forderungen nicht-moralische immer übertrumpfen, kann man doch sagen, daß eine Person, die für einmal ihren Neigungen nachgibt oder ihre Projekte verfolgt und dabei eine moralische Forderung verletzt, sich keineswegs in einen unlösbaren moralischen Konflikt verwickelt. Vielmehr gibt sie gelegentlich ihren außermoralischen (nicht notwendigerweise unmoralischen) Plänen den Vorzug – die Moral nimmt nicht ihr ganzes Leben in Beschlag. Damit wird deutlich, daß man zwar die Moral und ihre überpersönliche Perspektive kennen und generell schätzen kann, ohne daß man deshalb bereit wäre, eine vollständige Moralisierung des Lebens – Arnold Gehlen nennt es „Hypermoral“ – zu akzeptieren.

Allerdings hat diese Auflösung einen Nachteil: Sie beruht auf einer willkürlichen Definition des moralischen Standpunktes. Warum sollte der persönliche Standpunkt, insbesondere wenn er zwischenmenschliche Bindungen ernst nimmt, kein genuin moralischer Standpunkt sein? Wird damit nicht die Streitfrage, ob es mehrere moralische Standpunkte gibt, von denen einer der persönliche Standpunkt sei, durch eine Definitionssperre beantwortet?

Eine weniger willkürliche Auflösung besteht darin, daß man versucht, den persönlichen Standpunkt (mit besonderer Betonung der Loyalitätsideale) teilweise in den unparteilichen zu integrieren. Daß sich manche Werte und Normen wie etwa die Verbindlichkeit von Versprechen und Verträgen, aber auch jene von freundschaftlichen Beziehungen ins Konzept eines unparteilichen Standpunktes der Moral integrieren lassen, ließe sich folgendermaßen zeigen: Menschen sind von ihren Gefühlen und Kenntnissen her besonders fähig, jene zu schützen und zu fördern, zu denen sie familiäre oder freundschaftliche Beziehungen haben. Dabei handelt es sich um psychologische Gegebenheiten, die keine Ethik außer acht lassen darf. Es wäre daher unrealistisch und

kontraproduktiv zu erwarten, daß Menschen im Alltag häufig unparteilich motiviert wären. Jede Moral muß die Menschen (bis zu einem gewissen Grade) so nehmen, wie sie sind (und allenfalls werden können). Es ist höchst unwahrscheinlich, daß sich die meisten Menschen heute oder künftig unparteilich motivieren lassen. In Moral, Recht und Politik gibt es zwar Korrektive gewisser Folgen der alltäglichen Parteilichkeit, doch es gibt kein Rezept zur Veränderung der menschlichen Natur.

Schwerer wiegt die Tatsache, daß die Fähigkeit zu persönlichen Bindungen selber eine genuine Quelle moralischer Inspiration ist: Treue, Dankbarkeit und Bereitschaft zum Verzeihen sind Tugenden, die sich in freundschaftlichen und familiären Beziehungen bewähren und entwickeln lassen. Diese Tugenden wirken zurück auf die Qualität des menschlichen Zusammenlebens; sie sind vom unparteilichen Standpunkt aus betrachtet wünschenswert und können auf größere Bereiche (etwa Loyalität mit Nachbarn) ausgeweitet werden.

Auch wenn sich Ideale der elterlichen Zuneigung oder der ehelichen Treue nicht aus dem Ideal der Unparteilichkeit ableiten lassen, so gibt es doch 1. unparteiliche Gründe, solche Ideale und die entsprechende Motivation zu schätzen und 2. gibt es unparteiliche Gründe, gewisse Exzesse bei der Befolgung dieser Ideale – blinde Loyalität oder blinde Treue – zu korrigieren und zu mäßigen. Zu den unparteilichen Gründen für eine Wertschätzung persönlicher Bindungen gehört z.B. die Möglichkeit, die Qualität menschlicher Beziehungen abzustufen und zu vertiefen. Wenn Menschen ein Interesse an der Abstufung und Vertiefung von Beziehungen haben, dann muß ein unparteilicher Beobachter diesen Wünschen Rechnung tragen. Man könnte hinzufügen, daß es sich dabei für die meisten Menschen nicht um triviale Wünsche handelt, sondern um die Erfüllung von Wertvorstellungen, die überhaupt erst ein sinnvolles oder lohnendes Leben möglich machen. Führt die Realisierung solcher Wünsche jedoch zur Fremdschädigung in Form von Korruption oder Fremdenhaß, dann bedürfen sie der Korrektur und Kompensation. Selbst wenn man die moralische Berechtigung der persönlichen Sicht der Dinge zugesteht, darf man sie keineswegs als selbstevidente Forderungen und Ideale stehen lassen oder verabsolutieren.

