
Die wesentliche Frage

Wir können nun mit unserer Behandlung der Probleme und Auffassungen im Bereich der normativen Ethik beginnen. Und zwar wenden wir uns zunächst der Theorie der Verpflichtung zu, dann der Theorie des moralischen Wertes und schließlich der Theorie des außermoralischen Wertes. Die normative Theorie der Verpflichtung hat letztlich zum Anliegen, uns bei unseren Entscheidungen und Urteilen in konkreten Handlungssituationen zu leiten. Vor allem will sie uns für unser eigenes Handeln Richtschnur sein. Aber wir möchten nicht nur wissen, was wir im jeweiligen Fall, der vor uns liegt, tun sollen; wir möchten uns auch ein Urteil darüber bilden, was andere tun sollten, insbesondere wenn sie uns fragen, was wir oder sie hätten tun sollen, ob eine Handlung richtig oder falsch war usw. Wir sind im moralischen Bereich nicht nur Handelnde, wir sind auch Zuschauer, Ratgeber, Lehrer, Richter und Kritiker. In all diesen Funktionen stellen wir uns die Frage: Wie können wir entscheiden oder beurteilen, was für eine bestimmte Person (uns selbst oder einen anderen, eine Gruppe oder eine ganze Gesellschaft) moralisch richtig ist oder was in einer bestimmten Situation die Moral von ihr verlangt?

Die Wichtigkeit von Faktenkenntnis und begrifflicher Klarheit

Sehr häufig, wenn jemand sich im unklaren ist, was er selbst oder jemand anders in einer bestimmten Situation tun sollte, ist es nicht eigentlich ethische Belehrung, was er braucht, sondern einfach eine bessere Kenntnis der Fakten oder aber größere begriffliche Klarheit. Ohne Zweifel geht z. B. die Debatte über den Bau von Atom-bunkern weitgehend darauf zurück, dass wir uns über viele Aspekte des Problems

im Unklaren sind. In dieser wie in vielen anderen Fragen würden die meisten von uns kaum Zweifel haben, was zu tun ist, wenn wir nur mit allen relevanten Fakten vertraut wären. Außerdem rühren viele unserer Schwierigkeiten beim Festlegen von Richtlinien (etwa auf dem Gebiet der Erziehung) daher, dass wir von den Begriffen, die im Spiele sind (wie „Intelligenz“ und „Freiheit“), keine klare Vorstellung haben. Ich betone diesen Punkt, weil ich glaube, dass Moralphilosophen die Bedeutung von Faktenkenntnis und begrifflicher Klarheit für die Lösung moralischer und sozialer Probleme nicht genug unterstreichen können. Die beiden unausrottbaren Gewohnheitssünden in unserem ethischen Denken sind unsere Nonchalance im Umgang mit verschwommenen Begriffen und unsere selbstgefällige Unwissenheit – genau jene Sünden, bei deren Bekämpfung Sokrates vor über zweitausend Jahren den Tod fand.

Doch Sokrates' Diskussion im „Kriton“ zeigt, dass es oft auch ethische Anleitung ist, die wir nötig haben. Ein Sittenlehrer könnte sie dadurch zu geben versuchen, dass er eine lange Liste von spezifischen Situationen aufstellt, diese im Einzelnen beschreibt und uns dann sagt, was wir in jeder dieser Situationen tun sollen. Dieses Verfahren ist unter dem Namen Kasuistik bekannt und war im siebzehnten Jahrhundert allgemein üblich. Aber Philosophen können es nicht anwenden. Sie müssen sich, wie schon gesagt, darauf beschränken (was sie in der Vergangenheit auch getan haben), über das, was richtig oder pflichtgemäß ist, ziemlich allgemeine Theorien zu entwickeln. Wenn wir selbst eine solche Theorie der normativen Ethik ausarbeiten wollen, so ist die beste Methode hierfür, einige der wichtigsten vorhandenen Theorien kritisch zu prüfen.

Die herrschenden Normen als Verhaltensmaßstab

Da, wie wir sahen, Philosophieren über die Moral beginnt, wenn Menschen den herrschenden Verhaltenskodex nicht mehr zufriedenstellend finden, haben Moralphilosophen der Vorstellung, dass Maßstab unseres Verhaltens die Normen unserer jeweiligen Kultur sein müssen, stets kritisch gegenübergestanden. Gegen diese Vorstellung gibt es eine Anzahl von Einwänden, denen allerdings verschiedene Philosophen unterschiedliches Gewicht gegeben haben. Ein Einwand lautet, dass die tatsächlichen Normen einer Gesellschaft nie sehr präzise sind, stets Ausnahmen zulassen und miteinander in Konflikt geraten können. Zum Beispiel verbieten diese Normen zu lügen und zu töten, ohne diese Begriffe sehr klar zu definieren. Ja, sie erlauben oder entschuldigen sogar gewisse Arten von Lügen (Notlügen, Lügen aus Patriotismus) und gewisse Arten von Tötung (Todesstrafe, Krieg), ohne diese Aus-

nahmen jedoch sorgfältig in ihr System eingebaut zu haben. Weiter ist es möglich, dass zwei Normen in einer gegebenen Situation miteinander in Konflikt stehen. Um Sokrates' Beispiel aus Buch I von Platons „Staat“ zu nehmen: Was soll jemand tun, der das Versprechen abgegeben hat, einem anderen Waffen zurückzugeben, wenn dieser mit ihnen Schaden anrichten will? In derartigen Fällen besteht ein Widerspruch zwischen zwei Normen desselben Verhaltenskodex⁴, und häufig enthält dieser keine Regel höherer Ordnung, die einer der beiden Normen den Vorrang einräumt – eine Regel, wie sie Sokrates in der „Apologie“ heranzog.

Ein anderer Einwand lautet, die herrschenden Normen seien im allgemeinen von pedantischem, negativem und konservativem Zuschnitt und nicht bejahend und konstruktiv, nicht schöpferisch und anpassungsfähig an neue Situationen. Doch der gravierendste Einwand liegt vielleicht in dem Umstand, dass die Normen einer Gesellschaft, einschließlich ihrer sogenannten moralischen Normen, schlecht, unmoralisch oder falsch sein können – insofern sie ungerecht sind oder das menschliche Leben unnötig einschränken. Normen, die menschliche Sklaverei zulassen – einst weitverbreitet – sind ein Beispiel. Schließlich liegt natürlich auch darin ein Problem, dass moralische Normen offenbar von Kultur zu Kultur einen verschiedenen Inhalt haben.

Teleologische Theorien

Einig darin – gleich aus welchem Grunde –, dass der Maßstab von richtig und falsch nicht einfach in dem herrschenden Moralkodex gefunden werden kann, haben Moralphilosophen vielfältige Alternativlösungen angeboten. Im allgemeinen fallen ihre Auffassungen in zwei Kategorien: Sie sind deontologisch ($\tau\omicron$ = die Pflicht) oder teleologisch ($\tau\omicron$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ = der Zweck). Eine teleologische Theorie behauptet, dass das grundlegende Kriterium dafür, was moralisch richtig, falsch, verpflichtend usw. ist, der außermoralische Wert ist, der geschaffen wird. Danach muss man sich, ob direkt oder indirekt, letzten Endes auf die vergleichsweise Summe guter Konsequenzen berufen oder vielmehr auf das vergleichsweise Übergewicht von guten gegenüber schlechten Konsequenzen. So ist eine Handlung dann und nur dann richtig, wenn sie bzw. die Regel, unter die sie fällt, ein mindestens ebenso großes Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen hervorbringt (tatsächlich, wahrscheinlich oder nach Absicht des Handelnden) wie jede andere (offenstehende) Handlungsalternative; eine Handlung ist dann und nur dann falsch, wenn sie dieser Bedingung nicht genügt. Und eine Handlung soll ausgeführt werden dann und nur dann, wenn sie bzw. die Regel, unter die sie fällt, ein größeres Übergewicht von guten gegenüber

schlechten Folgen hervorbringt (tatsächlich, wahrscheinlich oder nach Absicht des Handelnden) als jede andere ausführbare Handlungsalternative.

