

Gibt es ein Problem ethischer Begründung?

Vorbemerkung

In immer wieder neuen Anläufen hat sich Ernst Tugendhat seit Ende der 70er Jahre mit dem Problem ethischer Begründung auseinandergesetzt. In einer bewundernswert selbstkritischen Haltung werden die jeweiligen Konzeptionen ethischer Begründung von Tugendhat seit *Sprache und Ethik* (1978)¹ wenigstens zum Teil wieder verworfen, um einen neuen Anlauf zu unternehmen. In *Dialog in Letitia* (1997) meint der alte Herr aus Santo Domingo, der fiktive Gesprächspartner Tugendhats, dazu: „es ist doch merkwürdig, dass Du in der Moralthorie dauernd Rückzüge gemacht hast. Deine Schriften seit den *Retraktationen* von 1981 machen den Eindruck, als ob Du nur jeweils die Schwierigkeit der vorausgegangenen Position zu flicken versuchst. (...) Du wirst überrascht sein, wenn ich Dir sage, dass ich die *Drei Vorlesungen über Probleme der Moral* von 1981, also ausgerechnet die Arbeit, die Du schon bei ihrer Veröffentlichung verworfen hast, für Deine wichtigste halte“. Und schließlich: „aber in den „Retraktationen“ (...) bricht die aufsteigende Linie ab und Du bist wie in einen Sumpf geraten, aus dem Du seitdem nicht mehr heraus gekommen bist, und warum? Weil Dir das Konzept, wie die Moral in der Moderne zu begründen sei, zu dem Du im Ende des dritten Vortrags gekommen warst, aussichtslos kontraktualistisch erschienen war“ (Tugendhat 1997, 7).² Im Vorwort zu *Probleme der Ethik* schildert Tugendhat seinen Weg einer semantischen Begründungskonzeption, die er in der *Starnberger Zeit* (1975-1980) gegen Jürgen Habermas' pragmatische verteidigt hatte, die er aber schon zum Zeitpunkt der Publikation seines Münchner Vortrages *Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht* (1980) für unhaltbar hielt, da „man aus der bloßen Bedeutung eines Wortes und d.h. aus einem bloß analytisch verstandenen Apriori nichts moralisch Substantielles herleiten kann“

¹ Abgedruckt in Tugendhat 1992.

² Die *Drei Vorlesungen* wie die *Retraktationen* sind in Tugendhat 1984 publiziert.

(Tugendhat 1984, 6).³ In der Tat knüpft der *Dialog in Letitia* bei den *Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik* von 1981 an und verwirft weitgehend die Revisionen sowohl der *Retraktationen* wie der *Vorlesungen über Ethik*. Im Rückblick gewinnt man bei der Lektüre der Veröffentlichungen Tugendhats zur Ethik den Eindruck, er habe die Thematik der ethischen Begründung als politisch engagierter Bürger entdeckt und versuche sie vor allem in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas einer rationalen Klärung im Sinne einer aufgeklärten Moral zuzuführen. Diese späte ethische Initiation Ende der 70er Jahre wird aber dann durch die Habilitationsschrift Ursula Wolfs zurückgeworfen und es dauert über 15 Jahre, bis er wieder Boden unter die Füße bekommt. Tugendhat kehrt Ende der 90er Jahre zu einem universalistischen und in der Anwendung auf die normative politische Theorie egalitären Kontraktualismus zurück. Dies gilt auch für seine neuesten Schriften, unter ihnen *Das Problem einer aufgeklärten Moral* in diesem Band. Wenn es auch innerhalb dieses Spektrums von Beiträgen, die seit den *Drei Vorlesungen* erschienen sind, immer wieder zu kleineren Revisionen kommt, so werde ich doch diese, gewissermaßen ausgereifte ethische Theorie Tugendhats meiner Auseinandersetzung zugrunde legen und die dazwischen liegende Phase der *Retraktationen* ausblenden in der Hoffnung, dass dies Tugendhats eigenen Intentionen entspricht.

Im Zentrum steht dabei die Frage, ob es ein spezifisches Problem der Ethik-Begründung gibt. Ich werde die wichtigsten Gründe darlegen, die für mich dagegen sprechen, dass dieses Problem existiert. Der Eindruck, dass es existiere, entsteht aus einem Komplex von Überzeugungen, die allerdings in der modernen Ethik recht weit verbreitet sind. Dazu gehört die Überzeugung, dass wir mit der Säkularisation in einer Zeit moralischer Krise lebten (I), dass nur eine Begründung, die nicht auf etablierte moralische Auffassungen Bezug nimmt, dem genuin normativen Charakter der Ethik gerecht werden kann (II), dass individuelle Interessen moralischen Konsens stiften (III) und dass moralische Motivation ein Rätsel bliebe, wenn sie sich nicht aus der Berücksichtigung eigener Interessen herleitete (IV).

I

Für Tugendhat gibt es ein spezifisches Begründungsproblem der Moral, genauer: es gibt ein spezifisches Begründungsproblem der *aufgeklärten* Moral als einer, die nicht im „Glauben und im Gehorsam an das Geglaubte“, sondern „im eigenen Einsehen und Wollen“ gründet

³ Der Vortrag ist zunächst im *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 1980 erschienen und ist wiederabgedruckt in Tugendhat 1984.