Die Integration von persönlichen Verpflichtungen in eine Moral der Unparteilichkeit setzt allerdings voraus, daß Unparteilich-

keit nicht als Forderung verstanden wird, Rücksichten auf besondere Personen und Verhältnisse nie als moralische Gründe oder Motive anzuerkennen. Diese extreme Form von Unparteilichkeitsdenken wurde in der Geschichte der Ethik nur selten vertreten (vgl. Godwin 1793, Buch II, Kap. 2; Rachels 1989). Vielmehr kann Unparteilichkeit nur soviel heißen, daß wir keine Regeln oder Motive als moralisch begründet anerkennen müssen, deren verbreitete Annahme oder Befolgung (oder deren blinde Befolgung) einer unparteilichen Erwägung der Interessen und Rechte aller zuwiderlaufen. So bleibt es zumindest eine offene Frage, ob Motive oder Regeln der Bevorzugung von Freunden oder Verwandten sowie Gefühle der Dankbarkeit und Treue, allgemein verbreitet und im Charakter verankert, diese Funktion erfüllen können oder nicht.

Abschließend wollen wir an einem Beispiel veranschaulichen, wie sich unparteiliche und persönliche Sicht teilweise versöhnen lassen. Forderungen der Dankbarkeit setzen eine partikuläre (wenn auch nicht notwendig persönliche) Beziehung voraus. Sie lassen sich auf bisher unbekannte Wohltäter, vielleicht sogar auf unpersönliche Einrichtungen übertragen, sofern z. B. die Satzungen einer Stiftung oder eines Gesetzes wohlwollende Absichten zum Ausdruck bringen. Dankbarkeitsverhältnisse sind nicht zu verwechseln mit einer Strategie der Vergeltung („tit for tat“) (vgl. McConnell 1993, 64 und 157) und bilden eine eigenständige, von vertraglichen oder promissorischen Verpflichtungen unabhängige Kategorie moralischer Verbindlichkeit. Sie entsprechen der persönlichen Perspektive, obwohl sie nicht notwendig freundschaftliche Bindungen voraussetzen. Dankbarkeit kann zwar sehr weit gehen, etwa wenn wir jemandem das Leben verdanken, wenn uns eine Person absichtlich und vielleicht mit hohem Einsatz geholfen hat, und wenn sie dabei nicht primär einen Tauschhandel im Auge hatte, sondern einfach helfen wollte.

Ich fühle mich einem Freund gegenüber zu Dank verpflichtet. Ob es sich überhaupt um eine Pflicht der Dankbarkeit oder um eine natürliche Tugend handelt, wie David Hume meinte, bleibe dahingestellt. Kann die Verbindlichkeit der Dankbarkeit so weit gehen, daß wir für jemanden morden oder gar unser eigenes Leben lassen müssen? Diese Fragen verweisen darauf, daß Forderungen der Dankbarkeit, wenn sie überhaupt Pflichten sind, nicht absolute, sondern, wie David Ross meint, *prima-facie*-Pflichten

sind, die von anderen moralischen Erwägungen begrenzt werden – Erwägungen, die selber nicht aus Dankbarkeit allein ableitbar sind und unter Umständen einen unparteilichen Standpunkt voraussetzen. Unparteilich betrachtet haben Verbindlichkeiten der Dankbarkeit neben solchen des Vertrags zwar eine wichtige Bedeutung, weil sie zu Hilfeleistungen ermutigen oder zur Vertiefung persönlicher Beziehungen beitragen und weil uns z. B. undankbare Freunde schwer enttäuschen. Wir haben ein Interesse an Beziehungen, welche über Zweckbündnisse hinausgehen, doch dieses Interesse findet seine moralische Grenze am Verbot, elementare Interessen oder Rechte anderer zu verletzen. Wer von anderen verlangt, aus Dankbarkeit oder Freundschaft zu morden oder sein Leben zu lassen, gleicht dem Ausbeuter, der bestimmte Abhängigkeiten oder Schwächen anderer vorsätzlich zu seinem Vorteil nutzt. Insofern lassen sich also Forderungen der Dankbarkeit in ein System unparteilicher Normen integrieren, indem sie als prima facie gültige Pflichten angesehen werden, die nur solange Geltung haben, als sie z. B. nicht Dritte in ihren Grundrechten schädigen. Pflichten der Dankbarkeit oder Freundschaft schulden wir nicht allen, aber daß wir spezielle Loyalitäten haben und pflegen, liegt bis zu einem gewissen Grad in der Richtung, welche eine unparteiliche Berücksichtigung aller Interessen und Rechte vorschreibt.