Es ist hier wichtig zu beachten, dass für einen Teleologen der moralische Wert von Handlungen, Personen oder Charaktereigenschaften von dem vergleichsweisen außermoralischen Wert dessen abhängt, was sie herbeiführen (oder herbeizuführen versuchen). Denn den moralischen Wert von X vom moralischen Wert der Folgen von X abhängen zu lassen, wäre zirkulär. Teleologische Theorien machen demnach das Richtige, das Pflichtgemäße und das moralische Gute zu einer Funktion des außermoralisch Guten. Sie führen die Theorie moralischer Verpflichtung und die Theorie moralischen Wertes in einem gewissen Sinn auf die Theorie außermoralischen Wertes zurück. Um zu wissen, ob etwas richtig, pflichtgemäß oder moralisch gut ist, muss man zunächst wissen, was im außermoralischen Sinne gut ist, und dann, ob es das Gute in diesem Sinn tatsächlich (oder der Absicht nach) fördert.

Man sollte jedoch ebenfalls beachten, dass einem Teleologen jede beliebige Auffassung davon, was im außermoralischen Sinn gut ist, offensteht. Häufig haben Teleologen einen Hedonismus vertreten, d. h. das Gute mit dem Vergnügen und das Schlechte mit dem Schmerz gleichgesetzt. Sie sind dadurch zu dem Schluss gekommen, dass die richtige Handlung bzw. Handlungsregel diejenige ist, die ein mindestens so großes Übergewicht von Vergnügen gegenüber Schmerz wie jede Alternative herbeiführt. Aber es hat unter den Teleologen auch Gegner des Hedonismus gegeben, die das Gute mit Macht, Wissen, Selbstverwirklichung, Vollkommenheit oder ähnlichem gleichgesetzt haben. Diese Tatsache darf man nicht aus dem Auge verlieren, wenn man die teleologische Theorie der Verpflichtung beurteilen will. Es kommt lediglich darauf an, dass der Teleologe irgendeine Auffassung davon hat, was gut ist, und dass er ausschließlich im Einklang mit dieser Auffassung bestimmt, was richtig oder pflichtgemäß ist.

Deontologische Theorien bestreiten, was teleologische Theorien behaupten. Sie bestreiten, dass das Richtige, das Pflichtgemäße und das moralisch Gute ausschließlich, sei es auf direkte oder indirekte Weise, eine Funktion dessen sind, was im außer moralischen Sinn gut ist oder was das größte Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen für einen selbst, die Gesellschaft bzw. die Welt insgesamt herbeiführt. Sie behaupten stattdessen, dass es jedenfalls auch andere Gesichtspunkte gibt, welche eine Handlung oder Regel zu einer richtigen oder pflichtgemäßen machen – Gesichtspunkte, die mit dem positiven bzw. negativen Wert ihrer Konsequenzen nichts zu tun haben: gewisse Eigenschaften der Handlung selbst, abgesehen von den Werten, die sie schafft, etwa dass sie ein Versprechen erfüllt, der Gerechtigkeit genügt oder von Gott oder dem Staat geboten ist.

Teleologen sind der Meinung, dass es ein und nur ein grundlegendes oder letztes Kriterium des moralisch Richtigen gibt, nämlich den vergleichsweisen

(außermoralischen) Wert dessen, was tatsächlich, wahrscheinlich oder der Absicht nach zum Entstehen gelangt. Deontologen bestreiten entweder, dass dieses Kriterium überhaupt eine Rolle spielt, oder sie machen geltend, dass es außer ihm noch andere grundlegende oder letzte Kriterien des moralisch Richtigen gibt. Für sie ist das Prinzip der Maximierung des Übergewichtes von guten gegenüber schlechten Konsequenzen (zu wessen Gunsten auch immer) entweder überhaupt kein Maßstab der Moral oder doch nicht der einzige Maßstab von grundlegender oder letzter Bedeutung.

Mit anderen Worten: Ein Deontologe behauptet, dass eine Handlung oder Handlungsregel moralisch richtig oder pflichtgemäß sein kann, selbst wenn sie nicht das größtmögliche Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen für den Handelnden, seine Gesellschaft oder das Universum herbeiführt. Sie mag einfach deshalb richtig oder pflichtgemäß sein, weil ein anderer Umstand auf sie zutrifft, oder auch aus keinem weiteren Grunde. Daraus ergibt sich, dass ein Deontologe jeder beliebigen Auffassung sein kann darüber, was im außermoralischen Sinn gut oder schlecht ist.

Unter Teleologen gibt es verschiedene Ansichten darüber, wessen Wohl es ist, das man fördern sollte. Der ethische Egoismus behauptet, man sollte stets tun, was für einen selbst am besten ist; eine Handlung oder Handlungsregel sei dann und nur dann richtig, wenn sie für den Handelnden auf lange Sicht ein mindestens so großes Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen herbeiführt wie jede Alternative, andernfalls aber falsch. Diese Ansicht vertraten u. a. Epikur, Hobbes und Nietzsche. Der ethische Universalismus, gewöhnlich Utilitarismus genannt, behauptet demgegenüber, dass das letzte Ziel im größten allgemeinen Wohl besteht; eine Handlung oder Handlungsregel sei dann und nur dann richtig, wenn sie (tatsächlich oder wahrscheinlich) im Universum ein mindestens so großes Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen herbeiführt wie jede Alternative, andernfalls falsch; und sie sei pflichtgemäß, wenn sie (tatsächlich oder wahrscheinlich) das größtmögliche Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen im Universum herbeiführt. Die sogenannten Utilitaristen, z. B. Jeremy Bentham und John Stuart Mill, waren in ihrer Auffassung davon, was gut ist, im allgemeinen Hedonisten; sie sahen das Ziel der Moral im größten Übergewicht von angenehmer Empfindung (Vergnügen, Freude, Lust) gegenüber unangenehmer Empfindung (Schmerz, Unlust). Aber einige Utilitaristen, etwa G. E. Moore, lehnten den Hedonismus ab; man hat sie deshalb als „ideale“ Utilitaristen bezeichnet. Der Utilitarismus ist nach alledem eine bestimmte teleologische Theorie der Verpflichtung, die mit keiner bestimmten Wertlehre verknüpft ist. Ein Utilitarist muss sich lediglich irgendeine Wertlehre zu eigen machen.

Deontologische Theorien

Deontologische Theorien sind ebenfalls von verschiedener Art, je nach der Funktion, die allgemeine Regeln in ihnen haben. Handlungsdeontologische Theorien behaupten, alle grundlegenden Verpflichtungsurteile seien reine Einzelurteile von der Form „In dieser Situation sollte ich so und so handeln“; allgemeine Urteile wie „Man sollte ein Versprechen halten“ seien nicht möglich, nutzlos oder allenfalls aus Einzelurteilen ableitbar. Extreme Handlungsdeontologen vertreten die Ansicht, dass wir in jeder einzelnen Situation von neuem sehen oder irgendwie entscheiden können (und müssen), was richtig oder pflichtgemäß ist, ohne uns dabei auf irgendwelche Regeln zu berufen und ohne darauf abzustellen, welche Handlung das größte Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen für uns selbst oder die Menschheit herbeiführen wird. Eine solche Auffassung findet sich zumindest andeutungsweise schon bei Aristoteles, wenn er schreibt, in der Bestimmung der goldenen Mitte „liegt die Entscheidung bei der unmittelbaren Wahrnehmung“, sowie bei Butler, bei dem es heißt: „Angenommen, ein aufrechter, ehrlicher Mensch fragt sich, bevor er sich auf eine Handlung einlässt: „Ist diese Handlung richtig oder falsch?“ Ich zweifle nicht im mindesten, dass fast jeder anständige Mensch in fast jeder Situation diese Frage wahrheits- und tugendgemäß ohne Zuhilfenahme einer allgemeinen Regel beantworten wird.“ Heute ist dies die Auffassung der meisten Existentialisten, wobei sie von „Entscheidung“ anstatt von „Intuition“ sprechen und das Problematische und Beängstigende daran betonen. In einer weniger extremen Form lässt die handlungsdeontologische Theorie zu, dass allgemeine Regeln auf der Basis von Einzelfällen aufgestellt werden und später von praktischem Nutzen sein können. Aber sie leugnet, dass es soweit kommen kann, dass eine allgemeine Regel vor einem wohlüberlegten Einzelurteil den Vorrang verdient.

