

Jean-Pierre Wils (Hrsg.)

ORIENTIERUNG DURCH ETHIK?

Eine Zwischenbilanz

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Umschlagabbildung:
Jackson Pollock, „Convergence Nr. 10“ (Ausschnitt)
© VG Bild-Kunst, Bonn 1993

Die Deutsche Bibliothek – CIP – Einheitsaufnahme

Orientierung durch Ethik?: Eine Zwischenbilanz /
Jean-Pierre Wils (Hrsg.). – Paderborn; München; Wien; Zürich:
Schöningh, 1993
ISBN 3-506-79752-2
NE: Wils, Jean-Pierre [Hrsg.]

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

© 1993 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 3-506-79752-2

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
<i>Vittorio Hösle</i>	
Zur Dialektik von strategischer und kommunikativer Rationalität	11
<i>Dietmar Kamper</i>	
Monstrosität. Über die Unmöglichkeit der Ethik in einer Welt, die auf dem Kopf steht	37
<i>Dietmar Mieth</i>	
Freisetzung von Mikroorganismen – ethische Kriterien	43
<i>Julian Nida-Rümelin</i>	
Warum moralisch sein?	57
<i>Konrad Ott</i>	
Zur Frage, woraufhin Ethik orientieren könne	71
<i>Klaus Steigleder</i>	
Menschenwürde – Zu den Orientierungsleistungen eines Fundamentalbegriffs normativer Ethik	95
<i>Wilhelm Schmid</i>	
Ethik im Sinne einer Ästhetik der Existenz	123
<i>Jean-Pierre Wils</i>	
Fremdheit und Identität. Pränormative Mutmaßungen	131
<i>Reiner Wimmer</i>	
Zur Eigenart moralischer Beurteilungen und ihrer anthropologischen Begründung	149
Autoren	168

Warum moralisch sein?

I. Handlungsgründe

Beim Abendessen bittet mich meine Tischnachbarin um das Salz. Ich gebe es ihr. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß mich jemand fragt, warum ich das getan habe. Sollte mich jedoch jemand fragen, hätte ich eine Antwort parat: Ich habe ihr das Salz hinübergereicht, weil sie mich darum gebeten hat. Die Tatsache, gebeten worden zu sein, *h* zu tun, ist unter normalen Umständen ein guter Grund, *h* zu tun.

Die Theorie praktischer Rationalität hat die Aufgabe, gute von schlechten Handlungsgründen zu unterscheiden. Zumindest seit dem Beginn der Neuzeit sind so gut wie alle philosophischen Theorien praktischer Rationalität in hohem Maße reduktionistisch: Die Vielfalt der Handlungsgründe ist danach nur ein Schein, tatsächlich gibt es nur ein einziges Prinzip (eine einzige Regel, ein einziges Kriterium), das darüber entscheidet, ob eine Handlung rational ist. Man sollte diesen Anspruch ernst nehmen. Wenn *P* das betreffende Prinzip ist, dann muß gelten – jeder gute Handlungsgrund muß sich mit Hilfe von *P* *rational rekonstruieren* lassen. Eine Handlung *h* ist rational, wenn *h* *P* erfüllt. Wenn diese Theorie praktischer Rationalität adäquat ist, dann muß für jeden beliebigen guten Handlungsgrund *G* gelten: Wenn *h* durch *G* wohlbegründet ist, dann muß *h* *P* erfüllen. Dies ist eine starke Annahme, und wie immer *P* lautet – prima facie scheint nicht viel für die Vermutung zu sprechen, daß *P* diese Bedingung erfüllen könnte.

Zur Illustration betrachte man folgendes Beispiel. *P* sei das Prinzip, die subjektiven Folgen des eigenen Handelns zu optimieren. Zur Präzisierung dieses Prinzips wäre einiges zu sagen¹ – etwa daß es mit einer

¹ S. Verf., Kritik des Konsequentialismus, München: Oldenbourg, 1993, §§ 1-14.

Theorie, wie diese Folgen vernünftiger- oder moralischerweise zu bewerten seien, durchaus vereinbar ist – aber auch ohne weitere Präzisierung scheint sich schon das schlichte Beispiel des ersten Absatzes gegen eine Rekonstruktion durch P zu sperren. Unter normalen Bedingungen stellt eine Bitte einen guten Grund dar, sie zu erfüllen. Unter normalen Bedingungen ist dieser Grund erschöpfend, er bedarf keiner weiteren Rechtfertigung. Insbesondere erscheinen die Folgen (und meine subjektive Bewertung dieser Folgen) als irrelevant. Ich habe einen guten Grund, diese Bitte zu erfüllen, auch wenn ich der Auffassung bin, salzarme Speisen seien gesünder. Ich habe jedenfalls nicht nur dann einen guten Grund, das Salz hinüberzureichen, wenn ich vermute, daß die kausalen und probabilistischen Folgen dieser Handlung optimal sind. Wenn ich die Frage, warum ich das Salz hinübergereicht habe, mit einer Abwägung der Handlungsfolgen beantwortete (d.h. ich nehme P zum Kriterium praktischer Rationalität), wäre dies unter normalen Bedingungen unhöflich gegenüber der Person, die die Bitte geäußert hat, weil ich offensichtlich ihre Bitte nicht für sich genommen als einen Handlungsgrund (es muß nicht der hinreichende oder ausschlaggebende Handlungsgrund sein) akzeptiere. Die Bitte würde nur eine der empirischen Umstände bilden, die bei der Folgenabwägung eine Rolle spielen. Dieses Argument ist für sich genommen noch keine Widerlegung von P. Nur wenn das Äußern einer Bitte unter bestimmten Umständen einen guten Handlungsgrund darstellen kann, der Bitte zu entsprechen und es in einigen dieser Umstände nicht optimale Folgen hat, der Bitte zu entsprechen, käme das genannte ‚konsequentialistische‘ Prinzip P in Schwierigkeiten. Ich glaube daß dem so ist², aber ob es sich tatsächlich so verhält, kann hier offenbleiben.