In dieser Weise läßt sich gegen einen moralischen Relativismus argumentieren, der eine Verdoppelung der moralischen Standpunkte postuliert; der persönliche Standpunkt kann als genuin moralische Quelle der Motivation zumindest teilweise in die Moral der Unparteilichkeit integriert werden. Ein Begründungsrelativist könnte diesen Harmonisierungsversuch jedoch anfechten und auf der Existenz von unauflösbaren moralischen Konflikten bestehen. Tatsache ist, daß Menschen Ansprüche verschiedener Situationen und Personen zuweilen als dilemmatisch erleben und daß, wie der Begründungsrelativist geltend machen könnte, solche Gefühle der unvermeidbaren „moralischen Kosten“ nicht ignoriert werden sollten.

C. Konzeptueller Relativismus

Der konzeptuelle Relativismus geht davon aus, daß es verschiedene Lebensbereiche gibt, denen verschiedene Sprachspiele entsprechen. Verstehen läßt sich ein spezifisches Sprachspiel nur vor dem Hintergrund einer speziellen Lebensform. So ist z. B. die alltägliche Sprache der Verständigung an alltägliche Praktiken gebunden, in denen wir ein bestimmtes Vokabular lernen. Die Sprache der christlichen Religion etwa ist in der kirchlichen Praxis bzw. in der gemeinschaftlichen Aneignung biblischer Texte verankert und läßt sich nicht ohne gravierenden Bedeutungsverlust von diesem Hintergrund trennen. Ähnlich verhält es sich mit der Moral: Es hat sich in Gesellschaften ein genuin moralisches Sprachspiel herausgebildet, das sich nicht ohne Bedeutungsverlust in die Sprache der Beschreibung oder Erklärung der Welt übersetzen läßt.

Der konzeptuelle Relativismus geht nun noch einen Schritt weiter, indem er annimmt, daß es mehrere inkommensurable Sprachspiele gibt, die unabhängig, nicht ineinander übersetzbare Moralen bilden. Wichtig ist hier – im Unterschied zum normativ-ethischen Relativismus – der Akzent auf der Unmöglichkeit von Vergleichen. Der konzeptuelle Relativismus behandelt Moralen wie geschlossene Systeme, die sich nirgends überschneiden und nicht einmal bezüglich ihrer Auffassungen von Rationalität verwandt sind. Hier liegt jedoch die Achillesverse dieser Spielart des Relativismus: Moralen prallen aufeinander wie kompakte Weltanschauungen; jede folgt ihrer „Logik“ (zur Kritik vgl. Atfield 1975).

Gegen die Unvergleichbarkeitsthese könnte man geltend machen, daß es doch zumindest einen gemeinsamen Begriff von menschlichem Wohl oder Gedeihen gebe, der Vergleiche zwischen verschiedenen Moralsystemen erlaubt. Die Behauptung, es gebe überhaupt keine Überschneidungen zwischen fremden Moralsystemen, ist zumindest unplausibel. Werden nicht beispielsweise die Exzesse oder Lücken einer Tugendethik oft durch Nutzenüberlegungen ergänzt? Wird die Abstraktheit von Vertragstheorien nicht durch intuitive Verfahren überbrückt? Verlangen Ethiken der Achtung vor der Autonomie anderer nicht der Ergänzung durch Erwägungen des Mitleides und umgekehrt? Die Isolation von geschlossenen Moralen der Tugend, des Respekts, des (idealen) Vertrags und der Nutzensummierung ist pro-

blematisch. Der konzeptuelle Relativismus gerät angesichts der zahlreichen Kombinationen von verschiedenen Moraltraditionen in mehr oder weniger kohärenten Systemen der Moral in den Verdacht der Übertreibung. Wird nicht das Vergleichen, Übersetzen und Vermitteln zwischen verschiedenen „Sprachen“ oder „Traditionen“ der Moral längst praktiziert?

Neuerdings hat Robert L. Arrington eine andere Variante des konzeptuellen Relativismus entwickelt (vgl. Arrington 1989, Kap. 6). Er lehnt v. a. die Vorstellung einer Vielfalt von Moralen ab. Der konzeptuelle Relativismus bringt nach ihm vielmehr zum Ausdruck, daß wir in unseren moralischen Begriffen gefangen sind. Unsere Konzeption von Moral ergibt sich aus unseren Basisregeln, die er in Anlehnung an Wittgenstein als Regeln der moralischen Grammatik bezeichnet. Dazu gehören mehrere Selbstverständlichkeiten, die wir nur selten äußern, welche aber festlegen, was wir überhaupt als moralische Gründe, Evidenzen und Dimensionen anerkennen. Solche Trivialitäten wie „Lügen, Schmerzen zufügen oder Versprechen brechen sind moralisch falsch“ fungieren als konstituierende Regeln einer moralischen Lebensweise – sie sind einer weiteren Begründung weder fähig noch bedürftig. Sie haben eine Art von Notwendigkeit, sie sind „nicht-kontingent“, weil sie nicht Gründe oder Evidenzen voraussetzen, sondern überhaupt erst definieren, was als moralische Gründe oder Evidenzen zählt. Sie sind so gewiß, daß wir nicht an ihnen zweifeln können, aber sie sind weder falsch noch wahr, weder objektiv noch subjektiv (258).