Regeldeontologen sind der Meinung, dass der sittliche Verhaltensstandard in einer oder mehreren Regeln besteht; entweder in ziemlich konkreten Regeln wie „Man sollte immer die Wahrheit sagen“ oder in sehr abstrakten wie Sidgwick's Prinzip der Gerechtigkeit: „Es kann für A nicht richtig sein, B in einer Weise zu behandeln, in der es für B falsch wäre, A zu behandeln – nur deshalb, weil sie zwei verschiedene Personen sind, und ohne dass es irgendeinen Unterschied zwischen ihren Eigenschaften oder den Umständen ihres Handelns gäbe, den man als vernünftigen Grund für eine unterschiedliche Behandlung anführen kann.“ Im Gegensatz zu den Teleologen halten sie natürlich daran fest, dass diese Regeln unabhängig davon gültig sind, ob sie zu guten Konsequenzen führen oder nicht. Und im Gegensatz zu den Handlungsdeontologen behaupten sie, diese Regeln seien grundlegender Natur und nicht durch eine Verallgemeinerung von Einzelfällen zu gewinnen. Sie erklären, dass moralische Urteile über Einzelfälle immer im Licht dieser Regeln zu fällen

sind, so wie es Sokrates in der „Apologie“ und im „Kriton“ tut. Ein prominenter Vertreter der regeldeontologischen Auffassung ist Immanuel Kant.

Zur Illustration dieser verschiedenen Theorien kann uns bis zu einem gewissen Grad Sokrates' Beispiel im „Kriton“ dienen. Wenn er versucht hätte, sein Problem ausschließlich im Hinblick darauf zu entscheiden, was seinem eigenen Wohl diene, wäre er ein ethischer Egoist gewesen. Hätte er lediglich gefragt, ob seine Flucht die besten Folgen für die Gesellschaft als ganze haben würde, wäre er ein Utilitarist gewesen – und zwar, wie wir später sehen werden, ein Handlungsutilitarist. In Wirklichkeit jedoch ist sein Vorgehen das eines Regeldeontologen, da er sich einfach auf gewisse Regeln beruft. Wenn er aber an diesem Punkt dazu überginge, diese Regeln mit der Begründung zu verteidigen, ihre stete Befolgung diene dem größten allgemeinen Wohl, so wäre er letzten Endes doch ein Utilitarist – das, was wir im Folgenden einen Regelutilitaristen nennen werden.

Der ethische Egoismus

Wir müssen nun diese verschiedenen normativen Theorien diskutieren. Beginnen wollen wir mit dem ethischen Egoismus, der eine ziemlich extreme Art der Reaktion auf die Ethik traditioneller Normen darstellt. Der Egoismus ist die Ethik der Selbstliebe, wie Butler es nennt, oder des Ego, wie Freudianer sagen würden; aber man muss beachten, dass ein ethischer Egoist nicht egoistisch im Alltagssinne oder gar selbstsüchtig zu sein braucht. Der ethische Egoismus ist eine ethische Theorie, nicht eine Verhaltensweise oder eine Charaktereigenschaft; er ist mit selbstlosem Handeln in der Praxis durchaus vereinbar. Und selbst wenn ein ethischer Egoist in seiner Lebensführung seiner Theorie folgt, braucht er doch nicht das zu tun, was wir gewöhnlich als egozentrisch, egoistisch, narzisstisch oder selbstsüchtig bezeichnen. Ob er es tut, wird von seiner Meinung abhängen, ob es ihm auf lange Sicht nützen wird; und vielleicht ist er nicht dieser Meinung, sondern hält Bescheidenheit und Rücksichtnahme auf andere im eigenen Interesse für klüger (vgl. „Ehrlich währt am längsten“), d. h. ist ein „aufgeklärter“ Egoist.

Was sind nun genau die Thesen des ethischen Egoismus? Soweit er den einzelnen in seiner Rolle als moralisch Handelnden betrachtet, erklärt er, (1) die einzige grundlegende Verpflichtung des einzelnen bestehe darin, für sich selbst das größtmögliche Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen herbeizuführen. Nicht so klar ist, was der ethische Egoismus über den einzelnen in seiner Rolle als moralischen Betrachter, Ratgeber oder Richter sagt. Er könnte sagen, (2) dass der einzelne selbst in der Abgabe moralischer Urteile in der zweiten und dritten Person

danach gehen sollte, was zu seinem eigenen Vorteil ist. Er könnte aber auch sagen, (3) dass der einzelne in der Abgabe solcher Urteile darauf abstellen sollte, was der Person, zu der bzw. über die er spricht, Vorteil bringt. These (3) erscheint jedoch mit dem Geist des ethischen Egoismus unvereinbar, es sei denn, man führt die Prämisse ein, dass jene Urteile, die diese These vorschreibt, auch dem Urteilenden von Nutzen sind; dann aber wäre These (3) ein Unterfall von These (2). Deshalb gehe ich davon aus, dass der ethische Egoismus die Thesen (1) und (2) aufstellt.

Ethische Egoisten können jede beliebige Theorie darüber vertreten, was gut oder was schlecht ist bzw. worin das Wohl des einzelnen besteht. Sie sind oft Hedonisten gewesen, wie z. B. Epikur, und haben das Gute oder das Wohl mit dem Glück und das Glück mit dem Vergnügen gleichgesetzt. Aber sie können ebenso gut das Gute oder das Wohl mit Erkenntnis, Macht, Selbstverwirklichung oder damit gleichsetzen, was Platon als das aus Vergnügen, Erkenntnis und anderen guten Dingen zusammengesetzte Leben bezeichnet hat.

An dieser Stelle müssen wir uns klarmachen, dass der ethische Egoist das egoistische Handlungs- und Beurteilungsprinzip nicht bloß zu seiner eigenen, für ihn selbst gültigen Maxime macht. Man könnte das zwar tun, und man könnte gleichzeitig darüber Schweigen bewahren oder gar seinen Mitmenschen den Altruismus predigen – ein durchaus vorteilhaftes Verhalten. Aber wenn man so vorgeht, vertritt man kein moralisches Prinzip; denn wenn man eine Maxime zum moralischen Prinzip erhebt, so muss man, wie wir noch sehen werden, bereit sein, sie zu verallgemeinern. Daher müssen wir in unserem Zusammenhang den ethischen Egoismus so verstehen, dass jeder in seinem Handeln und Urteilen auf lange Sicht seinen eigenen Vorteil zum Maßstab nehmen sollte.

Man hat behauptet, der ethische Egoismus, in diesem Sinn verstanden, sei widersprüchlich, da es für den einzelnen nicht von Vorteil sein könne, wenn auch alle anderen nichts als ihren eigenen Vorteil im Auge haben. In Kants Worten: Man kann die egoistische Maxime nicht als allgemeines Gesetz wollen. Diese Argumentation kann jedoch nicht zeigen, dass der ethische Egoismus einen logischen Widerspruch enthält, denn sie wird gegenstandslos, falls der Vorteil des einzelnen mit dem aller anderen zusammenfällt. Unter dieser Voraussetzung kann man ohne Widerspruch wollen, dass die egoistische Maxime allgemein befolgt wird. Aber diese Voraussetzung ist natürlich empirisch sehr zweifelhaft, da sie eine Art prästablierter Harmonie in der Welt postuliert. Und wenn sie nicht zutrifft, dann dürfte die Position des ethischen Egoismus in der Tat zu einem Widerspruch im Wollen führen und damit als moralische Theorie problematisch sein.