(Tugendhat 2005, 1). Während ich die Auffassung Tugendhats teile, dass die moderne Moral säkular, also unabhängig von Glaubensinhalten sein sollte, bin ich gegen Tugendhat der Auffassung, dass es *kein spezifisches Problem der Begründung aufgeklärter Moral* gibt.⁴

In engem Zusammenhang steht eine weitere Auffassung Tugendhats, die besagt, dass wir uns heute in einer Phase moralischer Desorientierung bzw. in Zeiten einer moralischen Krise befinden. „Obwohl die meisten durchaus bestimmte moralische Überzeugungen haben, können sie doch gewöhnlich nicht sagen, worauf sie beruhen“ (Tugendhat 2005, 1). Ich bin demgegenüber der Auffassung, dass wir uns nicht in einer Phase moralischer Desorientierung oder in einer moralischen Krise befinden und meine, dass die Tatsache, dass die meisten zwar bestimmte moralische Überzeugungen haben, aber oft nicht sagen können, worauf diese beruhen, uns nicht weiter beunruhigen sollte. Die Idee einer Begründung aller Moral aus einem Prinzip beruht auf einem philosophischen Irrtum; dieser spielt im Bereich unserer deskriptiven Überzeugungen kaum noch eine Rolle, wirkt aber in der philosophischen Ethik mit einer erstaunlichen Hartnäckigkeit fort. Ich werde in diesem Beitrag versuchen deutlich zu machen, dass die bisweilen verzweifelt anmutende Suche nach dem sicheren Fundament allen moralischen Urteilens und Verhaltens entbehrlich ist, dass eine moderne, aufgeklärte Moral eines solchen Fundaments, das das verloren gegangene Glaubensfundament ersetzt, nicht bedarf.

An dieser Stelle mag offen bleiben, welcher der beiden Dissense der fundamentalere ist und ob der eine auf den anderen zurückgeführt werden kann. Dass aber ein Zusammenhang zwischen den beiden besteht, liegt auf der Hand. Die Beantwortung der Frage, ob wir in einer Zeit moralischer Krise leben, bedürfte empirischer Befunde, z.B. bezüglich folgender Fragestellungen: In welcher Weise werden moralische Überzeugungen gebildet? Was prägt die moralischen Motive unserer Zeitgenossen? Empfinden sie eine Art moralischer Ratlosigkeit angesichts des verlorenen religiösen Fundamentes der Moral? Welche Modi der Begründung sind verbreitet etc.? Ich werde mich in diesem Beitrag auf den ersten der beiden Dissense konzentrieren, allerdings hoffe ich, dass sich aus der Klärung dieses Dissenses heraus besser verstehen lässt, warum wir nicht in einer Zeit moralischer Krise leben.

Wenn Tugendhat und mit ihm viele andere Theoretiker von Alasdair MacIntyre⁵ bis Habermas⁶ sagen, die Moral sei früher in unserer wie in anderen Kulturen stets religiös oder durch das Herkommen begründet gewesen und eine solche Begründung überzeuge heute nicht

⁴ Vgl. Nida-Rümelin 1994a und 1994b.

⁵ Vgl. MacIntyre 1997.

⁶ Vgl. Habermas 2001.

mehr, so stellt sich sofort die Frage, in welchem Sinne denn hier von einer Begründung die Rede ist. Menschen hatten in vergangenen wie in heutigen Kulturen Überzeugungen darüber, was richtig und was falsch ist, was sie tun und was sie lassen sollten, was ein angemessener und was ein unangemessener Umgang miteinander ist. Die meisten, vielleicht alle Menschen so gut wie aller uns bekannten Kulturen in Vergangenheit und Gegenwart waren und sind davon überzeugt, dass man seine Versprechen halten sollte, dass man gegenüber Wohltätern dankbar sein sollte, dass man nicht mutwillig ohne guten Grund einen anderen Menschen beschädigen sollte usw. Diese normativen Überzeugungen entsprachen und entsprechen einem komplexen Institutionengefüge, das die jeweilige Praxis der Interaktion bestimmt.

Wenn ich hier von „Institutionen“ spreche, so meine ich dies in dem weiten Sinne, in dem man zum Beispiel sagen kann, dass es die Institution des Versprechens gibt, d.h. ein regelgeleitetes interaktives Verhalten, dessen Feinheiten etwa in der Sprechakt-Theorie John Austins beschrieben sind.⁷ Dass eine entsprechende Institution etabliert ist, zeigt sich daran, dass abweichendes Verhalten, d.h. ein Verhalten, das die für die Institution konstitutiven Regeln verletzt, als solches, d.h. eben als *abweichendes* wahrgenommen wird, ganz unabhängig davon, ob damit Sanktionen verbunden sind oder nicht. Es sind weder externe noch interne Sanktionen, die eine institutionell konstitutive Regel definieren, sondern es ist die Fähigkeit der an den für die Institution ausschlaggebenden Interaktionen Beteiligten *abweichendes* von *konformem* Verhalten in *kohärenter*, d.h. hinreichend übereinstimmender Weise zu unterscheiden und sich gegebenenfalls davon Mitteilung zu machen.