Ein naheliegendes Mißverständnis möchte ich jedoch ausschließen: Ein Argument dieser Art beinhaltet keine Festlegung auf eine institutionelle Ethik³. Diese an sprechakttheoretische Analysen anknüpfende Ethik-Konzeption meint, die logische Kluft zwischen Sein und Sollen durch Institutionen überbrücken zu können. So beinhaltet die Institution des Versprechens bestimmte Erwartungen: Wenn A B gegenüber gesagt hat „Ich zahle dir morgen das geliehene Geld zurück“, so hat sich A mit diesem Versprechen verpflichtet, am nächsten Tag das Geld zurückzu-

² A. a. O., §§ 9,14, 27, 43.

³ Vgl. etwa Mary Douglas, *How Institutions Think*, New York 1986; oder in ähnlicher Weise Anthony Cortese, *Ethnic Ethics. The Restructuring of Moral Theory*, New York 1990.

zahlen. Es besteht dann unter normalen Umständen für A eine Verpflichtung zu h (aufgrund des gegebenen Versprechens). Die Gültigkeit der Behauptung „A ist verpflichtet, h zu tun“ kann also – so scheint es – unter bloßem Rekurs auf empirische Sachverhalte (A hat unter den und den Umständen diesen Satz gegenüber B geäußert, B mußte dies als ein Versprechen verstehen, A wußte, daß B...) und ohne Zuhilfenahme normativer Kriterien erwiesen werden: Aus ausschließlich deskriptiven Prämissen läßt sich eine normative Behauptung ableiten⁴. Institutionen scheint etwas Normatives inhärent zu sein. Diese für die verschiedenen Ansätze institutioneller Ethik charakteristische ‚Überwindung‘ des naturalistischen Fehlschlusses hat jedoch eine Schwäche: Sie übersieht, daß die vermeintliche Normativität von Institutionen (oder jedenfalls von bestimmten Institutionen) immer auch deskriptiv interpretiert werden kann. Ich kann das de-facto-Bestehen normativer Regelungen beschreiben, ohne sie zu teilen. Ich kann mich *außerhalb* stellen (einen ‚ethnologischen‘ Standpunkt einnehmen) und den Feststellungen normativer Sachverhalte keine subjektiv geteilten Präskriptionen beiheften⁵. Die Theorie des naturalistischen Fehlschlusses und die Theorie institutioneller Tatsachen einschließlich ihrer normativen Konstitutionsbedingungen bleiben so unangetastet.

Es ist ein guter Handlungsgrund, etwas zu tun, weil jemand darum gebeten hat. Dies scheint mir nicht nur *empirisch* als Bestandteil einer *internen* Beschreibung einer institutionellen Tatsache, sondern auch *normativ* zuzutreffen – daher die Qualifizierung des Handlungsgrundes als ‚gut‘. Wenn mich jemand davon überzeugen kann, daß es auch in meinem persönlichen Interesse ist, Bitten anderer Personen in der Regel, und wenn es keine weiteren Nachteile mit sich bringt, nachzukommen, mag dies meine Überzeugung bestärken, daß die Bitte einer anderen Person einen guten Handlungsgrund abgibt, der Bitte zu folgen diese Auskunft ersetzt jedoch nicht meine Überzeugung, daß eine Bitte einen guten Handlungsgrund abgibt.

Jemand fragt dich, warum du gerade dies (h) und nicht jenes (h') getan hast und du antwortest „Unter diesen Umständen hielt ich h für meine (moralische) Pflicht“⁶. Die Frage „Warum moralisch sein?“ erübrigt

⁴ Vgl. John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge 1969, Kap. 8.