In einem gewissen Zusammenhang mit diesem Problem steht eine weitere Schwierigkeit. Ein wesentlicher Aspekt der Moral besteht in der Abgabe von Beurteilungen und Ratschlägen. Angenommen, A fragt B in einer moralischen Angelegenheit um

Rat. Den Thesen (1) und (2) des ethischen Egoisten gemäß, sollte B bei der Beurteilung der Frage, welchen Rat er A geben soll, darauf abstellen, welche Handlung von A ihm (B) Vorteil bringt. Oder angenommen, C und D haben einen Streit und bitten E um ein schlichtendes Urteil (im moralischen, nicht im rechtlichen Sinn). Auch hier sollte E, den Thesen (1) und (2) entsprechend, sein Urteil nicht davon abhängig machen, was für C, D oder die Allgemeinheit, sondern was für ihn selbst von Vorteil ist. In Wirklichkeit jedoch müssen wir derartig egoistisch begründete Ratschläge und Urteile als unbefriedigend und abwegig ansehen. Es erscheint deshalb zweifelhaft, ob der ethische Egoismus für dieses wichtige Teilgebiet der Moral eine annehmbare Basis sein kann.

Jedenfalls lässt sich vom ethischen Egoismus sagen, dass er das gesamte moralische Leben auf das Gebot der Klugheit reduziert. Das aber erscheint paradox. Zum einen ist in der jüdisch-christlichen Tradition die Selbstliebe (auch in ihrer aufgeklärten Form) im allgemeinen als Inbegriff der Unmoral betrachtet worden, zumindest sofern sie, wie in der Theorie des ethischen Egoismus, als die Grundlage des Handelns und Urteilens auftritt. Aber selbst wenn man zugibt, dass Klugheit eine Tugend ist und wir tatsächlich moralisch verpflichtet sind, unser eigenes Wohlergehen zu berücksichtigen (woran ich zweifle), so ist es doch schwer zu glauben, dass es keine anderen moralischen Tugenden bzw. Verpflichtungen gibt, die von der Klugheit oder unserem eigenen Wohl unabhängig sind. Hier könnte der ethische Egoist natürlich erwidern, dass er eine neue moralische Botschaft verkündet und dass wir zirkulär argumentieren, wenn wir die Kritik an dieser Botschaft einfach auf unsere herrschenden moralischen Überzeugungen gründen. Mir scheint, die Antwort darauf lautet: Das Prinzip der Klugheit oder der aufgeklärten Selbstliebe gehört einfach nicht in den Zusammenhang der Moral. Wie Butler sagte (und Kant hätte ihm darin zugestimmt), ist das Prinzip der Klugheit „keineswegs das moralische Gesetz des Lebens“, wenn es auch „eine weit bessere Richtschnur ist als die Leidenschaft“. Das heißt nicht, dass die Befolgung dieses Prinzips unmoralisch ist, obschon auch das der Fall sein kann, sondern dass sie nicht zur Moral gehört. Wie Butler weiter zu verstehen gibt, sind „moralische Gesichtspunkte“ und Gesichtspunkte der Selbstliebe zweierlei. Der Klugheitsstandpunkt ist nicht der moralische Standpunkt. Der moralische Standpunkt ist unparteiisch, nicht „interessengebunden.“

Wenn das so ist, dann muss man den ethischen Egoismus, selbst wenn er die Bereitschaft einschließt, die egoistische Maxime als allgemeines Gesetz zu wollen (wie wir sehen werden, eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung eines moralischen Prinzips), als einen Vorschlag betrachten, das, was wir unter dem Namen „Moral“ kennen, durch etwas ganz anderes, nämlich was Butler als „kühle Selbstliebe“ bezeichnet, zu ersetzen. Nun mag es zwar sein, dass wir uns alle dieses

Prinzip der kühlen, rationalen Selbstliebe zu eigen machen sollten, gleichgültig ob als Moral oder als Moralersatz; aber aus unseren bisherigen Überlegungen folgt, so glaube ich, dass wir das nur dann tun sollten, wenn es sehr zwingende Gründe dafür gibt. Wie lauten die Gründe die man vorgebracht hat oder doch vorbringen könnte?

Ein ethischer Egoist kann nicht argumentieren, jeder von uns sollte deshalb seine eigenen Interessen optimal fördern, weil auf diese Weise das allgemeine Wohl am wirksamsten gefördert werde. Denn jemand, der so argumentiert, ist im Grunde ein Universalist (Utilitarist), nicht ein Egoist. Wir sind aber interessiert an Gründen für den Egoismus als fundamentales Prinzip der Moral.

Der psychologische Egoismus

Das Hauptargument, das man für den ethischen Egoismus ins Feld geführt hat, ist ein psychologisches, nämlich eine These über die menschliche Natur. Wir sind alle so veranlagt, so lautet das Argument, dass wir stets den eigenen Vorteil oder das eigene Wohlergehen suchen, dass wir stets das tun, wovon wir annehmen, dass es das größtmögliche Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen für uns hat. Das bedeutet, in Butlers Terminologie, dass „Selbstliebe“ im Grunde der einzige „Antrieb“ der menschlichen Natur ist; in einer der heute üblichen Redeweisen, dass „Ich-Befriedigung“ das letzte Ziel jeder Tätigkeit und das „Lustprinzip“ der grundlegende „Trieb“ in jedem Individuum ist. Wenn das so ist, so lautet das Argument weiter, dann müssen wir es auch in unserer Moraltheorie berücksichtigen und zu der Erkenntnis gelangen, dass unser grundlegendes ethisches Prinzip das der Selbstliebe – wenn auch der kühlen Selbstliebe – sein muss. Jede andere Auffassung hieße, die Tatsachen nicht zu sehen.

Hiergegen wird gewöhnlich eingewendet, man könne nicht in dieser Form eine ethische Konklusion aus einer psychologischen Prämisse logisch ableiten. Dieser Einwand ist gültig, wie wir in Kapitel 6 sehen werden. Aber der Egoist braucht nicht so zu verfahren. Es ist möglich, dass er lediglich behauptet, falls die menschliche Natur wie beschrieben beschaffen ist, sei es einfach unrealistisch, ja sinnlos zu fordern, wir sollten letzten Endes etwas anderes als das tun, was für uns selbst die besten Folgen hat. Denn wir können gewissermaßen gar nichts anderes tun, es sei denn irrtümlich; und Sollen setzt, einem berühmten Diktum gemäß, Können voraus. So verstanden ist das psychologische Argument für den ethischen Egoismus jedenfalls rational einsichtig, mag es auch nicht logisch zwingend sein.

Aus diesem Grunde ist die Theorie des ethischen Egoismus im allgemeinen vom psychologischen Egoismus ausgegangen: Jeder von uns verfolgt stets sein eigenes

Wohlergehen, ob dieses nun in Vergnügen, Glück, Erkenntnis, Macht, Selbstverwirklichung oder einer Reihe solcher Güter gesehen wird. Aber müssen wir den psychologischen Egoismus (der nicht mit dem psychologischen Hedonismus, den wir in Kapitel 5 behandeln werden, verwechselt werden darf) als wahr ansehen? Er ist unter den gegenwärtigen Psychologen keineswegs unbestritten, wenn er auch von einigen Freudianern vertreten wird. Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, ob egoistische Motive in der menschlichen Natur stark sind, sondern ob wir uns jemals um das Wohl anderer kümmern, außer wenn wir damit zugleich unserem eigenen Wohl dienen: ob wir das Wohl anderer als Selbstzweck betrachten, unabhängig von unseren eigenen Interessen. In der Erörterung dieser Frage werde ich viel von Butler übernehmen, dessen Behandlung des psychologischen Egoismus mit Recht berühmt ist.

