

Zwischen Partikularismus und Prinzipienethik**Zu den Grundlagen moralischer Erkenntnis am Beispiel der Lüge**

Von Maria-Sibylla Lotter (Maria-Sibylla.Lotter@philos.uzh.ch)

Nach einer verbreiteten Auffassung orientiert sich der moralische Mensch an allgemeinen Regeln wie „lüge nicht“, „schädige niemanden“, etc. Das eben macht, wie viele meinen, die Moral aus: man hält sich an allgemeine Regeln und Gesetze und hat zumindest ein schlechtes Gewissen, wenn man sie verletzt. Wenn von Psychologen befragt, was sie beispielsweise von Lügen halten, geben viele Menschen daher auch kund, dass sie Lügen prinzipiell ablehnen. Unsere Praxis scheint gleichwohl ungleich komplizierter zu sein. Denn anderen psychologischen Untersuchungen zufolge lügen wir nicht nur erstaunlich oft, sondern oft auch ohne schlechtes Gewissen, scheinen uns hierzu je nach Art der Situation also irgendwie moralisch berechtigt oder zumindest entschuldigt zu fühlen. Ich möchte diese Diskrepanz zum Anlass nehmen, um eine Frage aufzuwerfen, die schon von den Frühromantikern (Novalis) gegen die Prinzipienethik erhoben wurde, in der Lebensphilosophie (Guyau, Simmel) wieder aufgegriffen wurde und neuerdings sogar in der analytischen Philosophie unter dem Titel des moralischen Partikularismus Konjunktur erlebt: Orientieren wir uns in unseren moralischen Einschätzungen, was wir oder andere in einer Situation tun oder lassen sollten, wirklich an allgemeinen ethischen Prinzipien, oder beruht diese Annahme auf einem Missverständnis unserer Praxis? Und falls letzteres zutrifft: Bedeutet dies, dass uns in der Praxis eine konsequente moralische Orientierung abgeht oder dass es in moralischen Fragen auf eine ganz andere Art des Wissens ankommt als die Unterordnung des Einzelfalls unter ein allgemeines Gesetz? Ich habe diese Fragen als Fragen nach unserer tatsächlichen moralischen Orientierung formuliert, sie sind aber auch normativ gemeint. Ich möchte hier keine abschließenden Antworten können, sondern an Beispiel der Lüge einige Gesichtspunkte darlegen, die gegen die Annahme sprechen, dass praktische moralische Orientierung sich auf allgemeine moralische Gesetze stützt. Dabei werde ich Fragen der psychologischen und normativen Differenz zwischen den Bewertungen der eigenen Handlungen und der Handlungen anderer ausklammern.

Die Frage nach den Grundlagen moralischer Einschätzungen betrifft das Verhältnis von moralischen Begriffen und Regeln einerseits, unserem wirklichen moralischen Leben andererseits. Einerseits beanspruchen wir mit moralischen Urteilen dem konkreten Einzelfall gerecht zu werden. Andererseits verbinden wir mit der Behauptung, es sei bei einem bestimmten Anlass „nicht richtig“, zu lügen, gewisse Ansprüche der Objektivität und Unparteilichkeit – jedenfalls äußern wir nicht nur ein subjektives Geschmacksurteil. Dieser Anspruch verlangt, ähnliche Fälle auch ähnlich zu behandeln. Die Frage ist, was das konkret bedeutet. Wer wie die Prinzipienethiker der Auffassung ist, dass wir uns bei der Bewertung konkreter Fälle an allgemeinen Gesetzen orientieren, muss davon ausgehen, dass das moralische Urteil sich auf wiederholbare Eigenschaften dieser Fälle bezieht: Was ein ähnlicher Fall ist, wird durch das Vorkommen der (in ihren beschreibbaren Eigenschaften wiederholbaren) Tatsachen festgelegt, auf die sich moralische Begriffe wie Lüge, Betrug, Mord, Versprechen, etc. beziehen. Diesen Eigenschaften kann man wiederum moralische Wertungen zuordnen. So wird den nichtmoralischen Eigenschaften vorsätzliche Falschaussage mit der Absicht zu täuschen die negative Bewertung beigelegt, die zum Begriff Lüge gehört. In der analytischen Moralphilosophie spricht man hier von *Supervenienz*: womit gemeint ist, dass Handlungen, die durch

dieselben nichtmoralischen Eigenschaften charakterisiert sind, auch dieselbe moralische Eigenschaft besitzen.