⁵ Vgl. John L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Hatmondsworth: Penguin, 1977, Kap. 3

⁶ Die meisten Menschen vermeiden heute dieses moralisierende Vokabular und werden der gleichen Überzeugung sprachlich anders Ausdruck verleihen. Sie werden etwa sa-

sich. Die Tatsache, daß etwas moralisch geboten oder wünschenswert ist, gilt unter normalen Umständen als hinreichender Handlungsgrund bzw. in internalistischer Formulierung: Die Überzeugung, *h* sei moralisch geboten, ist ein guter (interner) Grund für *h*. Mehr noch als bei der Frage, ob die Bitte einer anderen Person nun nicht nur scheinbar, sondern tatsächlich einen guten Handlungsgrund abgibt, scheint die Methode des philosophischen Zweifels hier ihre Grenzen in nicht mehr bezweifelbaren Elementen unseres Überzeugungssystems gefunden zu haben: Es versteht sich von selbst, daß man das tun sollte, was moralisch ist. Manche Philosophen haben versucht, diese Selbstverständlichkeit als analytische Wahrheit, als eine Wahrheit, die sich schon allein aus der sprachlichen Bedeutung der verwendeten Ausdrücke ergibt, zu interpretieren.⁷ Für andere – insbesondere kognitivistische Ethiker – kann es sich dabei nicht um eine analytische Wahrheit handeln. Manchen gilt diese Annahme als nicht analytisch, aber selbstverständlich, einigen als nicht analytisch und nicht selbstverständlich und wenigen als nicht nur nicht selbstverständlich, sondern sogar als falsch. Die angemessene philosophische Antwort auf die Frage „Warum moralisch sein?“ ist eine Theorie praktischer Rationalität, die zeigt, daß das, was moralisch ist, auch rational ist. Wenn diese Theorie erfolgreich ist, mag die Unsicherheit darüber, ob die Moralität von *h* ein guter Handlungsgrund für *h* ist, gemildert sein, wenn sie aber versagt, wäre die Frage noch nicht negativ beantwortet, vielmehr hätte sich ein Dilemma aufgetan zwischen zwei prima facie guten Handlungsgründen. Dies wäre nicht deshalb ein Dilemma, weil zwei gute Handlungsgründe im Einzelfall zu entgegengesetzten Handlungen anleiten (dies kommt häufig vor und erscheint manchen zeitgenössischen Ethikern sogar als paradigmatisch für den Bereich der Moral)⁸, sondern weil zwei Typen von Handlungsgründen, die jeweils einen universalen Anspruch haben, miteinander in Konflikt.

gen: „Es war wohl notwendig, das zu tun“ oder „Ich konnte gar nicht anders, angesichts der Situation, in der er ist“, das heißt, sie betonen gern den subjektiven Charakter ihrer moralischen Überzeugungen oder sie stellen ihre moralischen Überzeugungen als dispositionelle Prägung dar. Dies darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch in diesen Äußerungen die Überzeugung, etwas sei moralisch geboten oder moralisch richtig, als guter Handlungsgrund gilt.

⁷ Der universelle Präskriptivismus, wie ihn Richard M. Hare in *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon, 1952, *Freedom and Reason*, Oxford Univ. Pr. 1963 und *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Oxford 1981 entwickelt hat, ist – zumindest von seinem Selbstverständnis – ein prominentes Beispiel einer solchen Theorie.

⁸ Vgl. etwa die Beiträge von Bernard Williams, Bas C. van Fraassen, Ruth Barcan Marcus in: Christopher W. Gowans (Hrsg.), *Moral Dilemmas*, New York/Oxford 1987.

geraten sind. Es gibt eine Vielzahl von moralischen Handlungsgründen (man könnte auch sagen von moralischen ‚Kriterien‘ oder – schwächer – ‚Parametern‘), die im günstigsten Fall zu einem resümierenden Urteil „h ist – im Vergleich zu allen anderen Optionen – die moralisch wünschenswerte oder gebotene Handlung“ zusammengeführt werden können. Analoges gilt für das Prädikat ‚rational‘. Das Dilemma bestünde darin, sich zwischen zwei konkurrierenden universellen Ansprüchen im Konfliktfalle entscheiden zu müssen, ohne auch nur eine dieser beiden universellen Ansprüche einschränken zu können.

II. Philosophische Begründungen von Moralität

Es gibt drei paradigmatische philosophische Antworten auf die Frage „Warum moralisch sein?“.

1. Persönlicher Vorteil

Die erste ist die des Gorgias-Dialogs. Man soll moralisch sein, weil es im persönlichen Vorteil der handelnden Person ist, moralisch zu sein. Diese Kongruenz von persönlichem Interesse und moralischer Forderung, wenn sie denn tatsächlich sich erweisen ließe, hätte den großen Vorteil, daß eine durchsichtige Theorie individueller Rationalität (Optimierung des eigenen Vorteils) mit fraglos motivierendem Charakter die handlungsleitenden Ansprüche moralischer Beurteilung begründen würde. Für Platon ist dieser Nachweis unverzichtbar, um die sophistische Argumentation zu widerlegen. Wenn es den Sophisten gelänge zu zeigen, daß es nicht im persönlichen Interesse ist, moralisch (*dikaios*) zu sein, dann wäre es um den handlungsleitenden Charakter moralischer Beurteilung schlecht bestellt. Die Argumentation des Sokrates im Gorgias-Dialog ist allerdings nicht an jeder Stelle überzeugend. Die These, daß Unrechtleiden besser sei als Unrechtun und straflos Unrechtun schlechter als straffrei Unrechtun – wobei ‚besser‘ und ‚schlechter‘ fraglos im Sinne des persönlichen Vorteils zu interpretieren sind – muß sich auf wenig überzeugende psychologische Spekulationen einlassen. Aber dabei bleibt es nicht. Der Gedanke, daß der Seele die gerechte