Wenn ein Mitglied einer uns ganz fremden Kultur zu einem bestimmten Zeitpunkt an einen Ort kommt und er von dem interessierten Ethnologen befragt wird, warum er das tue und er darauf antwortet, er habe das einem anderen Bewohner seines Dorfes gestern versprochen und erwartet diesen nun, so ist dies unter Normalbedingungen eine erschöpfende Antwort: Ein gegebenes Versprechen *konstituiert* einen guten Grund, dieses Versprechen zu halten. Wenn nun der Ethnologe leichtfertigerweise während seines Studiums ein Seminar zur modernen Moralphilosophie belegt hatte und daher mit dieser Antwort nicht zufrieden ist und weiter nachfragt, etwa warum er denn eigentlich sein gegebenes Versprechen einhalten wolle, so wird der kluge Dorfbewohner ob der Dummheit dieser Frage nur den Kopf schütteln. Er habe doch ein Versprechen gegeben und es sei doch selbstverständlich ein solches Versprechen einzuhalten. Der kluge Dorfbewohner wird sich weiteren Nachfragen des philosophierenden Ethnologen entziehen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass er bei hartnäckigem Insistieren des philosophierenden Ethnologen auf den Willen der Götter verweist. Vielleicht meint er, dass es

⁷ Vgl. Austin 1962.

die Götter sind, die wollen, dass wir unsere Versprechen halten. Wie wesentlich dies für seine tatsächliche Motivationslage ist, sei dahingestellt. Ich vermute allerdings, dass es nicht nur ein logisches, sondern auch ein genetisches Primat der Moral gegenüber der Religion gibt. Das zeigt sich etwa in dem Bemühen der unterschiedlichen religiösen Systeme, wenigstens die wichtigsten der für das menschliche Zusammenleben so segensreichen moralischen Institutionen, wie zum Beispiel die des Versprechens, zu integrieren, also zumindest den Eindruck zu erwecken, dass sich dieses komplexe System von Institutionen, die das Netz alltäglicher Interaktionen und speziell Kooperationen tragen, in wenigen Prinzipien oder Glaubenssätzen, etwa den Zehn Geboten, zusammenfassen ließe. Manchem Religionsstifter mögen auch Unzulänglichkeiten und Widersprüche der lebensweltlich etablierten Moralität vor Augen gestanden haben und er versuchte diese durch eine neue Interpretation zu reformieren. Das Verbot des Inzests durch Moses mag für ein solches, allerdings nur mythologisches Beispiel herhalten.

Ich glaube jedenfalls nicht an eine *Erfindung der Moral durch die Religion*, weder im historischen noch im normativen Sinne. Das Normative kommt nicht durch das Religiöse in die Welt, sondern es ist immer schon da, wo Menschen, d.h. Wesen, die sich von Gründen affizieren lassen, miteinander interagieren. Der Dorfbewohner unserer fiktiven Ethnie, vielleicht aus ferner Zeit, versucht sich so zu verhalten, wie es ihm richtig erscheint. Das, was ihm jeweils in bestimmten Handlungssituationen als richtig erscheint, hängt von vielen Details ab, etwa davon in welchem Verhältnis die handelnden Personen zueinander stehen, welche Vorgeschichte diese Interaktion hat, welche sozialen Pflichten und eingegangenen Verpflichtungen bestehen, ob Dritte von dem, was hier verhandelt wird, betroffen sind usw. Der Dorfbewohner wurde Mitglied der moralischen Gemeinschaft seines Dorfes oder seiner Ethnie, indem er dieses komplexe System von miteinander verbundenen Institutionen gelernt hat, und nicht etwa indem er dem Dorfältesten zuhörte, wie er von den Gottheiten erzählte. In einer animistischen Kultur wird er einen Zusammenhang hergestellt haben zwischen der Allbeseeltheit der ihn umgebenden natürlichen Welt und den zwischenmenschlichen Beziehungen und Interaktionen. Wenn diese animistische Religiosität etwa durch die Konfrontation mit der modernen technischen Zivilisation kollabiert, so mag es in der Tat so etwas geben wie eine metaphysische oder weltanschauliche Krise. Die zwischenmenschlichen Beziehungen und Interaktionen sind nun nicht mehr eingebettet in den größeren Zusammenhang einer animistischen Religiosität, sondern losgelöst, und dies kann, muss den Dorfbewohner jedoch nicht erschüttern. Dort, wo die Verlässlichkeit der etablierten moralischen Institutionen erodiert, ist der verstärkte Einsatz weltanschaulicher und religiöser

Sanktionsdrohungen ein historisch beliebtes Mittel um gegenzusteuern. Die Geschichte der frühen Neuzeit in Europa bis zu den Hexenprozessen, die bis ins 18. Jahrhundert andauern, bieten dafür vielfältige Belege. Wenn diese Form der Stabilisierung dann keinen Erfolg mehr hat, mag die Fehlinterpretation nahe liegen, dass es der Niedergang des religiösen Fundaments der lebensweltlichen Moral war, der diese kollabieren ließ.