Stark abweichende Normensysteme – etwa eine brutale Herrenmoral – können wir gar nicht als ernsthaft konkurrierende ‚Moral‘ anerkennen oder verstehen. Wir halten es weder für möglich noch für nötig, gegen Anhänger einer solchen Pseudomoral moralisch zu argumentieren, da sich diese außerhalb des moralischen Sprachspiels bewegen. Innerhalb desselben gibt es Gewißheiten – die genannten Trivialitäten –, aber auch eine Reihe von Ungewißheiten (über die Anwendung auf Einzelfälle, die Lösung von moralischen Konflikten). Moralintern gibt es echte Uneinigkeiten, moralextern (etwa im Disput mit einem fanatischen Rassisten) gibt es gar keine eigentliche Uneinigkeit, sondern nur Ablehnung oder Feindseligkeiten (254, 260).

Die Grundregeln der moralischen Grammatik eröffnen gleichsam den moralischen Spielraum: Sie umreißen, was überhaupt in-

haltliche moralische Prinzipien und Ziele sein können. Diese Ziele können nicht von außen auferlegt werden. Die moralische Sprache ist eingebettet in eine völlig autonome moralische Lebensform. Der Relativismus manifestiert sich nicht in der internen Perspektive, sondern in der externen: Eine funktionale Außenbetrachtung der Moral ist unmöglich. Die Frage „Warum moralisch sein?“ erübrigt sich. Moral hat ihre Ziele in sich selber; sie werden durch die Regeln der moralischen Grammatik fixiert.

Diese Position wirft mehrere Fragen auf. Wie können aus Regeln, die nicht wahrheitsfähig sind, wahrheitsfähige Urteile logisch abgeleitet werden? Warum sollten Bedeutungsregeln jeglicher Kritik entzogen sein? Voraussetzungen, die weder einer Begründung fähig noch bedürftig sind, scheinen über jede Kritik erhaben. Arrington sieht selber, daß diese Basisregeln einem historischen Wandel unterliegen können. So hat man in der bürgerlichen Epoche nach und nach auf den moralischen Ehrenkodex des Adels verzichtet, man hat einfach aufgehört, diesen Teil des moralischen Vokabulars zu gebrauchen und danach zu leben (vgl. Ossowska 1972).

Der Ausschluß jeder funktionalen Außenbetrachtung der Moral scheint dogmatisch. Zwar hat Arrington recht, wenn er darauf insistiert, daß der Inhalt der Moral und das Selbstverständnis moralischer Akteure nicht vollständig determiniert wird durch die Überzeugung, Moral diene etwa der Milderung sozialer Konflikte. Das Lügenverbot z. B. hat, ähnlich wie die Tugend der Tapferkeit, eine symbolische Bedeutung für unser Selbstbild. Wir möchten nicht die Art von Menschen sein, die sich durch Lügen und Feigheit Vorteile verschafft. Diese symbolische Bedeutung entzieht sich einer rein funktionalen Außenbetrachtung, welche das Lügenverbot als Mittel zur sozialen Vertrauensbildung oder Tapferkeit als Mittel zur Wehrhaftigkeit deutet. Doch einerseits braucht eine funktionale Theorie der Moral das moralische Selbstbewußtsein weder vollständig noch adäquat zu erklären. Vielmehr beschränkt sie sich auf die Beantwortung der Frage, warum es für eine Gesellschaft vorteilhaft ist, eine solche Moral zu haben. Andererseits sind wir als moralisch Urteilende und Handelnde nicht Gefangene unserer moralischen Begriffe. Wir können uns z. B. aus moralischen Rücksichten dafür entscheiden, gewisse überlieferte Begriffe der Moral nicht mehr zu gebrauchen und damit eine Reform der Moral einleiten oder unterstützen.

Denken wir etwa an die Unterdrückung traditioneller Blutrache. Weder geht es hier einfach um die (grundlose) Bekämpfung unverständlicher Sitten noch um die Absicht, anderen unsere persönlichen Wertschätzungen aufzudrängen. Was uns bei einer solchen Reform leitet, ist die Idee dessen, was moralisch richtig, und nicht, was für uns moralisch richtig ist.