Strafe gut tut und es deshalb nicht im eigenen Interesse sein kann, der gerechten Strafe zu entgehen, verweist ebenso wie die Hilfhypothese einer ausgleichenden Gerechtigkeit nach dem Ende des irdischen Lebens auf eine komplexere Konzeption des eigenen Interesses, die dann in die Theorie der strukturellen Harmonie der gerechten Seele und die Theorie der Formen, wie sie in der *Politeia* entwickelt (oder man sollte besser sagen: angedeutet) werden, einmündet. Die zeitgenössische Variante der Identitätsthese des Sokrates im Gorgias-Dialog kann man in den jüngsten Versuchen der Entscheidungstheorie sehen, interpersonelle Kooperation als Ausdruck individueller Interessensoptimierung in Gefangenendilemma-Superspielen zu modellieren⁹.

2. Etablierung

Die zweite paradigmatische philosophische Antwort auf die Frage „Warum moralisch sein?“ ist die von Thomas Hobbes¹⁰. Menschen optimieren je individuell ihre Interessen. Diese Optimierung führt jedoch nicht zu einem stabilen Modell gesellschaftlicher Kooperation, sondern zum Krieg aller gegen alle. Die natürlichen Unterschiede an Kräften und Fähigkeiten reichen nicht aus, um eine natürliche Hierarchie zu begründen. Als rational optimierende Wesen wissen die Menschen jedoch sehr genau, welche Regeln der Interaktion sie befolgen müßten, um den *status naturalis* zu beenden und einen Zustand des Friedens zu etablieren. Diese Regeln sind wohlbegründet, denn sie sind im Interesse aller: Der Zustand ihrer allgemeinen Befolgung ist für jede einzelne Person besser als der Zustand ihrer allgemeinen Nicht-Befolgung. Diese Re-

⁹ Vgl. Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books, 1984; Rainer Hegselmann, „Solidarität in einer egoistischen Welt – Eine Simulation“, in: Verf. (Hrsg.), *Praktische Rationalität. Grundlagenprobleme und ethische Anwendungen des rational choice-Paradigmas*, Berlin/New York: de Gruyter, 1993. In der Literatur werden vielfach die Ergebnisse dieser und anderer Computersimulationen als pauschaler Beleg der liberalistischen (oder besser: anarchistischen) These von der Harmonie individuell optimierenden Handelns im eigenen Interesse und gesellschaftlicher Kooperation bis zur These der Dysfunktionalität moralischer Normen interpretiert. Eine genauere Betrachtung zeigt jedoch, daß pauschale Schlußfolgerungen dieser Art nicht gerechtfertigt sind. Vgl. dazu die schöne Studie von Tetsuo Kondo, „Some Notes on Rational Behavior Normative Behavior, Moral Behavior and Cooperation“, *Journal of Conflict Resolution* 34 (1990), 495 – 530.

¹⁰ vgl. De Homine (1658), bes. Kap. 11 – 13; De Cive (1642, 1647), bes. Kap. 1-4 und Leviathan (1651), bes. Kap. 13-15.

geln (bei Hobbes ironisch „laws of nature“, „leges naturales“ genannt) haben jedoch *in statu naturale* keinerlei handlungsleitende Funktion, denn obwohl sie im allgemeinen Interesse sind, gibt es kein individuelles Interesse ihrer je individuellen Befolgung: *ceteris paribus* ist es je individuell besser, sich nicht an diese Regeln zu halten. Da die Rationalitätskonzeption von Hobbes jedoch die je individuelle Interessensoptimierung zum Kriterium nimmt, richtet sich das Handeln nach dem Naturrecht (*ius naturale, law of nature*): Es ist alles erlaubt, was den eigenen Interessen dienlich erscheint. Einen guten Grund, sich an diejenigen Kooperationsregeln zu halten, deren allgemeine Befolgung auch in meinem eigenen Interesse wäre, gibt es nicht. Diese Regeln können nur dann handlungsleitend werden, wenn sich eine Option anböte, die die Bedingungen des Handelns dergestalt veränderte, daß es in Zukunft nicht nur im allgemeinen, sondern auch im je individuellen Interesse wäre, die natürlichen Gesetze einzuhalten. Diese Option besteht: Es ist der Akt der allgemeinen Entwaffnung und der Übertragung aller Gewaltmittel an eine Zentralgewalt. Während bei Hobbes der moralstiftende Akt in der Etablierung eines faktischen Gewaltmonopols besteht, erweitern zeitgenössische hobbesianische Varianten diese Konzeption durch die Etablierung moralischer Regeln auch in anderer Form (Sozialisation, Sanktionen in foro interno etc.). Hobbesianische Ethik beantwortet die Frage „Warum moralisch sein?“ mit dem Hinweis auf etablierte und sanktionierte Regeln. Vernünftig begründete Regeln geben allein keinen guten Grund, sich an diese zu halten. Erst ihre faktische Etablierung kann ein guter Grund sein, sie einzuhalten.