Um hier einem Missverständnis vorzubeugen, variiere ich das obige Beispiel. Angenommen der Ethnologe trifft den Dorfbewohner wieder am gleichen Ort an, jetzt aber in Kenntnis der Tatsache, dass es auf dem Wege zu dieser Verabredung die Gelegenheit zum günstigen Kauf einer Kuh gegeben hätte, die sich der Dorfbewohner entgehen ließ, um sein Versprechen einzuhalten. Während der Ethnologe zuvor mit seiner, eine weitere Begründung erheischenden Nachfrage auf taube Ohren stieß, wird er jetzt Erfolg haben, wenn er fragt, warum der Dorfbewohner sich diese günstige Gelegenheit zum Kauf der Kuh entgehen ließ, lediglich um sein Versprechen einzuhalten. Vielleicht wird er zur Antwort erhalten, dass die Einhaltung des Versprechens eben wichtiger sei als diese günstige Gelegenheit zum Kauf einer Kuh wahrzunehmen. Die Antwort würde zeigen, dass zumindest rudimentär zwischen zwei Arten von Gründen unterschieden wird, denen, die durch eine selbst eingegangene Verpflichtung entstanden sind, und jenen, die durch eigene Interessen und das Auftauchen einer günstigen Situation, diesen nachzukommen, entstanden sind. Es ist allerdings nicht gesagt, dass der Dorfbewohner dies als Gegensatz zwischen Moral und Klugheit verstehen wird, wie wir es tun, die wir von kantischer Ethik beeinflusst sind. Möglicherweise wird er diesen Gegensatz nicht gelten lassen, sondern lediglich den Konflikt zweier Handlungsgründe erkennen, diese aber nicht zwei kategorial verschiedenen Typen zuordnet. Vielleicht ist er hinsichtlich des Versprechenhaltens Absolutist, d.h. er meint, dass sich hier jede Abwägung verbietet, aber als kluger Dorfbewohner wird er zugeben, dass, wenn das Überleben seines Kindes davon abgehängt hätte, nicht dorthin zu gehen, er die Verabredung nicht eingehalten hätte. Es ist für mich schlechterdings kein moralisches System vorstellbar, das nicht wenigstens rudimentäre Abwägungen, wir können diese als *praktische Deliberation* bezeichnen, erforderlich macht. Es gibt wohl in jeder Kultur Konflikte, und zwar moralische oder sagen wir allgemeiner praktische Konflikte, die durch praktische Deliberation gelöst werden. Je größer der Umfang dieser praktischen Deliberation in der Lebenswelt ist, desto größer wird die individuelle Verantwortung der Handelnden. Ich kann keine umfassende historische Entwicklung von traditioneller Eindeutigkeit zu moderner Ambivalenz erkennen. Ein Versprechen gegeben zu haben ist ein guter Grund das zu tun, was dieses Versprechen erfüllt. Im Dunklen einen Schatten zu sehen kann in der Tundra ein guter Grund sein

anzunehmen, dass dort ein Wolf steht. In beiden Fällen kann sich herausstellen, dass es sich nur um einen *prima facie* guten Grund handelte, dass der Schatten nicht von einem Wolf, sondern von einem Schäferhund stammte bzw. das vermeintliche Versprechen gar keines war, weil es vom Adressaten nicht ernst genommen wurde. Es gibt moralische und außermoralische Überzeugungen, die uns gewisser erscheinen als andere. Wenn wir in schlechter kartesischer Tradition gleiche absolute Gewissheit fordern und, wenn diese nicht einlösbar ist, das Gesamt unserer Überzeugungen in Frage stellen, würden wir die Grundlagen jeder praktischen und theoretischen Deliberation zerstören. Deliberation setzt ein Gefälle von Gewissheiten und Prioritäten von Regeln und Wertungen voraus, das es erst erlaubt systematische Zusammenhänge zwischen einzelnen Überzeugungen herzustellen und damit Ungewisseres gewisser macht. Darin besteht das *Spiel des Begründens* und nicht im vergeblichen Graben nach einem verborgenen Fundament, auf dem alle unsere moralischen wie außermoralischen Überzeugungen vermeintlich beruhen. Dieses verborgene Fundament besteht weder im *cogito* noch in der Existenz Gottes, aber auch nicht in einem spezifischen Selbstbild, in Protokollsätzen oder individuellen Interessen. Diese und zahlreiche andere philosophische Tiefbauten sind nicht hinreichend und nicht erforderlich, um unser lebensweltliches Orientierungswissen, sei es normativer oder deskriptiver Art, verlässlich zu machen. Wir benötigen keine Physik, um Grund zu haben unseren Sinneserfahrungen im Großen und Ganzen zu vertrauen, wie wir keine kontraktualistische Ethik benötigen, um (in der Regel) Grund zu haben unsere Versprechen zu halten. A fortiori benötigen wir keinen Gottesglauben weder für das eine, noch für das andere. Der Zweifel macht nur *als lokaler* Sinn: Wir können so gut wie jede unserer deskriptiven wie normativen Überzeugungen einer kritischen Prüfung unterziehen, aber wir können weder das Gesamt unserer normativen, noch das Gesamt unserer deskriptiven Überzeugungen in Frage stellen. Auch der Zweifel muss begründet sein und diese Gründe beziehen sich auf konkurrierende Ergebnisse praktischer und theoretischer Deliberationen. Der Dorfbewohner mag zweifeln, ob er angesichts dieser Chance eines günstigen Kaufs einer Kuh sein Versprechen brechen darf, aber er wird nicht generell daran zweifeln, dass man seine Versprechen einhalten sollte. Schon dieser Zweifel, obwohl er nur eine von einer großen Zahl unterschiedlicher moralischer Institutionen betrifft, wäre allzu global, er erschiene dem Dorfbewohner – und uns – unbegründet.