(1) Butler behauptet, dass der Wunsch nach unserem eigenen Wohlergehen voraussetzt, dass wir noch andere, grundlegendere Wünsche (nach Nahrung, Ansehen, sexueller Betätigung usw.) haben. Hätten wir keinen dieser „primären Antriebe“, so gäbe es für uns kein Ziel, das wir verfolgen könnten; unser Wohl besteht in der Befriedigung derartiger Wünsche. (2) Daraus folgt, so sagt Butler, dass Gegenstand dieser grundlegenden Wünsche nicht das eigene Wohl ist, sondern (je nachdem) Nahrung, Ansehen, sexuelle Betätigung usw. Das eigene Wohl ist eben nicht der Gegenstand aller unserer Antriebe, sondern lediglich eines Antriebs, nämlich der Selbstliebe. (3) Er fügt hinzu, dass in einigen Fällen der Gegenstand eines primären Antriebes etwas für uns selbst ist, z. B. Nahrung oder der Genuss von Nahrung. Aber das ist nicht notwendig so; der Gegenstand eines primären Antriebes kann auch die Erfüllung des Wunsches eines anderen sein, z. B. dass dieser das Meer zu sehen bekommt. Mit anderen Worten, es mag auch altruistische Antriebe geben. Und es mag sogar ein Verlangen geben, das Richtige um seiner selbst willen zu tun. Ob es derartige Antriebe gibt oder nicht, ist eine Frage der Erfahrung. (4) In Wirklichkeit, so fährt er fort, gibt es solche altruistischen Interessen am Glück bzw. Unglück anderer (reine Bosheit z. B., sofern es sie gibt, ist der als Selbstzweck gehegte Wunsch, dass ein anderer leidet); und es gibt ebenso den Wunsch, das Richtige als solches zu tun. Das zeigt uns die Erfahrung. (5) Außerdem behauptet Butler, dass die primären Antriebe, etwa der Sexualtrieb, sogar gegen die Selbstliebe aufbegehren können, d. h. dass die Möglichkeit besteht, dass sie in Fällen Befriedigung verlangen und auch erhalten, in denen diese Befriedigung, wie wir wissen, nicht unserem eigenen Wohl dient. Dasselbe gilt für die altruistischen Antriebe, etwa in Fällen der Selbstaufopferung.

An diesem Punkt wenden Vertreter des psychologischen Egoismus gewöhnlich ein: „Es stimmt, wir tun Dinge für unsere Mitmenschen; aber es gibt uns Befriedigung, sie zu tun, und diese Befriedigung ist unser Ziel. Unsere Handlungen sind

lediglich ein Mittel zu dieser Befriedigung. Selbst wenn wir „altruistische“ Dinge für andere tun (z. B. jemandem das Meer zeigen), verfolgen wir dabei unser eigenes Interesse.“ Butlers Antwort darauf lautet: (6) Natürlich gibt es uns Befriedigung, solche Dinge zu tun; aber wir wollen sie nicht der Befriedigung wegen tun, die wir erwarten, sondern die Befriedigung stellt sich deshalb ein, weil wir sie tun wollen. Der Anhänger des psychologischen Egoismus zäumt das Pferd beim Schwanz auf. Er verwechselt das Ziel von B's Wunsch (dass A den Anblick des Meeres genießt) mit der Befriedigung, die es B gibt, wenn dieses Ziel erreicht wird. Angenommen, es gelingt B nicht, A das Meer zu zeigen, oder es macht A keinen Spaß, das Meer zu sehen. Dann wird B sich frustriert fühlen; doch daraus folgt nicht, dass dieses Gefühl der Frustration sein Ziel ist; vielmehr fühlt er sich frustriert, weil sein Ziel ist, A eine Freude zu machen.

Dem wird der Anhänger des Egoismus vielleicht entgegenhalten: „Und trotzdem; ich tue stets das, was ich tun will, selbst wenn ich etwas für einen anderen tue. Und die Befriedigung, die daraus resultiert, ist meine Befriedigung. Ich stehe also so oder so im Mittelpunkt. Der Egoismus hat also doch recht.“ Wenn das alles ist, was der psychologische Egoismus behauptet, dann braucht der Anhänger eines Altruismus keine Angst zu haben. Denn wenn er sagt, dass es in der menschlichen Natur altruistische Antriebe gibt, so meint er damit nicht mehr, als dass wir manchmal den Wunsch haben, etwas für andere zu tun, und dass wir so geschaffen sind, daraus Befriedigung zu gewinnen. Sofern der Egoist das zugibt, hat der Altruist alles, worauf es ihm ankommt, nämlich dass, mit den Worten David Humes, „sich in unserem Innern ein Element des Wohlwollens findet, so geringfügig es auch sein mag, etwas vom Charakter der Taube, zusammen mit Charakterzügen des Wolfes und der Schlange“.

Zu diesem vielerörterten Problem ließe sich noch mehr sagen. Aber soweit ich sehen kann, zeigt die obige Beweisführung immerhin, dass wir den psychologischen Egoismus nicht zu akzeptieren brauchen und dass die psychologische Argumentation für einen ethischen Egoismus nicht einmal psychologisch gesehen zwingend ist.

Handlungsdeontologische Theorien

Eine andere ziemlich extreme Reaktion auf die Ethik traditioneller Normen, die jedoch im Gegensatz zum Egoismus und anderen teleologischen Theorien die deontologische Alternative aufgreift, ist die handlungsdeontologische Auffassung. Ihr wichtigstes Merkmal ist, dass sie uns keinerlei Kriterium bietet, anhand dessen wir entscheiden könnten, welche Handlung im Einzelfall richtig oder falsch ist. Sie

besagt, dass moralische Einzelurteile grundlegend sind und dass alle allgemeinen Regeln von ihnen abgeleitet werden müssen – und nicht umgekehrt. Sie liefert zwar so etwas wie eine Methode zur Bestimmung dessen, was richtig ist: Man solle sich über die tatsächlichen Umstände des Falles Klarheit verschaffen und sich dann über die normative Frage ein Urteil bilden, sei es mit Hilfe einer Art von „Intuition“ (um mit den Intuitionisten zu reden) oder mit Hilfe einer „Entscheidung“ (wie die Existentialisten es nennen würden). Die handlungsdeontologische Konzeption lässt uns jedoch ohne Maßstab oder Leitprinzip.

Sofern wir eine spezielle intuitive Fähigkeit haben, die uns klar erkennen lässt, was richtig oder falsch ist, mag die Lage noch erträglich sein. Ist das jedoch nicht der Fall, so hängen unsere moralischen Urteile völlig in der Luft, wie die Existentialisten glauben, und sind Quelle jener „Angst“, von der sie so viel Aufhebens machen; und Ergebnisse der Anthropologie und Psychologie scheinen ebenso gegen die Existenz einer solchen Fähigkeit zu sprechen wie die alltäglichen Meinungsverschiedenheiten darüber, was in einzelnen Situationen richtig ist. Außerdem ist der Intuitionismus metaethischen Anfechtungen ausgesetzt, wie wir in Kapitel 6 sehen werden. Wir sollten uns daher um eine zufriedenstellendere Theorie bemühen.

Das Hauptargument für die handlungsdeontologische Auffassung besteht – abgesehen von der Unzufriedenheit mit den herrschenden Normen, auf die ich schon hinwies – in der Behauptung, dass jede einzelne Handlungssituation verschieden, ja einmalig ist, so dass allgemeine Regeln zu ihrer Bewältigung unmöglich viel beitragen können. Nun trifft es zwar zu, dass jede Situation sich durch etwas Neues und Einmaliges auszeichnet, daraus folgt aber nicht, dass sie in jeder Beziehung einmalig und nicht mit anderen Situationen in moralisch relevanter Hinsicht vergleichbar ist. Schließlich müssen sich Vorgänge und Situationen in einigen wichtigen Punkten gleichen, sonst könnten wir keine wahren allgemeinen Aussagen deskriptiver Natur machen, so wie wir es im Alltag und in der Wissenschaft tun. Es gibt deshalb keinen Grund zu der Annahme, dass wir nicht auch in ähnlicher Weise allgemeine Aussagen moralischer Natur machen können. So gleichen sich z. B. ohne Zweifel viele Situationen darin, dass sie den Umstand, dass ein Versprechen gegeben wurde, einschließen; und das mag die Anwendung einer Regel auf diese Situationen hinreichend legitimieren.