3. Praktische Vernunft

Die dritte paradigmatische philosophische Antwort auf die Frage „Warum moralisch sein?“ ist die von Immanuel Kant¹¹. Der Kernbereich der Moral ist durch die Annahme konstituiert, Menschen seien Vernunftwesen. Insofern sie Vernunftwesen sind, unterliegen ihre subjektiven Handlungsmotive (Maximen) einem Rationalitätstest: Die Verallgemeinerung der subjektiven Handlungsmotive darf nicht zu *Inkohärenz* führen. Selbstaufhebung ist dabei die strengste Variante von Inkohärenz:

¹¹ Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785); Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (1797); Kritik der praktischen Vernunft (1788), bes. I. Teil, I. B., Erstes und Drittes Hauptstück.

Subjektive Handlungsmotive, deren allgemeines Bestehen von einer Person nicht gewünscht wird, sind unvernünftig. A fortiori sind solche subjektiven Handlungsmotive unvernünftig, deren allgemeines Bestehen *logisch unmöglich* ist. Dieser Kompatibilitätstest subjektiver Handlungsgründe im ‚Reich der Zwecke‘ markiert drei konzentrische Bereiche des Moralischen: Logische Inkompatibilität konstituiert das *unbedingt moralisch Verbotene* (‚vollständige Pflichten‘), voluntative Inkompatibilität konstituiert das *bedingt moralisch Verbotene* (‚unvollständige Pflichten‘) und die altruistische Berücksichtigung des Glückstrebens anderer Personen konstituiert *supererogative moralische Handlungen*. Die moralischen Pflichten sind Ausdruck der Autonomie der Vernunft. Die Frage „Warum moralisch sein?“ hat zur Antwort: Nur wer sich selbst die ‚Gesetze‘ seines Handelns gibt ist frei. Die Gesetzesartigkeit (universelle Kohärenz) des autonomen Willens beinhaltet jedoch zugleich diejenigen Beschränkungen, die die Moralität der Person ausmachen. Vernünftiges Handeln ist Handeln aus dem Bewußtsein der eigenen Autonomie (aus ‚Achtung vor dem Sittengesetz‘).

III. Strukturelle Rationalität

Diese drei paradigmatischen philosophischen Antworten auf die Frage „Warum moralisch sein?“ sind je für sich genommen unzureichend, aber sie verweisen zugleich jeweils auf einen wesentlichen Aspekt einer befriedigenden Antwort. Diese soll im folgenden skizziert werden.

1. Eigeninteresse

Beginnen wir mit einer These: Eine Gruppe von Personen, die jeweils individuell ihre persönlichen Interessen optimieren, optimiert die persönlichen Interessen dieser Personen in der Regel nicht. Wenn jede einzelne Person i aus einer Gruppe K ($i=1, 2, \dots, n$) diejenige Strategie $s(i)$ wählt, die für sie persönlich die besten Konsequenzen hat, kann es dennoch sein, daß die Kombination dieser individuellen Strategien $\langle s(1), s(2), s(3), \dots, s(n) \rangle$ für sie selbst und alle übrigen Personen nachteilig ist, d.h. daß es eine andere Kombination individueller Strategien $\langle s^*(1),$

$s^*(2), s^*(3), \dots, s^*(n)$ gibt, die für alle Personen i aus K vorteilhafter gewesen wäre. Die Strategienkombination s ist *kollektiv irrational*. Das vieldiskutierte Gefangenendilemma ist für Situationen dieser Art paradigmatisch. Individuelle Optimierung führt bisweilen zu kollektiv irrationalen Ergebnissen. Dies gilt dann nicht, wenn die Interaktionen in der Gruppe unter den Bedingungen des idealen kompetitiven Marktes stehen. Das erklärt, warum viele Ökonomen und manche Ethiker den Markt für eine moralfreie Zone halten.¹²

Personen, die ausschließlich an der Optimierung ihres eigenen Vorteils interessiert sind (i.F. ‚rationale Egoisten‘), haben daher ein Interesse daran, daß sich andere Personen an moralische Regeln halten, die deren individuelle Interessenoptimierung einschränken. Die vorteilhafteste Situation ist gegeben, wenn sich alle Personen an bestimmte moralische Regeln halten, außer man selbst, die zweitbeste, wenn sich alle an die moralischen Regeln halten einschließlich der eigenen Person, die drittbeste, wenn sich niemand an die moralischen Regeln hält, und die schlechteste Situation besteht, wenn sich niemand außer man selbst an bestimmte moralische Regeln hält. Es gibt daher einen individuellen Anreiz für egoistische Rationalisten, sich nicht an moralische Regeln zu halten. Andererseits wird der rationale Egoist öffentlich nicht dafür argumentieren, sich je individuell nicht an bestimmte moralische Regeln zu halten, denn dies könnte andere Personen veranlassen, sich nicht an bestimmte moralische Regeln zu halten, was nicht im Interesse des rationalen Egoisten ist.