Wie gesagt, haben schon die Lebensphilosophen kritisiert, dass dieses Modell unserer Lebenserfahrung nicht gerecht wird, und die neuere Kontroverse in der analytischen Moralphilosophie zwischen sogenannten Universalisten oder Generalisten – ich werde sie hier als Prinzipienethiker bezeichnen – und Partikularisten dreht sich um dieselbe Frage: Wie wichtig sind Prinzipien überhaupt für unsere moralischen Einschätzungen im wirklichen Leben?

Prinzipienethiker glauben über ein oder mehrere allgemeine Prinzipien zu verfügen, die allgemein verbindlich festlegen, welche nichtmoralischen Eigenschaften mit welchen moralischen Eigenschaften verbunden sind, und sie glauben, dass moralische Urteile auf der Anwendung solcher Prinzipien beruhen. Entsprechend wäre jeder Vorgang, dessen konventionelle Beschreibung diese Eigenschaften umfasst, auch moralisch einheitlich zu bewerten. Partikularisten wie glauben dies nicht. Autoren, die sich als Partikularisten bezeichnen oder von anderen so bezeichnet werden,¹ vertreten zwar keinesfalls ein gemeinsames Projekt moralischen Wissens – die einen orientieren sich an Iris Murdoch perfektionistischer Analyse der moralischen Wahrnehmung, andere vertreten Neuauflagen der aristotelischen Tugendethik, weitere knüpfen an Hume oder Wittgenstein an oder sind der Auffassung, moralisches Wissen könne nur narrativ gebildet und rekonstruiert werden. Was sie verbindet, ist die skeptische bis ablehnende Haltung gegenüber moralischen Prinzipien: nicht alle lehnen sie (wie MacIntyre) ab oder halten sie für vollkommen nutzlos, aber keiner glaubt, dass Prinzipien bei der moralischen Einschätzung von Situationen die wichtige Rolle zukommt bzw. zukommen sollte, die ihnen Prinzipienethiker zuschreiben.

Im Folgenden möchte ich einige Gründe aufführen, die mit Blick auf die Art von moralischem Wissen, die wir für ein funktionierendes Alltagsleben brauchen, gegen prinzipientheoretische Ansätze sprechen. Damit ist keinesfalls die Annahme verbunden, die modernen Prinzipienethiken – Kants Moralphilosophie und die utilitaristischen Ansätze – seien ohne Nutzen und Verdienst. Gerade aufgrund ihres intellektuellen Abstandes zu unseren lebensweltlichen moralischen Orientierungen haben die Leitideen der Menschenwürde und der egalitäre Gedanke einer unparteiischen Förderung der menschlichen Wohlfahrt, auf denen die Moraltheorien von Kant, Bentham und Mill aufbauen, einen reformerischen Einfluss auf das moderne Selbstverständnis mit Blick auf die Menschenrechte, das Rechtssystem, die Stellung der Frau in der Gesellschaft etc. ausgeübt, den wir heute schwerlich würden rückgängig machen wollen. Die Strahlkraft und Dignität dieser Leitideen für die Transformation von sozialen Institutionen und Lebensformen ist jedoch nicht mit ihrer Eignung als jederzeit einsatzbereite Maßstäbe für die Entscheidungen des Alltagslebens zu verwechseln.

Was für die absolutistischen Versionen der Prinzipienethik gilt, trifft nicht im selben Masse auf die relativistischen Versionen zu. Nach der absolutistischen Auffassung zeigt ein moralisches Prinzip, warum alle Handlungen, die gewisse Eigenschaften aufweisen, moralisch falsch oder richtig sind. Ein klassischer Kandidat hierfür ist Kants *Kategorischer Imperativ*. Demzufolge ist der moralische Wert einer Handlung zu ermitteln, indem man sich fragt, ob man ein allgemeines Gesetz wollen kann, in Situationen eines gewissen Typs Handlungen eines gewissen Typs zu begehen. Die Frage, ob sich die eigene Maxime als ein allgemeines Gesetz eignet, scheint hier also als Maßstab eines Entscheidungsverfahrens zu dienen, um herauszufinden, was ich im konkreten Fall tun darf oder nicht. Diese Funktion kann der kategorische Imperativ jedoch nicht allein erfüllen. Wie eine konkrete Handlung letztlich bewertet

¹ Als „Partikularist“ hat sich vor allem Jonathan Dancy bezeichnet; vgl. sein *Ethics Without Principles*, Oxford 2004. Zu einem Überblick über die diverse theoretische Ansätze, die in einem weitem Sinne dazu gerechnet werden können, vgl. *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, hg. v. Stanley G. Clarke, Evan Simpson, New York 1989.