Auf der anderen Seite lässt sich noch auf zweierlei Weise gegen die handlungsdeontologische These argumentieren. Das erste Argument trifft vorwiegend die extremeren, das zweite sämtliche ihrer Formen. Das erste lautet, dass es praktisch unmöglich für uns ist, ohne Regeln auszukommen. Zum einen können wir nicht ständig die Zeit und die Energie aufwenden, die erforderlich wären, um jede Situation von neuem zu beurteilen. Und zum anderen benötigen wir Regeln im Prozess der moralischen Erziehung. So heißt es bei R. M. Hare: „Wenn man lernt, etwas

zu tun, so lernt man nie eine einzelne Handlung; man lernt immer Handlungen einer bestimmten Art für Situationen einer bestimmten Art, d. h. man lernt eine Regel. Ohne Regeln könnten wir überhaupt nichts von unseren Erziehern lernen; jede Generation müsste von vorn beginnen und im Selbstunterricht lernen; und auch Selbstunterricht, wie jeder andere Unterricht, besteht im Erlernen von Regeln.“

Das zweite Argument ist mehr technischer Natur. Es besagt, dass moralische Einzelurteile sich nicht darin erschöpfen, konkrete Fälle zu erfassen, wie der Handlungsdeontologe behauptet, sondern implizit allgemein sind. Für den Handlungsdeontologen folgt aus „Dieses sollte X in Situation Y tun“ gar nichts darüber, was X oder sonst jemand in ähnlichen Situationen tun sollte. Angenommen, ich frage Müller um Rat, was ich in Situation Y tun soll; er sagt mir, ich sei moralisch verpflichtet, Z zu tun. Jetzt fällt mir ein, dass Müller am Tag vorher behauptet hatte, Schmidt sei in einer bestimmten Situation verpflichtet, W zu tun, wobei die Situation der meinen genau glich. Mit Sicherheit werde ich nun Müller darauf hinweisen und ihn fragen, ob er nicht inkonsequent sei. Nehmen wir an, Müller unternimmt keinen Versuch zu zeigen, dass die beiden Fälle verschieden sind, sondern sagt einfach: „Keineswegs; die beiden Fälle haben nichts miteinander zu tun. Natürlich, sie gleichen sich; aber der eine Fall war gestern und betraf Schmidt. Heute ist ein anderer Tag und es geht um dich.“ Ganz bestimmt würde uns das als eine seltsame Antwort erscheinen von einem Mann, der vom moralischen Standpunkt aus urteilen will. Tatsache ist, dass jemand, der in einer konkreten Situation ein moralisches Urteil abgibt, sich damit implizit festlegt, dasselbe Urteil in jeder vergleichbaren Situation abzugeben, auch wenn Zeit, Ort und Subjekt der Handlung nicht dieselben sind. Für moralische Prädikate und Wertprädikate gilt, dass sie nur dann auf eine Handlung bzw. einen Gegenstand zutreffen, wenn sie auch auf jede andere Handlung bzw. jeden anderen Gegenstand zutreffen, welche dieselben Eigenschaften besitzen. Wenn ich sage, dass ich meinem Vaterland dienen sollte, dann sage ich damit, dass jeder seinem Vaterland dienen sollte.

Dieser Punkt hängt mit der früher erwähnten Tatsache zusammen, dass man in der Lage sein muss, moralische und wertende Einzelurteile durch Gründe zu stützen. Wenn Müller ein derartiges Urteil abgibt, dann darf man ihn fragen, aus welchem Grunde er glaubt, dass die betreffende Handlung richtig oder die betreffende Sache gut ist, und man darf von ihm eine Antwort erwarten, wie etwa „Weil du versprochen hast, so zu handeln“ oder „Weil die Sache Vergnügen bereitet“. Sollte er antworten „Oh, aus gar keinem Grunde“, so sind wir verwundert und haben das Gefühl, dass er uns irregeführt hat, indem er überhaupt moralische bzw. wertende Begriffe verwendete. Moralische Urteile und Werturteile erfordern Gründe, und Gründe können nicht nur auf einen Einzelfall zutreffen. Wenn sie auf einen Fall zutreffen, so treffen sie auf alle ähnlichen Fälle zu. Überdies muss man,

um in einem Einzelfall eine Begründung geben zu können, einen Satz allgemeiner Art voraussetzen. Wenn Müller die Frage „Warum?“ mit den Worten „Weil du es versprochen hast“ oder „Weil die Sache Vergnügen bereitet“ beantwortet, so setzt er voraus, dass es richtig ist, seine Versprechen zu halten, bzw. dass das, was Vergnügen bereitet, gut ist.

Regeldeontologische Theorien

Aus alledem ergibt sich, dass handlungsdeontologische Theorien im Prinzip nicht haltbar sind. Wenn jemand im moralischen Bereich etwas entscheidet, beurteilt oder begründet, so bringt er zumindest implizit Regeln oder Prinzipien ins Spiel. Diese Tatsache legt eine regeldeontologische Auffassung nahe, welche behauptet, dass es einen nichtteleologischen Maßstab gibt, der in einer oder mehreren Regeln besteht, wobei diese Regeln nicht die in der Gesellschaft akzeptierten sein müssen. Gewöhnlich sind Regeldeontologen der Meinung, dass eine Anzahl ziemlich spezieller Regeln den Maßstab bildet (wie das Gebot, die Wahrheit zu sagen, oder das Gebot, Vereinbarungen zu halten) und dass jede dieser Regeln gebietet, in einer bestimmten Situation immer in einer bestimmten Weise zu handeln. Dagegen lautet der am häufigsten vorgebrachte Einwand: Es lässt sich keine Regel finden, die nicht Ausnahmen und Entschuldigungsgründe zulässt, und kein System von Regeln aufstellen, das die Möglichkeit eines Regelkonfliktes ausschließen könnte. Diesem Einwand könnte man entgegenhalten, dass eine Ausnahme von einer Regel nur dann möglich ist, wenn diese Regel einer anderen Regel weichen muss, und dass die vorgeschlagenen Regeln in eine Rangordnung gestellt werden können, so dass ein Konflikt bzw. ein Prioritätsstreit zwischen ihnen ausgeschlossen ist. Man könnte außerdem vorbringen, dass alle erforderlichen Ausnahmen in die Regeln eingebaut werden können, so dass diese, so wie sie dastehen, keine Ausnahmen zulassen. So ist z. B. die Notlüge, sofern wir sie billigen, eine Ausnahme von der Regel „Man sollte nicht lügen“; wenn wir aber die „Ausnahme“ in die Regel mit aufnehmen und formulieren „Man sollte nicht lügen, außer wenn es sich um eine Notlüge handelt“ (wobei wir freilich in der Lage sein müssen zu sagen, wann eine „Notlüge“ vorliegt), dann haben wir es nicht länger mit einer Ausnahme zu tun. Man muss jedoch sagen, dass uns bisher kein Deontologe so ein konflikt- und ausnahmefreies System konkreter Regeln über unsere tatsächlichen Pflichten geliefert hat. Der Deontologe könnte zu seiner Verteidigung zwar anführen: „So liegen die Dinge nun einmal. Keine andere Theorie der Verpflichtungsurteile ist so zufriedenstellend wie diese, aber auch sie ist nicht vollkommen. Die Moral gibt

uns eben unlösbare Probleme auf.“ Aber damit brauchen wir uns natürlich nicht abzufinden, ohne zuvor weiter gesucht zu haben.