Arringtons konzeptueller Relativismus behandelt die Bindung an unsere moralischen Grundbegriffe als ein unkorrigierbares Verhängnis. Er setzt sich über die relativ klare Unterscheidung zwischen Bewertung und Beschreibung hinweg (48–51, 65 ff.) und operiert mit recht vagen Unterscheidungen wie kontingenten und nicht-kontingenten, grammatischen und substantiellen Moralregeln, moralexternen und moralinternen Zielen. Obwohl der Begriffsrelativismus als eine rein metaethische These deklariert wird, befürwortet der Begriffsrelativist schließlich ein absolutes und – wie er meint – unvermeidbares Engagement für die eigene Lebensweise (263).

Es ist bisher nicht zwingend dargelegt worden, warum es zwischen der Moral und anderen Wertbereichen keine Verbindung geben soll. Arrington behauptet zwar die völlige Isolation der Moral, doch er tut es mit Hilfe angreifbarer Zusatzannahmen. Er schwimmt bewußt gegen den Strom einer langen Tradition der Moralphilosophie, welche die innere Verwandtschaft von Klugheit und Moral betont. Bis heute operieren Moralphilosophen mit der Analogie zwischen rationaler und sittlicher Entscheidung. Eine markante Gegenposition zum Begründungsrelativismus beharrt darauf, daß Moral ein Element unserer praktischen Vernunft ist. Der Name von Immanuel Kant steht für ein besonders markantes Projekt der Verankerung der Moral in der Vernunft.

2. *Kants strenge Begründung*

Kant nimmt den notwendigen, nicht-empirischen Charakter moralischer Normen ernst und sucht nach einer nicht-empirischen Begründung der Ethik. Sein Ansatz ist gleichsam das leuchtende Beispiel des Versuchs einer Überwindung verschiedener Formen des Relativismus mittels einer strengen Begründung. Daher sollen an dieser Stelle einige Vorzüge und Probleme von Kants Konzeption behandelt werden.

Kant geht in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) vom Alltagsverständnis des kategorischen Imperativs aus: Sittliche Pflichten gelten unabhängig von den Wünschen einer Person. Nach Kant ist das einzige an sich Gute der gute Wille, während alle anderen Gaben oder Fähigkeiten nur bedingt gut sind. Für Kant steht also die Personenbewertung im Zentrum. Handlungen sind nur insofern gut, als sie aus sittlichen Maximen folgen, die sich jemand zu eigen gemacht hat.

Daraus könnte man schließen, daß Kant zu einer Tugendethik tendiert. Zwar distanziert sich Kant von eudaimonistischen Tugendethiken, doch er scheint eine Haltungsethik gegen eine Folgenethik auszuspielen. Zeitgenössische Entwürfe zur Tugendethik werden zwar häufig im Widerspruch zu Kant (und zum Utilitarismus) entwickelt. Die tugendethische Deutung Kants ist daher nicht unproblematisch. Aber der gute Wille läßt sich als gute Disposition des Charakters deuten, welche moralisch angemessene Emotionen, Einstellungen und Handlungen formt. Nur muß man dabei darauf achten, daß der gute Charakter nach Kant niemals den Charakter einer Routine haben kann und daß er sich in der empirischen Wirklichkeit auch nie eindeutig manifestiert. Nach Kant entzieht sich nämlich der gute Wille nicht nur der Festlegung auf einen mechanischen Automatismus, sondern auch einer sicheren Beurteilung. Der Akzent von Kants Ethik liegt daher nicht primär auf der Charakterbildung, sondern auf der Formulierung eines Kriteriums oder eines Prüfverfahrens für moralische Urteile. Kant sucht im kategorischen Imperativ ein Kriterium oder Testverfahren zur Unterscheidung richtiger und falscher Handlungen.

Auch in einem anderen Sinne weicht Kant zumindest von der antiken Tugendethik ab. Entscheidend ist für ihn nicht das Glück oder die Erfüllung, die Selbstentfaltung oder das Aufblühen des Akteurs, denn 1. ist Glück nach Kant ein Begriff der Einbildungskraft, der sich nicht hinreichend präzisieren läßt und 2. sind Handlungsfolgen schwer voraussehbar und schwer kontrollierbar. Wichtig ist also nicht, was (mehr oder weniger zufällig) aus unseren Anstrengungen entsteht, nicht die resultierenden Weltzustände, sondern die Willenszustände von Wesen, die fest entschlossen sind, alles zu tun, um ihre Maximen (auch unter schwersten Bedingungen und bei stärkster Abneigung) zu realisieren.