Schon bei dieser ersten groben Charakterisierung des Konfliktes individueller und kollektiver Rationalität fällt ein interessanter Aspekt ins Auge: Der rationale Egoist ist zu einer gewissen Inkohärenz gezwungen: Er darf nicht das sagen, was er für richtig hält. Insofern seine Handlungsweise transparent ist, d.h. eine Information über seine Überzeugungen enthält und andere veranlassen könnte, sich diesen Überzeugungen entsprechend zu verhalten, kann er nicht unmittelbar, sondern nur unter Berücksichtigung dieses Anreizeffektes seine Interessen optimieren. In der Tat kann man sich empirische Bedingungen denken, in denen der rationale Egoist zum puren Moralisten mutiert, ohne seine ursprüngliche Handlungsmotivation aufgeben zu haben.

Diese Überlegung läßt sich zu einer grundsätzlicheren Betrachtung ausweiten. Wenn es einen guten Grund G gibt, h zu tun, dann kann die

¹² Vgl. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford 1986, Kap. IV.

handelnde Person *h* gegenüber anderen unter Verweis auf *G* rechtfertigen. Eine radikal individualistische Konzeption – wie etwa die Standardinterpretation der rationalen Entscheidungstheorie – relativiert die Rationalität einer Handlung auf subjektive Wünschbarkeit und subjektiven Glauben. Interessanterweise sperrt sich jedoch unsere normative Alltagssprache gegen eine derart starke Subjektivierung. Die Grammatik des Gebrauchs von ‚sollen‘ schließt jedenfalls eine derart radikale Subjektivierung aus.

Eine Person *i* verfolge bestimmte subjektive Ziele und schätze die Wahrscheinlichkeiten der relevanten Umstände in einer bestimmten Weise ein, so daß eine Handlung *h* entsprechend dem verwendeten entscheidungstheoretischen Optimierungskriterium als rational gilt. Die normative Interpretation dieses Kriterium besagt, diese Person *sollte*, vorausgesetzt, sie hat tatsächlich diese subjektiven Wünschen und Einschätzungen, *h* tun. Nun mag dieses ‚sollte‘ mit den eigenen und den moralischen Überzeugungen anderer Personen unvereinbar sein – in einem bestimmten, schwachen Sinne von ‚sollte‘ kann dennoch gelten: *i* sollte *h* tun. Dies ließe sich etwa so plausibel machen: Ich würde mir zwar wünschen, daß *i* andere, z.B. moralisch akzeptablere Ziele verfolgte, aber angesichts ihrer tatsächlichen Ziele ist *h* für *i* die einzige rationale Handlung, insofern sollte *i* *h* tun. Meine moralischen Überzeugungen äußern sich dann in einer Präferenz dafür, daß *i* andere Präferenzen ausbildet. Die Moral besteht aus Metapräferenzen, die Ethik kann man als Metapräferenz-Theorie auffassen und die subjektivistische Rationalitätskonzeption bliebe unangetastet¹³. Tatsächlich läßt sich ‚sollte‘ jedoch nur entweder rein deskriptiv als Beschreibung einer Mittel-Zweck-Relation verwenden oder normativ, als ‚abgetrennter Sollenssatz‘¹⁴. In der normativen Verwendung muß der Sprecher, der sagt ‚*i* sollte *h* tun‘, (in einem Minimal Sinne) damit einverstanden sein, daß *i* *h* tut. Die Möglichkeit einer normativen und dennoch subjektivistischen Rationalitätstheorie setzt (implizit) ein normatives Prinzip voraus, das besagt, es sei in der Regel oder unter bestimmten Umständen objektiv richtig das zu tun, was den eigenen Zielen und Einschätzungen entspricht. Dieses Prinzip erst erlaubt die normative (‚abgetrennte‘) Interpretation des ‚Sollens‘ aus Gründen subjektiver Rationalität¹⁵.

¹³ Ausführlicher habe ich diesen Ansatz in „Practical Reason or Metapreferences? An Undogmatic Defense of Kantian Morality“, *Theory and Decision* 30 (1991), 133-162 diskutiert.

¹⁴ Vgl. R. M. Hare, *Practical Inferences*, London 1971, 44 – 58.