Was wäre eine moralische Krise? Etwa dass uns viele oder sogar alle unserer moralischen Überzeugungen bezweifelbar erschienen? Nein, nur der *Zertist*, nur derjenige, der für seine Überzeugungen absolute Gewissheit sucht wie z.B. Descartes, würde dies als eine moralische Krise empfinden. Alle (im Sinne von jeder einzelnen, also distributiv verstanden) unsere

moralischen Überzeugungen können angezweifelt werden. Jede moralische Überzeugung kann in Konflikt geraten mit anderen Überzeugungen, die gewisser erscheinen, und dies würde eine lokale Skepsis begründen. Alle unsere moralischen Überzeugungen können in Konflikt mit anderen geraten und dies kann Zweifel an ihrer Verlässlichkeit begründen. Da wir aber vernünftigerweise nicht nur gegenüber unseren deskriptiven, sondern auch gegenüber unseren normativen Überzeugungen Fallibilisten sind, erschüttert uns dieser Befund keineswegs, er führt uns nicht in eine moralische Krise. Wenn jedoch das Gesamt unserer moralischen Überzeugungen simultan in Zweifel stünde, wenn wir anders gesagt von einer universellen, aber lokalen Skepsis zu einer radikalen und globalen Skepsis übergängen, dann in der Tat gerieten wir in eine moralische Krise. Was aber sollte eine solche globale Skepsis begründen? Was begründete für Descartes seine globale Skepsis? War es der Zusammenbruch traditioneller Glaubensgewissheiten des aristotelisch-thomasischen Weltbildes im Spätmittelalter, der dafür ausschlaggebend war? Ich bin zu wenig Historiker, um das beurteilen zu können, aber eines scheint mir gewiss: Was immer diese globale Skepsis des Descartes und anderer Intellektueller seiner Zeit verursachte, begründet war sie nicht. Man muss hinzufügen: ein Glück, dass sie nicht begründet war, denn das, was Descartes uns als neues Fundament unseres Wissens anbietet, trägt nicht. Weder das *cogito*, noch die Existenz Gottes können die Gewissheiten schaffen, nach denen Descartes suchte. Der philosophische Rationalismus der Neuzeit hat das Descartessche Problem in immer neuen Anläufen zu lösen versucht, immer vergeblich. Die Vernunftwahrheiten, auf denen das Gesamt unserer Überzeugungen beruht, die alle unsere Überzeugungen begründen können, gibt es nicht.

Begründung ist immer *relativ* zu dem, auf das sich die jeweilige Begründung stützt. Begründungen sind immer *fallibel*, auch das am besten begründete kann sich als falsch herausstellen. Begründungen sind möglich, weil es ein Gefälle der subjektiven Gewissheit gibt: manche Überzeugungen erscheinen uns als gewisser denn andere. Begründungen stellen systematische Zusammenhänge her zwischen Überzeugungen, die zuvor unverbunden nebeneinander standen. Dies ist der Ort der *Theorie*. Die Theorie beginnt nicht bei *Axiomen*, sondern sie *bewährt* sich an denjenigen Elementen unseres Überzeugungssystems, die uns gewisser als diejenigen erscheinen, die wir mit Hilfe dieser Theorie begründen wollen. Die Theorie *subsumiert* gewissere und weniger gewisse Überzeugungen unter allgemeinere Regularitäten. Auch die Theorie ist wie jede einzelne der Überzeugungen, die sie systematisiert, fallibel. Fallibel sein heißt nichts anderes, als dass sie in Konflikt geraten kann mit einer überzeugenderen Theorie oder mit einer einzelnen Überzeugung, die wir nicht zu Gunsten der Theorie aufzugeben bereit sind. Descartes hatte es sich zur Angewohnheit

gemacht seinen Sinnen nicht mehr zu trauen, alles, auch das Vertrauteste, in Frage zu stellen. „Es ist mir in diesen Tagen zur Gewohnheit geworden, meinen Geist von den Sinnen abzuziehen. Denn ich habe ganz deutlich bemerkt, wie wenig wir an den Körpern in Wahrheit auffassen, wie viel mehr wir vom menschlichen Geist erkennen, noch weit mehr aber von Gott. So vermag ich schon ohne Schwierigkeit mein Denken von den Dingen der sinnlichen Anschauung abzuziehen und den rein begrifflichen und gänzlich immateriellen Gegenständen zuzuwenden“ (Vierte Meditation, 1. Abschnitt). Wenn dies nicht nur ein heuristisches Mittel war, um eine strenge Wissenschaft unabhängig von lebensweltlichen Vertrautheiten zu entwickeln, sondern die tatsächliche epistemische Situation Descartes' charakterisierte, dann erlebte er in der Tat eine epistemische Krise. Diese Krise wäre dadurch charakterisiert, dass das Gesamt seiner deskriptiven Überzeugungen einem radikalen, d.h. nicht durch den Konflikt mit anderen Überzeugungen hervorgerufenen Zweifel unterzogen wurde. Descartes glaubte sich auf keine einzige seiner Überzeugungen mehr verlassen zu können.