Kants Prinzipienethik ist oft grob mißverstanden worden. So

hat sich z.B. Adolf Eichmann auf Kant berufen, weil er nicht seinem Gefühl folgte, sondern dem, was er für seine Pflicht hielt. Doch nach Kant ist die Unterdrückung von Gefühlen zugunsten von Prinzipien nicht wesentlich und schon gar nicht hinreichend für den sittlichen Wert einer Handlung. Er ist kein Anhänger eines Pflichtfetischismus. Für ihn sind es nicht beliebige Maximen (z.B. Eichmanns Maxime, stets dem Führer zu gehorchen), die sich als sittliche Maximen qualifizieren. Vielmehr sind es Maximen, die unserer Vernunftnatur entsprechen, deren Anerkennung ohne internen Widerspruch verallgemeinerbar ist und die Personen nicht nur als Mittel, sondern auch als Zwecke oder Eigenwerte respektieren. Kant bedient sich der Metaphorik einer moralischen Gesetzgebung und glaubt, daß uns diese nicht von außen aufgezwungen werde (Heteronomie), sondern daß wir, als vernünftige Wesen, das moralische Gesetz uns selber auferlegten. Ein vernünftig einsehbares Gesetz gilt als sanftes Joch! (Vgl. Mt. 11, 30; Kant 1788, 151). Die Metaphorik der moralischen Selbstgesetzgebung steht für Kants Auszeichnung der Idee der Freiheit als Autonomie. Freiheit besteht nach Kant nämlich nicht einfach darin, das zu tun, was wir wünschen, sondern sie besteht vielmehr darin, das zu wollen, was unsere Abhängigkeit von Wünschen vermindert.

Nach Kant determinieren uns Wünsche, sie schränken uns als wahlfähige, freie Wesen ein. Um dem Ansturm variabler Wünsche zu entgehen, gibt es zwei Möglichkeiten: Wir können uns eine kluge Mäßigung auferlegen, unsere Präferenzen ordnen und Präferenzkonflikte in uns selber reduzieren. Dieser Weg mag uns wohl pflichtmäßigem Handeln näher bringen, aber er disponiert ebenso sehr zum kalkulierten Verbrechen.

„[...] das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.“ (Kant 1785, 394)

Kant gibt sich also mit der Ausbildung stabiler Wünsche bzw. einer intrapersonellen Widerspruchsfreiheit nicht zufrieden. Selbst pflichtmäßige Handlungen sind nicht notwendig Handlungen aus Pflicht. Der Begriff der Klugheit wird von Kant allerdings sehr eng gefaßt, nämlich als Rücksicht auf unser Wohl. Solange

uns nur Klugheit motiviert, können wir nach Kant zwar pflichtkonform bleiben, aber es fehlt uns die sittlich wertvolle Motivation.

Damit kommen wir zur zweiten Möglichkeit, die wir als Kants Kognitivismus moralischer Motive bezeichnen. Kants „aus Pflicht“ setzt einen Kognitivismus der moralischen Motive und damit die Idee voraus, daß uns reine Vernunftgründe zum Handeln bewegen können. Kant vertritt allerdings nur einen lokalen, auf moralische Motive begrenzten Kognitivismus und hält daran fest, daß wir zumindest als empirische Wesen von Neigungen determiniert werden. Im Unterschied zu David Hume (vgl. Smith 1994, Kap. 4 und Snare 1991, Kap. 4 und 5) vertritt Dancy (vgl. Dancy 1993) einen globalen Kognitivismus der Motive, demgemäß nicht nur wie bei Kant alle moralischen Gründe, sondern alle Überzeugungen allein aufgrund ihres kognitiven Vorstellungsgehaltes und ohne flankierende Wünsche hinreichende Handlungsursachen sein können, im Gegensatz zu Humes Modell, demgemäß Überzeugungen auf Wünsche oder Interessen angewiesen sind. Gefühle (vgl. Oakley 1992, Kap. 3) sind für Kant moralisch irrelevant, sieht man einmal ab von der Sonderstellung eines Gefühls der Achtung vor dem Gesetz. Er ist der Ansicht, daß wir, um sittlich zu handeln, keiner Wünsche oder Interessen bedürfen, sondern daß ethische Überzeugungen zugleich Handlungsgründe und hinreichende Handlungsmotive sein können. In der zeitgenössischen Diskussion spricht man auch von ethischem Internalismus der Motive (vgl. Falk 1947/8, in Falk 1986, 33; Frankena 1958; Brink 1989, Kap. 3; „Externalism and Internalism“ 1992). David Falk faßt diese Position mit der These zusammen: „Gründe sind Kräfte.“ (Falk 1986, 97) Es ist das, was moralische Erkenntnis repräsentiert bzw. das in der Form der Gesetzmäßigkeit Vorge stellte, was – ohne Zutat von Wünschen, Interessen oder Leidenschaften – zum Handeln antreiben kann. Der kategorische Imperativ gebietet kategorisch, d. h. unabhängig von inhaltlichen Wünschen oder Zwecken (vgl. Wiggins 1991), und der gute Wille wird „durch das Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht“ (Kant 1785, 400). Der bloße Gedanke, daß ich ohne Widerspruch im Denken oder im Wollen meine Maxime (mein Handlungsprinzip) zum allgemeinen Gesetz machen kann, ist bereits ein hinreichender Anreiz zum Handeln. Interesse oder Wünsche sind keine notwendi-

gen Motoren, vielmehr stören sie die „Reinheit“ der moralischen Motivation und damit des unbedingten Wertes einer Person.