W. D. Ross, ein Regeldeontologe, hat auf die soeben erörterte Schwierigkeit auch noch eine andere Antwort. Er unterscheidet zwischen tatsächlicher Pflicht und prima facie bestehender Pflicht, zwischen dem, was tatsächlich richtig ist, und dem, was prima facie richtig ist. Was tatsächlich richtig bzw. pflichtgemäß ist, ist das, was wir in einer konkreten Situation tatsächlich tun sollten. Darüber, was wir in den verschiedenen Lebenssituationen, die oft zu den erwähnten Konflikten Anlass geben, tatsächlich tun sollten, kann es – das gesteht Ross zu – keine Regeln ohne Ausnahmen geben. „Jede Regel hat Ausnahmen“ bedeutet, dass jede Regel über unsere tatsächlichen Pflichten Ausnahmen hat. Aber es kann, so behauptet Ross, ausnahmsfreie Regeln geben, die prima facie gelten. Eine Regel gilt prima facie, wenn sie unter gewöhnlichen Umständen Anwendung findet, d. h. wenn sie zu einer tatsächlichen Pflicht führt, sofern keine anderen moralischen Gesichtspunkte im Spiel sind. Wenn ich z. B. meiner Sekretärin einen freien Tag versprochen habe, so bin ich prima facie verpflichtet, ihr den freien Tag auch zu gewähren; und falls keine entgegenstehenden Gründe ersichtlich sind, welche diese prima facie bestehende Pflicht überwiegen, so bin ich auch tatsächlich verpflichtet, ihr den freien Tag zu geben. In dieser Weise, so schlägt Ross vor, lässt sich eine Anzahl moralischer Regeln aufstellen, die zwar als Regeln über prima facie bestehende Pflichten ohne Ausnahme gelten, nicht aber als Regeln über tatsächliche Pflichten. Dass man ein Versprechen halten sollte, gilt stets prima facie; es handelt sich in jedem Fall um eine Verpflichtung, der man versuchen muss nachzukommen. Aber diese Verpflichtung kann gelegentlich durch eine andere prima facie bestehende Verpflichtung aus dem Feld geschlagen werden. Oder, anders ausgedrückt, der Umstand, dass man ein Versprechen abgegeben hat, ist stets ein sittlich relevanter Gesichtspunkt. Aber es gibt auch andere sittlich relevante Gesichtspunkte, und diese können im Konfliktfall unter Umständen den Vorrang verdienen.

Diese Konzeption kann dem angeführten Einwand weitgehend begegnen. Sie zeigt, wie wir ein System ausnahmsloser Regeln haben können, nämlich indem wir sie als Regeln über prima facie bestehende Pflichten, nicht über tatsächliche Pflichten verstehen. Aber natürlich hilft sie uns nicht in Konfliktfällen weiter, da sie es zulässt, dass prima facie bestehende Pflichten in der Wirklichkeit in Widerspruch zueinander geraten. Ross könnte sogar dieses Hindernis überwinden, wenn er eine Rangordnung unserer prima facie bestehenden Pflichten zur Verfügung hätte, aus der sich stets entnehmen ließe, wann eine dieser Pflichten gegenüber den anderen den Vorrang hat; aber er glaubt nicht, dass eine solche Rangordnung möglich ist. An diesem Punkt lautet seine Antwort „C'est la vie“, und er verweist uns auf Aristoteles' Diktum „Die Entscheidung liegt bei der unmittelbaren Wahrnehmung“. Trotzdem

ist Ross' Konzeption eines Systems von Regeln *prima facie* bestehender Pflichten so bedeutsam, dass wir sie übernehmen werden. Ihr Hauptproblem liegt, abgesehen von der soeben erörterten Schwierigkeit, darin, dass uns ein Deontologe wie Ross kein Kriterium geben kann, anhand dessen wir unsere *prima facie* bestehenden Pflichten ermitteln bzw. wissen können, welche Gesichtspunkte bei der Bestimmung dessen, was moralisch richtig oder falsch ist, stets zu berücksichtigen sind. Nach einem solchen Kriterium müssen wir jedenfalls suchen. Ross behauptet einfach, dass seine *prima facie* bestehenden Pflichten – der Treue, der Wiedergutmachung, der Dankbarkeit, der Gerechtigkeit usw. – in sich evident sind, so dass kein Kriterium erforderlich ist. Aber für jemanden, der diese Evidenzbehauptung (wir werden sie in Kapitel 6 kurz diskutieren) bestreitet, ist diese Erklärung kaum ausreichend. Andere Regeldeontologen würden sagen, dass ihre fundamentalen Regeln nicht in sich evident, sondern willkürlich festgelegt, von Gott geoffenbart oder aus der Metaphysik ableitbar sind. Solche Behauptungen jedoch werfen Fragen über die Rechtfertigung moralischer Urteile auf, die wir in Kapitel 6 behandeln werden; für die Aufstellung unserer Regeln liefern sie uns als solche keinen Maßstab.

Ein reiner Regeldeontologe könnte zwar einige sehr abstrakte Regeln als letzten Maßstab geltend machen – Regeln wie das schon genannte Prinzip der Gerechtigkeit Sidgwick's oder das Gleichheitsaxiom Rashdalls („Ich sollte dem Wohl jeder beliebigen Person denselben Wert zuerkennen wie dem entsprechenden Wohl jeder anderen Person“). Diese beiden Axiome aber sind, wenn sie auch Anerkennung verdienen (wie aus unserem Einwand gegen die handlungsdeontologische Auffassung hervorgeht), so abstrakt und formal, dass sie ungeeignet sind, für sich, d. h. ohne Heranziehung weiterer Prinzipien, unsere Pflichten festzulegen (wie wir bei der Erörterung von Kants Theorie sehen werden). Es ist aufschlussreich, dass Sidgwick und Rashdall sie durch zwei teleologische Axiome ergänzen – das Prinzip der Klugheit oder des vernünftigen Egoismus auf der einen Seite und das utilitaristische Prinzip auf der anderen Seite. Außerdem: Selbst wenn man nur zwei oder drei solcher abstrakten Axiome hat, muss man mit der Möglichkeit rechnen, dass sie in Konflikt zueinander geraten; und dann muss man ihre Gebote als *prima facie* bestehende Pflichten verstehen und ist damit im Wesentlichen in derselben Lage wie Ross – außer man postuliert, wie Sidgwick es tut, ein göttlich gelenktes Universum, in dem solche Konflikte nicht möglich sind.

Die Theorie Kants

Ein reiner Regeldeontologe kann dieses Problem eines möglichen Konflikts zwischen fundamentalen Prinzipien vermeiden, falls er zeigen kann, dass es lediglich ein einziges fundamentales Prinzip gibt. Das beste Beispiel dieser monistischen Spielart einer regeldeontologischen Auffassung stellt die Theorie Immanuel Kants dar. Wir können unsere Erörterung dieser Theorie auf jenen Satz beschränken, der für Kant die erste Fassung des kategorischen Imperativs bildet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ In diesem Satz bringt Kant ein Prinzip zum Ausdruck, das den schon zitierten Prinzipien Sidgwick's und Rashdall's sehr ähnlich ist; er stellt es als notwendiges und hinreichendes Kriterium zur Bestimmung der konkreteren Maximen oder Regeln hin, nach denen wir leben sollten. Als notwendig haben wir das Prinzip in der Tat schon akzeptiert; es bleibt die Frage, ob es hinreichend ist. Wenn ja, so ist unsere Suche nach einer normativen Ethik am Ziel.

Es ist zwar nicht unproblematisch, wie man Kant zu verstehen hat, aber wir dürfen annehmen, dass er die folgenden Behauptungen aufstellen wollte:

1. Eine freiwillige Handlung folgt stets einer Maxime oder Regel, die als solche formulierbar ist.
2. Man trifft dann und nur dann eine Entscheidung oder Beurteilung vom moralischen Standpunkt aus, wenn man bereit ist bzw. bereit wäre, seine Maxime zu verallgemeinern, d. h. wenn man wünscht bzw. wüsste, dass jeder dieser Maxime folgt, der sich in einer ähnlichen Situation befindet, und zwar auch für den Fall, dass man selber der von der Handlung Betroffene ist.
3. Eine Handlung ist dann und nur dann moralisch richtig oder pflichtgemäß, wenn man ohne Widerspruch wollen kann, dass die betreffende Maxime oder Regel unter ähnlichen Umständen von jedem befolgt wird; und eine Handlung ist dann und nur dann moralisch unrichtig, wenn man das nicht ohne Widerspruch wollen kann. Wir haben hier hauptsächlich mit der dritten Behauptung zu tun, werden allerdings auch über die zweite einige Worte verlieren. Ist Kants Kriterium zur Bestimmung unserer sittlichen Pflichten hinreichend ebenso wie notwendig?