Erfahren die Menschen der modernen, säkularen Gesellschaft eine dieser epistemischen Krise analoge moralische Krise? Unterziehen sie das Gesamt ihrer moralischen Überzeugungen einem radikalen Zweifel? Glauben sie sich auf keine einzige ihrer moralischen Überzeugungen mehr verlassen zu können? Suchen sie wie Descartes verzweifelt nach einem Fundament, von dem aus sich das System ihrer moralischen Überzeugungen neu entwickeln ließe? Nein, nichts davon trifft zu. Menschen haben wie eh und je moralische Überzeugungen, sie sind davon überzeugt, dass sie Verpflichtungen in ihren jeweiligen sozialen Rollen, als Eltern, Lehrer, Vorgesetzte, Mitarbeiter, Kinder und Schüler haben, dass sie gegebene Versprechen einhalten sollten, dass Verträge zu erfüllen sind, auch wenn keine Sanktionen drohen, dass Hilfsbedürftigen geholfen werden sollte, dass niemand mutwillig beschädigt werden sollte, dass man respektvoll miteinander umgehen sollte ... Die Liste ließe sich endlos fortsetzen. Gegenwärtig erregen sich viele Menschen heftig darüber, dass bestimmte Kürzungen von Sozialleistungen ungerecht seien, Initiativen auf der ganzen Welt engagieren sich gegen Völkermord und Folter, fast alle Menschen sind davon überzeugt, dass es eine Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen gibt und dass sich diese in einer nachhaltigen Umweltpolitik realisieren sollte. Dies alles scheint für eine bemerkenswerte *moralische Vitalität* und nicht für eine umfassende moralische Krise zu sprechen. Eine moralische Krise würde sich darin äußern, dass die Menschen sich ein moralisches Urteil nicht mehr zutrauten, da sie keiner ihrer moralischen Empfindungen und Urteile für verlässlich hielten, kurz: Menschen in einer moralischen Krise würden sich moralischer Empfindungen und moralischer Urteile enthalten. Der private und öffentliche Diskurs ist

jedoch nicht von moralischer Enthaltbarkeit geprägt, eher vom Gegenteil, wie die Debatte um die Bioethik zeigt. Hier würde ich mir ein etwas höheres Maß an Fallibilismus wünschen, an Bereitschaft, das eigene moralische Urteil in Frage zu stellen, um es angesichts eines völlig neuen Handlungsfeldes, nämlich das der Biotechnologien in Anwendung auf den Menschen, zu überprüfen. Aber auch hier: von moralischer Krise keine Spur. Fast jeder hat ein festes Urteil, selbst zu Fragen, von denen er in ihrer empirischen Komplexität wenig versteht. Die moralische Krise ist eine Chimäre einiger zeitgenössischer Moralphilosophen zu denen Traditionalisten wie Alasdair MacIntyre, aber auch progressive Denker wie Ernst Tugendhat gehören. Der verbreitete Krisenbefund der Moralphilosophie beruht darauf, dass in der Ethik, anders als etwa in der allgemeinen Wissenschaftstheorie, das rationalistische Ideal einer von einem sicheren Fundament ausgehenden deduktiven Begründung fast unbeschädigt überdauert hat. Der verwirrende Zustand der zeitgenössischen ethischen Theorie mit seiner exotischen Vielfalt an konkurrierenden Theorieentwürfen ist in der Tat Ausdruck einer Krise, aber nicht einer Krise der Moral, sondern einer Krise der ethischen Theorie, die ihrerseits Folge eines rationalistischen und zertistischen Missverständnisses der Begründung moralischer Normen ist.

II

Aber ist die Alternative zu einer rationalistischen Ethikbegründung nicht die bloße Beschreibung faktisch etablierter Sittlichkeit oder die bloße Beschreibung dessen, was der jeweilige Autor und seine Leser für richtig halten? Geht nicht in letzter Instanz bei jeder nicht-rationalistischen Ethikbegründung das Entscheidende, nämlich die Normativität verloren bzw. geht die normative Dimension dann nicht in dem auf, was (in der betreffenden Kultur) jeweils *de facto* als moralisch geboten oder verboten *gilt*? Verliert die ethische Theorie damit nicht jede kritische Kompetenz? Tugendhat setzt sich selbst von den „vielen heutigen Philosophen, besonders im angelsächsischen Raum [ab], die glauben, die Moralphilosophie habe als Kriterium für die Richtigkeit ihrer Aussagen das faktische moralische Bewusstsein“ und fügt hinzu: „eine Moraltheorie wird von diesen Philosophen soweit als richtig angesehen, als sie sich mit den Tatsachen des faktischen moralischen Bewusstseins in Übereinstimmung befindet“ (Tugendhat 2005, 2). Richard Mervin Hare, Dieter Birnbacher, Bernhard Gert und viele andere zeitgenössische Philosophen teilen diese Auffassung: Entweder es gelingt eine Grundlegung allen moralischen Urteilens, die selbst unabhängig von moralischen Intuitionen ist, oder die Ethik bleibt der bloßen *Faktizität des als*

moralisch Anerkannten verhaftet, sie beschreibt dann lediglich die jeweilige moralische Verfasstheit einer Gesellschaft oder gar einer Teilgesellschaft, wie die der Philosophen in westlichen Industriegesellschaften.