Kant begnügt sich also nicht mit einer „dünnen Rationalität“, die sich auf die Ausbildung einer widerspruchsfreien Präferenzordnung beschränkt. Vielmehr fordert er eine praktische Vernunft, die nicht etwas so strenges wie deduktive Logik ist, sondern etwas Substantielles und Bestreitbares – gleichsam der Zement des interpretierten Universums von bewußten Wesen (so Wiggins 1991, 102). Ausübung von praktischer Vernunft bedeutet Erfüllung unseres wahren Zweckes oder unserer wahren Bestimmung als Vernunftwesen, so daß vernünftige Wahl, Verwirklichung oder Aktivierung unseres Vernunftwesens und moralische Wahl deckungsgleich werden. In diesem vollen Sinne kann also niemand vernünftig sein, ohne zugleich moralisch zu sein. Das Sittliche ist das Vernünftige, und das Vernünftige ist das Sittliche. Unser Vernunftwesen garantiert eine Unabhängigkeit von Fremdbestimmungen aller Art. Nur wenn wir in absoluter Spontaneität eine neue Kausalordnung beginnen, sind wir zugleich wahrhaft frei, vernünftig und moralisch. Ob diese Austauschbarkeit von Vernunft, Freiheit und Sittlichkeit eine verderbliche Zirkularität (vgl. Kant 1785, 450) involviert, soll hier nicht weiter untersucht werden.

Vernunftwahl als „reine Tätigkeit“ (Kant 1785, 451) ohne Fremdbestimmung hat etwas Mitreißendes und Erhebendes, weil sie die radikalste Form von Freiheit darstellt; zugleich ist diese Form von Freiheit und der mit ihr verbundene Enthusiasmus zutiefst unverständlich. Warum sollten wir uns für Akausalität begeistern? Was heißt es, punktuell über der Kausalordnung zu stehen? Ist etwa die Tatsache der Verursachung unserer Handlungen vergleichbar mit einem permanenten Stoß in den Rücken, der uns in eine Richtung zwingt, die wir gar nicht wollen? Oder verwechselt Kant den Zusammenhang von Ursache und Wirkung mit jenem von Zwingherr und Untertan?

Die problematische Seite von Kants Lehre läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen. So sind – entgegen Kants Überzeugung – Lüge oder Diebstahl eines Armen an einem Reichen anders zu bewerten, insbesondere wenn der Reiche sehr reich ist, und der Arme lügt oder stiehlt, um seine Familie vor Hunger und Unterernährung zu bewahren. Nach Kant liegt nun für den Armen ein besonders günstiger Anlaß zu edlen Motiven der (Selbst-)Über-

windung vor. Sein reiner guter Wille zeigt sich gerade darin, daß er allen Versuchungen widersteht und selbst in der Not das Eigentum anderer achtet. Der reine gute Wille glänzt dann am hellsten, wenn der Arme, in Respektierung der Eigentumsrechte anderer, auch der Reichen, des freiwilligen Hungertodes stirbt. Wie kann man diese absurden Schlußfolgerungen vermeiden?

Es lassen sich zwei Auswege denken. Entweder weicht man von Kants einseitiger Auszeichnung des guten Willens ab und bringt Folgenerwägungen ins Spiel. Nach einer originellen, aber heterodoxen Kantinterpretation (vgl. Herman 1993, Kap. 5 [What Happens to the Consequences?]). Vgl. auch O'Neill 1986, Kap. 4 und 5) muß Kant selber bei der Anwendung des kategorischen Imperativs Folgenerwägungen einführen, u.a. zur Bildung von intermediären Maximen, welche z.B. die Korrektur von mißglückten Versuchen regeln. Ja vielleicht läßt sich die Kantische Ethik (die nicht völlig identisch zu sein braucht mit Kants Ethik!) am besten konsequentialistisch begründen, nämlich als Versuch, die Achtung vor zwecksetzenden Vernunftwesen zu maximieren (vgl. Cummiskey 1996). Diese Kantdeutung räumt auf mit dem Klischee von Kant als dem reinen Gesinnungsethiker. Moralische Projekte brauchen gewöhnlich wiederholte Anläufe. Pech bei der Ausführung von Absichten sowie irrtümliche moralische Überzeugungen zwingen zu neuen Versuchen und Korrekturen. Dabei ist zu beachten, daß moralische Entscheidungen gewöhnlich keine punktuellen „one-shot-affairs“ sind, sondern uns gewöhnlich zu einer Fortsetzung der „moralischen Geschichte“ zwingen, die ohne Folgenüberlegungen gar nicht möglich wäre. Das Insistieren auf dem guten Willen ohne Rücksicht auf die Umstände seiner Verwirklichung kann z.B. auf eine Klassenmoral (vgl. Engels 1894, Kap. IX–XI) hinauslaufen. Die konsequentialistische Deutung der Anwendung von Kants kategorischem Imperativ vermag diese Bedenken abzuschwächen.