wird, hängt davon ab, in welchem Detail die entsprechende Maxime beschrieben wird. Da die hierfür erforderlichen Kriterien der moralischen Relevanz gegebener Tatsachen nicht aus dem Prinzip selbst hergeleitet werden können, bei Kant aber auch nicht ausdrücklich angegeben werden, kommt hier ein Element der Willkür oder Konventionalität hinein.² Wenn beispielsweise gefragt wird, ob ich ein allgemeines Gesetz wollen kann, in Situationen, wo es einem nützlich ist, stets zu lügen, erweist sich die Lüge als falsch. Und tatsächlich vertrat Kant (mit einer Vielzahl von weiteren Begründungen) ein unbedingtes Lügenverbot, das wie bei Augustinus auch in dem Fall gilt, dass durch die Lüge ein Menschenleben gerettet werden könnte. Kritiker (Ross) haben zu Recht eingewendet, dass eine detailliertere Formulierung der Maxime (etwa, immer zu lügen, wenn dadurch ein Menschenleben gerettet werden kann) durchaus universalisierbar wäre. Kurz, Kants Prinzipienethik liefert kein Entscheidungsverfahren für konkrete Fälle, sondern bedarf, wie Kant selbst an einer Stelle eingesteht, einer erfahrungsgeschulten Urteilskraft, die nicht an Kants persönlichen Moralkodex gebunden ist, sondern mit ganz unterschiedlichen Maßstäben der moralischen Relevanz von Tatsachen operieren könnte.

Heute hat sich weitgehend eine nicht-absolutistische Auffassung vom universalen Anspruch moralischer Erkenntnis durchgesetzt, wonach ein moralisches Prinzip nicht absolut, sondern „prima facie“ im Sinne von David Ross zu verstehen ist. Der aristotelisch inspirierte Ansatz von Ross geht nicht davon aus, dass alle moralischen Normen auf ein einziges Prinzip zurückgeführt werden können, wie es Kant und die Utilitaristen annehmen. Ross nimmt vielmehr eine Pluralität von ersten Prinzipien an, die durchaus miteinander in Konflikt geraten können, da es keine expliziten Prioritätsregeln gibt, die entscheiden, welches Vorrang vor den anderen genießt. Wenn ein Prinzip auf eine Handlung anwendbar ist, dann hat man mit Blick auf diese Eigenschaften einen moralischen Grund, sie zu begehen oder nicht, was jedoch nicht bedeutet, dass dieser Grund nicht durch andere Gründe, die sich auf andere Eigenschaften des Falles beziehen, sozusagen *überstimmt* werden könnte.³ Diese Auffassung von Prinzipien hat gegenüber der absolutistischen den Vorteil, dass man damit erklären kann, warum man in verschiedenen Situationen durchaus guten Grund haben kann, Handlungen mit den selben nichtmoralischen Eigenschaften unterschiedlich moralisch zu bewerten, und man kann damit auch sehr viel besser moralische Konflikte und Dilemmas erklären.

Der Unterschied zwischen einer solchen relativistischen Prinzipienethik und einem moralischen Partikularismus liegt vermutlich weniger in ihren praktischen Konsequenzen bei der konkreten Einschätzung von Situationen. Hier ist Ross` Theorie sehr flexibel. Sie unterscheidet sich mehr in philosophischer Hinsicht, nämlich als Theorie der moralischen Erkenntnis.⁴ Sie unterstellt nämlich, dass wir dieselben nichtmoralischen Eigenschaften in jeder Situation moralisch gleich bewerten, auch wenn diese Bewertung, wie gesagt, nicht mit der Gesamtbewertung der Handlung gleichzusetzen ist. Man nennt dies auch einen *Atomismus* der moralischen Eigenschaften.

Demgegenüber möchte ich hier zwei Gesichtspunkte geltend machen:

Erstens ist ein Großteil des moralischen Wissens, auf das wir im Alltagsleben zurückgreifen, eher von der Art eines *praktischen Könnens* als eines explizierbaren Wissens, wie es der moralische Atomismus zu verlangen scheint. (Vgl. Gilbert Ryle`s Unterscheidung zwischen *Knowing How* und *Knowing That*.) Moralisch erwünschtes Verhalten wie Freundlichkeit, Grossherzigkeit, Rücksicht etc. kommt nicht dadurch zustande, dass wir erwägen, ob es in

² Mark Timmons hat die Auffassung vertreten, dass diese Aufgabe – die letztlich unlösbar ist – von Kants Tugendlehre übernommen werden soll. Vgl. Mark Timmons, „The Categorical Imperative and Universalizability“, in: *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, hg. v. Christoph Horn und Dieter Schönecker, Berlin, New York 2006, S. 158-199.