Die in der zeitgenössischen Ethik verbreitete Auffassung, dass dies die eigentliche Alternative – rationalistisch begründete Normativität oder lediglich beschriebene Faktizität – sei, hängt wohl damit zusammen, dass die meisten Ethiker sich mit Fragen der Erkenntnistheorie und der allgemeinen Wissenschaftstheorie nicht oder nur am Rande befasst haben. In der Ethik verbreitete Vorstellungen über die Struktur und speziell die Begründungsrelationen von empirischen, z.B. naturwissenschaftlichen Theorien sind oft längst überholt, etwa die Gegenüberstellung von induktiven und deduktiven Theorien oder die Auffassung, dass empirische Daten eine Theorie verifizieren oder falsifizieren würden. In der allgemeinen Wissenschaftstheorie zeichnet sich unterdessen ein sehr viel komplexeres Bild der Begründungsrelationen und der Strukturen naturwissenschaftlicher Theorien ab. Dieses lässt sich durch drei Prädikate charakterisieren: es ist *kohärentistisch*, *holistisch* und *gradualistisch*.⁸ Es ist *kohärentistisch*, weil es anerkennt, dass die empirischen Daten nicht lediglich gegeben sind, sondern selbst von theoretischen Vorannahmen und Begrifflichkeiten abhängen. Es gibt eine *Schichtung* von Theorien, die bei sog. phänomenologischen Regularitäten beginnen und bis zu hochabstrakten theoretischen Zusammenhängen reichen, die als *theoretischer Kern* gegen empirische Widerlegungen weitgehend immun sind. Symmetriebedingungen spielen für die Begründungsrelationen ebenso eine Rolle wie phänomenologische Regularitäten. Einzelne Beobachtungsdaten dagegen haben bei weitem nicht die Relevanz, die die ältere empiristische Wissenschaftstheorie angenommen hat. Die Möglichkeit einer Axiomatisierung naturwissenschaftlicher Theorien ist für die Begründungsfrage irrelevant. Auch für die wenigen vollständig axiomatisierbaren naturwissenschaftlichen Theorien gilt, dass die Begründungsrelationen nicht deduktiv von den Axiomen zu den abgeleiteten Theoremen verlaufen. Eine empirische Theorie muss sich *bewähren*, ihre Axiomatisierung erlaubt ihre logische Struktur deutlicher herauszuarbeiten und z.B. die Zahl der notwendigen Grundbegriffe zu eruieren. Naturwissenschaftliche Theorien werden aber auch nicht lediglich *induktiv* als Verallgemeinerung empirischer Daten begründet. Theorien, die ein höheres Ausmaß an Systematisierung und Reduktion erlauben, gelten als besser begründet als solche, die mit einer Vielzahl von *ad hoc*-Annahmen arbeiten. Naturwissenschaftliche Theorien müssen sich an denjenigen phänomenologischen

⁸ W.V.O. Quine's Aufsatz „Two Dogmas of Empiricism“ hat dieser wissenschaftstheoretischen Auffassung wohl erst zum Durchbruch verholfen, vgl. Quine 1951.

Regularitäten bewähren, die als gesichert gelten. Wenn eine naturwissenschaftliche Theorie mit einer dieser Regularitäten in Konflikt kommt, dann spricht das in der Regel gegen die Theorie, außer es gelingt, die jeweilige phänomenologische Regularität durch Neufassung der in der empirischen Datenerhebung verwendeten Begrifflichkeit und einer neuen Organisation der Daten zu modifizieren. Bewährte Theorien gehen immer über das hinaus, durch das sie als bewährt gelten, d.h. sie begründen Annahmen in Bereichen, die bisher als ungeklärt galten. Und schließlich: *naturwissenschaftliche Theorien geraten nicht in Konflikt mit unserem lebensweltlichen Orientierungswissen*, also denjenigen deskriptiven wie normativen Überzeugungen, die unser Handeln und Urteilen im Alltag prägen. Dieser Sachverhalt lässt sich auch *ex negativo* klarmachen: auch diejenige Person, die über keinerlei naturwissenschaftliche Kenntnisse verfügt, kann sich im Alltag gut orientieren. Die Physik erlaubt es, einige unserer lebensweltlichen Überzeugungen (auch solche, die phänomenologische Regularitäten betreffen) in einen systematischen Zusammenhang zu stellen, aber sie widerlegt keine dieser lebensweltlichen Überzeugungen, nicht einmal die, dass die Sonne morgens auf und abends untergeht. Auch diese phänomenologische Regularität ist kompatibel mit der modernen Kosmologie.

Machen wir es noch etwas konkreter: Ein Physiker des 17. Jahrhunderts beobachtet, dass die Dinge unterschiedlich schnell zu Boden fallen. Um diese Regularität festzustellen, bedarf es keiner physikalischen Theorie. Er versucht nun einen allgemeinen Zusammenhang herzustellen, etwa dergestalt, dass die Geschwindigkeit mit der ein Gegenstand, der von einer gegebenen Höhe fallengelassen wird, auf den Boden auftrifft, proportional zu seinem Gewicht ist. Da er nicht genau misst und nur wenige Versuchsreihen macht, hält er diese Theorie für bestätigt und kann nun für beliebige Gegenstände, auch solche, mit denen er noch keinen Versuch gemacht hat, prognostizieren, mit welcher Geschwindigkeit sie jeweils auftreffen. Einige Jahrzehnte später kommt dann ein anderer Physiker auf die Idee, den gleichen Versuch in einem Vakuumrohr zu machen und stellt zu seiner Überraschung fest, dass alle Gegenstände unabhängig von ihrem Gewicht mit der gleichen Geschwindigkeit auftreffen. Er stellt die Vermutung an, dass die unterschiedlichen Geschwindigkeiten in der alten Versuchsreihe mit der Luftreibung in Zusammenhang stehen und entwickelt daraus eine neue Theorie, nach der das Verhältnis von Reibungskraft und Gewicht ausschlaggebend dafür ist, mit welcher Geschwindigkeit die fallenden Gegenstände auftreffen. Diese Theorie ist besser als die alte. Dass alle Körper gleich beschleunigt werden, wenn sie sich im gleichen Gravitationsfeld bewegen, vorausgesetzt die Reibung spielt keine Rolle, geht nun schon weit ab von der lebensweltlichen Erfahrung mit fallenden Gegenständen. Dass die Feder gleich