Betrachten wir zunächst ein Beispiel für den Gebrauch, den Kant von seinem Kriterium macht. In einem seiner Beispiele geht Kant davon aus, dass A ein Versprechen abgibt, es aber brechen will, sofern das seinen Zwecken dient. Als Maxime lässt sich dann wie folgt formulieren: Wenn es meinen Zwecken dient, will ich ein Versprechen abgeben, in der Absicht, es, sofern vorteilhaft, zu brechen. Nun kann

A aber nach Kants Meinung nicht ohne Widerspruch wollen, dass diese Maxime allgemein befolgt wird: „Würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, dass ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen ändern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetz würde, sich selbst zerstören würde.“ Kant folgert daraus, dass es moralisch nicht vertretbar ist, falsche Versprechen abzugeben. Mit ziemlich ähnlichen Argumenten glaubt er zeigen zu können, dass es z. B. ebenfalls moralisch unrichtig ist, sich das Leben zu nehmen, seine natürlichen Gaben und Talente nicht zu nutzen sowie anderen Menschen, die in Not sind, nicht zu helfen.

Es wird oft behauptet, Kant bediene sich in diesen Beispielsfällen einer utilitaristischen Argumentation – und nicht einer deontologischen, wie er den Anspruch erhebt. Das ist aber ein Irrtum. Kant argumentiert nicht, dass man seine Versprechen halten muss, weil es unerträgliche Folgen hätte, wenn jeder seine Versprechen bräche, sofern es ihm passt oder einen Vorteil bringt. So würde in der Tat ein Regelutilitarist argumentieren. Kant jedoch behauptet, man könne nicht einmal wollen, dass eine derartige Maxime allgemein befolgt wird. Man setze damit seinen Willen einem Widerspruch aus; man wolle sowohl, dass es möglich ist, Versprechen abzugeben und das Vertrauen des Partners zu genießen (warum sollte man sonst etwas versprechen?), als auch, dass jedermann die Freiheit hat, sofern es ihm Vorteil bringt, die abgegebenen Versprechen zu brechen. Mit anderen Worten, Kant argumentiert nicht, dass die Folgen einer allgemeinen Übung, falsche Versprechen abzugeben, schlecht sind; er argumentiert, dass diese Folgen in einen Widerspruch führen, insofern unter Voraussetzung einer allgemeinen Übung jene soziale Institution (Versprechen zu geben und zu empfangen), ohne welche die betreffende Einzelhandlung nicht denkbar ist, gar nicht existieren könnte.

Man muss zugeben, dass Kants Argumente nicht in allen Fällen so überzeugend wirken wie im Fall des falschen Versprechens. Man darf auch nicht übersehen, dass seine Theorie nicht frei ist von den Schwierigkeiten, die sich aus einem Widerstreit verschiedener Pflichten ergeben; es besteht zumindest die Möglichkeit, dass die Einhaltung eines Versprechens einen daran hindert, einem in Not befindlichen Mitmenschen zu helfen. Vielleicht könnte Kant in diesem Fall argumentieren, es sei richtig, das Versprechen zu brechen und dem Mitmenschen, der in Not ist, zu helfen; man könne nämlich angesichts der speziellen Situation durchaus wollen, dass die Maxime „Wenn es, um einem anderen zu helfen, erforderlich ist, ein Ver-

sprechen zu brechen, so will ich es tun“ allgemein befolgt wird, insbesondere wenn die Situation sich noch dadurch auszeichnet, dass bei der Hilfeleistung, nicht aber bei dem Versprechen, viel auf dem Spiel steht. Kant zeigt jedoch keine Neigung, so zu argumentieren, sondern scheint zu meinen, dass Versprechen nie gebrochen werden dürfen. Aber eben diese Meinung wird durch seine Argumentation nicht hinreichend gestützt. Wie soeben ausgeführt, erscheint es nicht unmöglich, unter spezifischen Umständen einen allgemeinen Versprechensbruch zu wollen, selbst wenn dieses unter gewöhnlichen Umständen nicht der Fall ist.

Kants Argumente reichen also, selbst wenn sie in sich schlüssig sind, in ihrer Beweiskraft nicht so weit, wie Kant annahm; und das ist, wie das soeben angeführte Beispiel zeigt, ganz gut so, denn Kant glaubte, zu viel beweisen zu können. Selbst wenn wir zugeben, dass sein Kriterium gewisse Arten von Handlungen als unmoralisch ausscheidet (z. B. den Versprechensbruch unter gewöhnlichen Umständen) – müssen wir deshalb auch der Meinung sein, dass sich alle unsere Pflichten durch sein Kriterium begründen lassen? Nehmen wir die Pflicht, anderen zu helfen. Es ist richtig: Wenn man es sich zur Maxime macht, anderen in Not nicht zu helfen, und diese Maxime als allgemeines Gesetz will, so wird man vermutlich einmal in die Lage geraten, im Widerspruch hierzu dieses Gesetz aufheben zu wollen, da man sich wahrscheinlich selbst irgendwann in Not befindet. Trotzdem kann man sich leicht jemanden vorstellen, dessen Glück ziemlich fest gefügt ist oder der bereit ist, die Folgen einer allgemeinen Befolgung seiner Maxime konsequent auf sich zu nehmen; und wenn es solche Leute gibt, dann ist Kants Kriterium nicht ausreichend, die Pflicht der Hilfsbereitschaft zu begründen. Man könnte natürlich auch schließen, dass es eine solche Pflicht gar nicht gibt, einfach weil sie aus dem Kriterium nicht folgt aber das wäre ein drastischer Schritt, und nicht einmal der Deontologe Kant wagte ihn zu tun.

Begründet jede Maxime, die Kants Kriterium genügt, tatsächlich eine Pflicht, wie Kant offenbar meint? „Wenn du allein im Dunkeln bist, pfeife“ – das dürfte eine Maxime sein, die man als allgemeines Gesetz wollen kann; mit Sicherheit aber „Mach dein linkes Schuhband zuerst zu“. Und doch kann man zweifellos die Einhaltung keiner dieser beiden Regeln als eine Pflicht betrachten. Kants Auffassung wäre plausibler, hätte er lediglich gesagt, dass eine Maxime, die nicht als allgemeines Gesetz gewollt werden kann, unmoralisch ist, anstatt zu sagen, dass eine Maxime, die als allgemeines Gesetz gewollt werden kann, eine Pflicht begründet. Vielleicht entsprach diese Position sogar seiner wirklichen Meinung. Aber trotz allem ist sein Kriterium, wenn das oben Gesagte zutrifft, nicht ausreichend; es erfasst nämlich nicht sämtliche unmoralischen Maximen.

Keinesfalls, so scheint es mir, ist man zu einer Handlung schon deshalb moralisch verpflichtet, weil man sie allgemein befolgt sehen möchte. Außerordentlich

viel hängt von dem Standpunkt ab, von dem aus man eine allgemeine Befolgung wünscht. Man kann etwa den ästhetischen Standpunkt einnehmen oder, was noch häufiger der Fall sein wird, den Klugheitsstandpunkt. So kann man z. B. wollen, dass Ehrlichkeit die allgemeine Regel ist, weil man glaubt, damit am besten zu fahren („Ehrlich währt am längsten“). Wenn man so argumentiert, kann man jedoch kaum den Standpunkt der Moral für sich in Anspruch nehmen. Dieser Standpunkt erschöpft sich nicht darin, dass man bereit ist, seine Maximen zu verallgemeinern. Kant und seine Anhänger übersehen dies, wenn sie auch recht haben mit der Annahme, dass der moralische Standpunkt eine derartige Bereitschaft miteinschließt.



<http://www.springer.com/978-3-658-10747-5>

Ethik

Eine analytische Einführung

Frankena, W.K.

2017, VIII, 116 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-10747-5