Gute Handlungsgründe haben demnach eine logisch zwingende *intersubjektive* Komponente. Handlungsgründe, die nicht geeignet sind, eine Handlung gegenüber anderen Personen zu rechtfertigen, sind keine guten Handlungsgründe. Die Optimierung des eigenen Vorteils konstituiert nur in denjenigen Grenzen gute Handlungsgründe, die ein intersubjektives Prinzip der zulässigen und vertretbaren Handlungen erlaubt. Eine Grenze, die jedes plausible intersubjektive Prinzip setzen wird, ist das der kollektiven Irrationalität. Die Optimierung des eigenen Vorteils ist in der Regel kollektiv irrational.

2. Etablierung

Bloße Konventionen, also Regeln, die keine ‚moralische Dignität‘ für sich beanspruchen können, prägen dennoch moralische Handlungsgründe. An manchen religiösen Stätten gelten bestimmte Bekleidungs Vorschriften, die auch für diejenigen, die die betreffende religiöse Orientierung nicht teilen, eine moralische Pflicht ihrer Befolgung mit sich bringen. Diese moralische Pflicht läßt sich – unabhängig von jeder religiösen Orientierung – mit der universellen moralischen Bedeutung von Rücksichtnahme und Respekt auch gegenüber Andersdenkenden plausibel machen. Relativistische Metatheorien der Moral nähern die Rolle moralischer Handlungsgründe denen bloßer konventioneller Setzungen an. Kognitivistische Varianten des Relativismus identifizieren dabei das moralisch Gebotene mit den je kulturell etablierten Werten (realistischer Kontextualismus), nichtkognitivistische Varianten des Relativismus halten die Vorstellung einer moralischen Erkenntnis für irreführend: Auf moralische Überzeugungen lassen sich Kriterien von richtig und falsch nicht anwenden, da ihre Anwendung einen objektiven Standpunkt voraussetzt, den es wegen der radikalen Kontextualität moralischer Normen nicht geben kann.¹⁶

¹⁵ Vgl. dazu detaillierter Kritik des Konsequentialismus, München: Oldenbourg, 1993, § 46.

¹⁶ Vgl. Gilbert Harman, „Moral Relativism Defended“, in: Michael Krausz/Jack, W. Meiland (Hrsg.), *Relativism – Cognitive and Moral*, Notre Dame/London 1982 und Robert L. Arrington, *Rationalism, Realism, and Relativism. Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*, Ithaca/London: Cornell Univ. Pr., 1989.

Für eine universalistische und kognitivistische Ethik-Konzeption ist die faktische Etablierung moralischer Normen aus zwei Gründen alles andere als irrelevant: Erstens müssen ethische Prinzipien, wie immer sie inhaltlich gestaltet sind, in Normen überführt werden, die unmittelbar handlungsorientierend wirken können. Diese Konkretisierung muß im allgemeinen auf kontingente empirische Anwendungsbedingungen Bezug nehmen, zu denen auch die jeweilige kulturelle Prägung gehört. Praxisnormen könne in hohem Maße kulturvariant sein, ohne daß Abstriche vom universalistischen Anspruch ethischer Normen in Kauf genommen werden müssten.¹⁷ Ethische Prinzipien bestimmen das moralisch Richtige unter Bezug auf empirische Größen. Wenn die Supervenienztheorie des Moralischen zutrifft, dann ist dies sogar zwingend: streng apriorische Ethik-Normen wären in jedem Falle inadäquat. Zum zweiten zeigt die Konzeption struktureller Rationalität, daß es eine grundsätzliche *Unterbestimmtheit* des Moralischen gibt, die die moralische Relevanz der je etablierten moralischen Regeln erklärt.

3. Kohärenz

Kehren wir noch einmal zur eigeninteressierten Person zurück. Ein erstes Problem der Kohärenz tauchte im Spannungsverhältnis zwischen eigenorientierter Interessenoptimierung einerseits, und der moralischen Stellungnahme andererseits auf. Der rationale Egoist müsste öffentlich für die allgemeine Befolgung moralischer Normen werben und privat diese Normen fallweise verletzen. Je transparenter seine eigene Handlungsorientierung ist, desto wahrscheinlicher ist, daß sich der rationale

¹⁷ Ein besonders einprägsames Beispiel bieten die verschiedenen Varianten des zeitgenössischen Präferenzutilitarismus. Während das ethische Prinzip der Maximierung der Präferenz Erfüllung uneingeschränkte universelle Gültigkeit beansprucht, könnten die jeweils anzuwendenden Praxisnormen in hohem Maße von den näheren empirischen Umständen, der kognitiven Kompetenz der handelnden Personen, den kulturellen Orientierungen der betreffenden Gesellschaft, den dispositionellen Prägungen individueller Wünsche etc. abhängig sein. Vgl. etwa J. J. C. Smarts Argumentation in J. J. C. Smart/B. Williams, *Utilitarianism – For and Against*, London 1973; Hares Konzeption des ‚intuitive level of moral thinking‘ in *Moral Thinking*, Oxford 1981, bes. 44 – 64 und Dieter Birnbachers ‚Praxisnormen‘ in *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart: Reclam 1988, bes. Kap. 6. Vgl. auch Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978 und die Rekonstruktion dieses Ansatzes von Klaus Steigleder, *Die Begründung des moralischen Sollens*, Tübingen, 1992.