³ Vgl. David Ross, *The Right and The Good*, Oxford 2002, Kapitel 2.

⁴ Zu diesem Unterschied vgl. Guido Löhrer, „Moralische Gründe und Intuitionen. Worüber streiten sich ethische Generalisten und Partikularisten?“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 35, Heft 1/2020, S. 67.

einer Situation des Typs x prinzipiell geboten ist, freundlich zu sein, und zu dem Schluss kommt, dass dies der Fall ist. Eine solche theoretische Einsicht würde uns aber nicht das Wissen liefern, das wir brauchen. Ein solches Wissen erwerben wir aus Erfahrung, indem wir in der konkreten Interaktion mit anderen lernen, uns richtig zu verhalten (oder auch nicht). Was Freundlichkeit konkret bedeutet, muss für Herrn Schmidt und Herrn Müller auch nicht dasselbe sein, weil es sich aus ihren unterschiedlichen Persönlichkeiten ergibt; und keiner von beiden könnte es vollständig explizieren. Um zu unserem Beispiel der Lüge zurückzukommen: Auch unser moralischer Umgang mit der Lüge umfasst das praktische *Know How*, in konkreten Situationen einschätzen zu können, wann es für andere durchaus akzeptabel ist, es mit der Wahrheit nicht so genau zu nehmen und wann nicht, wann wir selbst die Verantwortung dafür tragen, uns richtig zu informieren, und wann sie hingegen beim anderen liegt.

Der *zweite* Punkt betrifft die Fälle, in denen wir durchaus versuchen, uns die Gründe moralischen Handelns deutlich zu machen, etwa weil wir unsicher sind, was wir tun sollen. Der moralische Atomismus verlangt, dass wir die nichtmoralischen Merkmale von Handlungen stets gleich beschreiben und bewerten. Aber unsere Beschreibungen im Alltagsleben orientieren sich nicht an festen Definitionen. Die Bedeutung von Beschreibungen wie „Lüge“ ergibt sich auch innerhalb einer Kultur erst aus ihrer Verknüpfung mit einem bestimmten semantischen Hintergrund, der mit weiteren weltanschaulichen Annahmen verbunden ist. Dieser Hintergrund kann allein schon aufgrund seiner semantischen Komplexität und Variabilität nicht fixiert werden, ist aber unverzichtbar für das praktische Verständnis moralischer Imperative.

Werfen wir einen kurzen Blick auf die wandelnden Bedeutungen und Bewertungen der Lüge in der Geschichte, in der sich unsere heutigen moralischen Intuitionen entwickelt haben.⁵ Wenn wir davon ausgehen, dass die Lüge prinzipiell verboten ist (ob nun absolut oder prima facie), dann müssten gewisse nicht moralische Eigenschaften quasi intuitiv für uns immer dieselbe moralische Bedeutung haben. Betrachtet man die Ideengeschichte der Lüge und ihre Bewertungen, dann zeigt sich jedoch, dass ihre Eigenschaften sich durchaus gewandelt haben, und zwar abhängig davon, worin jeweils das Unrecht oder auch das Recht der Lüge gesehen wurde. Allein wenn man sich auf die europäische Ideengeschichte beschränkt, treten also mindestens drei unser gegenwärtiges Denken prägende Traditionen hervor, die unterschiedliche Antworten auf die Fragen geben, durch welche nichtmoralischen Eigenschaften eine Lüge definiert ist, aus welchem Grund sie für schlecht oder gut gehalten wird, ob sie generell verboten oder in Ausnahmen zulässig ist, worin genau das Unrecht einer Lüge besteht, und an wem mit einer Lüge ein Verbrechen (oder eine Wohltat) begangen wird.

Die erste Tradition, die unter der Lüge die Differenz zwischen der Äußerung und dem, was man im Herzen für wahr hält, versteht, geht auf Augustinus zurück. Hier wird die Lüge nicht als ein Vergehen an anderen Menschen, sondern als ein Verbrechen an Gott und an der eigenen Seele verstanden; sie ist daher unbedingt verboten. Das Unrecht der Lüge liegt in dem Missbrauch der von Gott dem Menschen geschenkten Sprache.