Oder – und das ist ein zweiter Ausweg – man macht deutlich, daß eine Kantische Ethik, vielleicht gegen den Wortlaut einiger Textstellen, aber doch im Geiste Kants, keinen heroischen Willen statuiert, dessen Wert lediglich in der Überwindung von Hindernissen besteht. Gewöhnlich reicht die Mitwirkung des Motivs der Achtung vor dem moralischen Gesetz, um moralisch zu sein. Wer also z.B. seine Freunde nicht betrügt und auch keine Neigung dazu hat, sondern zusätzlich aus Sympathie zu ihnen nicht

täuscht oder lügt, hat damit noch nicht an moralischem Wert verloren. Entscheidend für den sittlichen Wert einer Person ist zwar, daß sie ihre Pflicht auch aus Pflichtgefühl tut, doch andere begleitende Motive (wie z. B. die Zuneigung zu Freunden) verderben oder vergiften nicht den sittlichen Wert dieser Handlung. Dieses Zugeständnis kann man jedoch nur machen, wenn man ausdrücklich zugesteht (was Kant nicht tut), daß moralische Handlungen überdeterminiert sein können. Überdetermination liegt dann vor, wenn zwei oder mehrere voneinander unabhängige Motive sowohl zusammenwirkend als auch getrennt (in der Abwesenheit des anderen Motivs) wirkend zu den gleichen Handlungen führen (vgl. Benson 1979). Dies würde zu einer willkommenen Abschwächung des Reinheitsideals bezüglich der sittlichen Motivation führen: Die bloße Tatsache der Mitwirkung natürlicher Neigungen würde den sittlichen Wert von Handlungen aus Pflicht nicht mindern oder gar verderben.

Das wichtigste anti-relativistische Element in Kants Ethik ist seine Orientierung an Freiheit als Autonomie. Die Forderung, andere nicht nur als Mittel, sondern immer auch als Zwecke zu respektieren, scheint in die Ethik ein Element der Unersetzbarkeit von Individuen einzubringen, das nach einer geläufigen Meinung im Utilitarismus fehlt. So ist es nach Kant z. B. ausgeschlossen, jemanden in der Absicht zu strafen, andere abzuschrecken (vgl. Kant 1797, 331–337). Abschreckung darf, wenn überhaupt, nur ein sekundärer Strafzweck sein. Primäres Strafziel ist verhältnismäßige Vergeltung, welche die freie Entscheidung des Verbrechers völlig ernst nimmt und – paradox gesprochen – diesen gerade dadurch als Zweck respektiert, daß sie ihn nach seinem Verdienst bestraft. Die bloße Instrumentalisierung eines Verbrechers (oder gar eines Unschuldigen) zur Abschreckung anderer ist ein klarer Verstoß gegen Kants sog. Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs, die lautet:

„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.“ (Kant 1785, 429)

Zusammenfassend kann man sagen: Moralische Behandlung ist das Gegenteil von Instrumentalisierung, Mißbrauch oder Ausbeutung. Auf seiten des Akteurs ist Moral das Gegenteil von Fremdbestimmung, sei es durch andere, sei es durch Motive, Ziele

oder Werte, denen gegenüber wir uns nicht frei entscheiden können. Der Begründungsrelativist wird jedoch Kant entgegenhalten, daß er den Wert der Autonomie überschätzt und daß es ähnlich plausible Moralkonzeptionen gibt, die Autonomie weniger gewichten. Er kann überdies bezweifeln, ob Kants metaphysische Begründung in einer absoluten Freiheit allgemein nachvollziehbar oder zumutbar ist. Schließlich stellen sich bezüglich der Anwendung des kategorischen Imperativs Interpretationsstreitigkeiten ein, welche die Leistungsfähigkeit von Kants Ethik fragwürdig erscheinen lassen.