Egoist im eigenen Interesse wünscht, ein Moralist zu sein. Die Tendenz rationaler Egoisten, eher mit kooperationswilligen Personen zu interagieren als mit kooperationsunwilligen, kann (unter günstigen Bedingungen) zur Etablierung moralischer Regeln allein aus egoistisch rationaler Interaktion führen. Sehr häufig sind diese günstigen Bedingungen nicht erfüllt, und daher läßt sich die Frage „Warum moralisch sein?“ nicht generell aufgrund einer Kongruenz von Eigeninteresse und Moral positiv beantworten.

Zur Kohärenz einer Person gehört die Übereinstimmung von Überzeugung und Handlung. Guten Handlungsgründen ist die potentielle Publizität inhärent. Diese potentielle Publizität guter Gründe legt den möglichen moralischen Gründen einer Person enge Beschränkungen auf. Ob diese Beschränkungen ausreichen, um die Inhalte moralischer Prinzipien festzulegen, wie es einige rationalistische Ethiker annehmen¹⁸, kann hier offenbleiben. Entscheidend ist, daß der Komplex moralischer Gründe wegen der engen Verkoppelung von individuellen Überzeugungen und individuellem Handeln unmittelbar handlungsleitend wirkt. Eine Person kann nicht ohne weiteres bestimmte gesellschaftliche Verhaltensweisen moralisch mißbilligen und sich selbst in einer Weise verhalten, die konstitutiver Bestandteil dieser gesellschaftlichen Verhaltensweisen ist. Das ‚kann nicht‘ im letzten Satz markiert etwas schwächeres als logische Unmöglichkeit. Sie ‚kann‘ sehr wohl im Einzelfall, aber nicht immer wieder und generell, ohne als Person unglaubwürdig zu werden. Handlungen sind, wenn nicht logische Konstitutiva, so doch zumindest Indikativa propositionaler Einstellungen. Die Zuschreibung einer propositionalen Einstellung erfolgt nicht ausschließlich und wohl auch in der Regel nicht primär über *verbal explizit formulierte* Einstellungen. Eine Person ist durch Komplexe von Einstellungen, Haltungen, Handlungsweisen, Äußerungen etc. charakterisiert, die untereinander in einem engen wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen. Die Einheit der Person verlangt nach Kohärenz dieser miteinander verbundenen Komplexe.

Eine je punktuell optimierende Person würde in Einzelteile zerfallen, inkohärent und unverständlich erscheinen. Eine Gesellschaft, deren Mitglieder je individuell optimieren, würde inkohärent werden und kollektive Rationalität im allgemeinen (je individuellen) Interesse unmöglich

¹⁸ Vgl. Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978 und die Rekonstruktion dieses Ansatzes von Klaus Steigleder, *Die Begründung des moralischen Sollens*, Tübingen, 1992.

machen. Personen sind in der Lage, Handlungen im Hinblick auf umfassendere Strukturen zu wählen. Handlungsgründe nennen heißt nichts anderes als auf eine umfassendere Struktur hinzuweisen, zu deren Konstitutiva die betreffende Handlung gehört. Diese Strukturen können in Handlungstypen bestehen, aber auch in Verteilungen individueller Rechte, in allgemeinen Kooperationsregeln oder sogar in bloßen Einstellungen (Rücksicht, Mitleid etc.). Eine von der handelnden Person befürwortete Struktur ist ein guter Grund für h, wenn h zu den Konstitutiva von S gehört. Strukturen werden befürwortet, weil sie wiederum Konstitutiva umfassenderer befürworteter Strukturen sind. Aber die umfassendere Struktur mag gerade deshalb befürwortet werden, weil sie attraktive Substrukturen enthält. Kohärenz bildet sich nicht vom Allgemeineren zum immer Konkreteren. Wir haben feste moralische Überzeugungen, sowohl in bezug auf einzelne konkrete Handlungen als auch in bezug auf umfassendste Strukturmerkmale (etwa Fairneß). Die ethische Theorie geht vor und zurück – vom Allgemeinen zum Konkreten – mit dem Ziel, theoretische Kohärenz, eine Kohärenz der ethischen Urteile herzustellen. Theoretische Kohärenz als methodologische Orientierung der Ethik repräsentiert dabei einen wesentlichen Teil praktischer Kohärenz, die sich in Handlungen, Äußerungen und Einstellungen darstellt. Moralische Handlungsgründe beziehen sich primär auf Regeln, die gesellschaftliche (kollektive) Rationalität sicherstellen, aber sie haben auch die Funktion, intrapersonelle Kohärenz zu ermöglichen (,Pflichten gegen sich selbst‘ in der kantischen Terminologie, die Theorie des ‚guten Lebens‘ in der aristotelischen). Rationalität in diesem weiteren, strukturellen Sinne verstanden deckt einen wesentlichen Teil dessen ab, was als moralische Norm gilt. Zumindest für diesen Teil gilt: Es gibt einen guten Grund, moralisch zu sein.