Die zweite Tradition der neuzeitlichen Naturrechtslehre hingegen betrachtet die Lüge nur, insofern sie ein Vergehen zwischen Menschen darstellt. Das Unrecht der Lüge besteht darin, dass sie einen stillschweigenden Vertrag zwischen den Sprachverwendern verletzt, die eine Gemeinschaft bilden. In diesem Zusammenhang stellt aber nicht jede vorsätzliche Falschaussage in täuschender Absicht eine moralisch verwerfliche Lüge dar. Nach Grotius und Pufendorf wird eine Falschaussage erst dann zur verwerflichen Lüge, wenn sie ein Recht verletzt;

⁵ Einen Überblick über die Begriffsgeschichte gibt der Beitrag von Günther Bien im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* Bd. 5, S. 543-543,

liegt kein Recht auf wahrhaftige Information vor, liegt auch keine Lüge vor. Bei einigen Theoretikern tritt ergänzend das ältere Schadenskriterium hinzu. So gilt es als erlaubt, die Unwahrheit zu sagen, wenn sie niemandem schadet oder gar jemandem hilft.

Die dritte Tradition geht auf Platon und den platonischen Sokrates zurück und erstreckt sich über Machiavelli bis hin zu Nietzsche und Leo Strauss. Sie versteht das Lügen *nicht* als einen Missbrauch der Sprache, sondern als ein geschicktes sprachliches Verhalten, eine eigene Kunst der Täuschung, die in den falschen Händen Schaden anrichten, aber in den richtigen Händen heilsam sein und daher auch Lob verdienen kann. So gibt es „untadelige und heilsame“ Lügen, die politisch und moralisch erforderlich sein können. Nun passt dieses Lügenkonzept schwerlich auf eine heutige Demokratie, aber es lässt sich durchaus auch auf Situationen unseres Lebens anwenden, beispielsweise die Situation des Arztes, der sich überlegt, ob es besser ist, einen todkranken Patienten zu belügen, um ihm seine letzte Lebensphase durch eine trügerische Hoffnung zu erleichtern, oder ihm die Wahrheit zu sagen. Die Frage lässt sich schwerlich prinzipiell beantworten, sondern nur auf der Grundlage einer genauen Kenntnis der Persönlichkeit des Betroffenen.

Das Beispiel der Lüge spricht gegen die Annahme, dass wir unsere „dicken“ moralischen Begriffe im Sinne eines moralischen Atomismus verwenden. Unsere alltägliche Verwendung des Begriffs ist wohl eher als eine *relationale* und *holistische* zu charakterisieren. D. h. wir reagieren moralisch anders auf das, was wir als Höflichkeitsausreden, als Vertrauensbruch, als verbale Schutzmaßnahme wahrnehmen, wobei es darauf ankommt, gegenüber wem etwas Unwahres in welcher Absicht geäußert wird. Entsprechend halten wir je nach Situation und Kontext manche Lügen für moralisch schlimm, andere für zulässig, künstlerisch wertvoll oder gar moralisch richtig. Und das hängt vermutlich damit zusammen, dass sehr viele Gesichtspunkte in die Bewertung der Lüge eingehen – ob wir sie beispielsweise als Ausdruck der Unfähigkeit zur Selbsterkenntnis, als eine Täuschung von anderen Personen, oder als Ausdruck lebenskünstlerischer Phantasie betrachten. Darüber hinaus ist der soziale Kontext wichtig, denn lügen kann man nur dort, wo überhaupt Wahrhaftigkeit erwartet wird. Es gibt unterschiedliche sprachliche Bereiche – in Anlehnung an Wittgenstein könnte man sagen: Sprachspiele – die unterschiedliche *Standards an Genauigkeit und Sorgfalt* mitbringen. Und es gibt unterschiedliche soziale Beziehungen, die unterschiedliche Möglichkeiten an Vertrautheit, Teilung von Verantwortung und Ansprüche an Wahrhaftigkeit mit sich bringen. Wahrhaftigkeit hat zweifellos für bestimmte Arten von Freundschaften eine konstitutive Bedeutung, so dass Lügen – wie umgekehrt Misstrauen – die Art der Beziehung selbst zerstören. In Kontexten wie der Werbung oder einer Zirkusaufführung ist dies nicht der Fall. Wie hier zu unterscheiden ist, gehört zu dem nichtexplizierbaren *Know-How* des Alltagslebens.