schnell fällt, wie das Bleikügelchen, vorausgesetzt die Luftreibung wird ausgeschlossen, ist kontraintuitiv. Dieses kontraintuitive Ergebnis wurde aber gewonnen, *ohne dass es zu einem Konflikt mit lebensweltlichen deskriptiven Überzeugungen* kam. Auch die neue Versuchsanordnung des Vakuumrohrs setzt voraus, dass man sich auf seine Sinne verlassen kann; dass das, was man beobachtet, keine Halluzination ist, dass das Rohr sich nicht heimlich mit Luft füllt, sobald man sein Gesicht abwendet etc.

Je abstrakter die physikalische Theorie, desto weniger anschaulich ist sie und desto schwieriger wird es mit unseren aus der Lebenswelt vertrauten deskriptiven Überzeugungen diese zu verstehen. Hier stehen sich aber nicht zwei Welten gegenüber, sondern es gibt einen kontinuierlichen oder graduellen Zusammenhang, den man vielleicht folgendermaßen beschreiben kann: das lebensweltlich Vertraute wird in einen neuen Interpretationszusammenhang gestellt, in dem es lediglich einen Spezialfall darstellt. Das lebensweltlich Vertraute bleibt aber unverzichtbar für die naturwissenschaftliche Begründung, weil auch die innerwissenschaftliche Verständigung von seinem Fortbestand abhängt. Ich persönlich gehe noch einen Schritt weiter und meine, dass die Rolle der Lebenswelt in den wissenschaftlichen Begründungsspielen letztlich erst deren Realitätsgehalt sichert. Ich weiß aber, dass eine wichtige Strömung der allgemeinen Wissenschaftstheorie glaubt sich mit dem Instrumentalismus vor einem solchen Zusammenhang schützen zu müssen.⁹ Die Details sind für unser Argument hier nicht wesentlich. Wichtig ist nur festzuhalten, dass es nicht die physikalische Theorie ist, die unsere lebensweltlichen empirischen Überzeugungen erst „validiert“. Diese Überzeugungen gab es vor aller Theorie und die allermeisten dieser Überzeugungen, nämlich gerade solche, die für den alltäglichen Lebensvollzug unverzichtbar sind, sind von der physikalischen Theorie ganz unabhängig. Wir warten nicht in kartesischer Manier darauf, dass die Wissenschaft uns sagt, ob und, wenn ja, welche Gegenstände uns umgeben, in welchen Wechselverhältnissen sie zueinander stehen und wie wir auf sie einwirken können. Nein, die Wissenschaft hat genau dort ihren Ausgangspunkt: im lebensweltlichen Orientierungswissen. Es gibt keinen archimedischen Punkt außerhalb der etablierten Begründungsspiele und Überzeugungssysteme, von dem aus wir beides, die Modi des Begründens und ihre Ergebnisse, in Form begründeter Überzeugungssysteme *ab ovo* neu konstruieren könnten.

Heißt dies, dass der frühneuzeitliche oder gar der zeitgenössische Physiker nichts anderes tut, als unsere schon vorgegebenen empirischen Überzeugungssysteme zu beschreiben? Dass er sich darauf beschränkt, das, was wir schon immer zu wissen meinten, in anderen *termini*

⁹ Vgl. Nida-Rümelin 2004.

darzustellen? Keineswegs, die Physik ermöglicht neue Erkenntnisse. Diese neuen Erkenntnisse kommen aber nicht dadurch zustande, dass ihnen ein großes Zerstörungswerk dessen vorausgeht, was unsere Lebenswelt epistemisch bestimmt. Diese neue Erkenntnis kommt auch nicht durch die Entdeckung eines Prinzips zustande, aus dem dann das Gesamt unseres physikalischen Wissens ableitbar wäre. Prinzipien oder Gesetze spielen eine wichtige Rolle für die Naturwissenschaft, aber sie haben einen anderen Status. Sie ersetzen nicht unser vortheoretisches Wissen, sondern sie knüpfen an dieses vortheoretische Wissen an, systematisieren es und sofern sie dies erfolgreich tun sind sie geeignet auch in den Bereichen Überzeugungen zu begründen, die uns bislang epistemisch unzugänglich waren. Der Physiker beschreibt nicht unsere vorgängigen empirischen Überzeugungen, sondern er geht von denjenigen Sachverhalten aus, von denen wir lebensweltlich überzeugt sind, versucht diese in einen systematischen, d.h. gesetzmäßigen Zusammenhang zu bringen, und da diese Gesetze in ihrer Anwendung über das lebensweltlich Vertraute hinausreichen, lassen sich Überzeugungen in epistemisch bislang unzugänglichen Bereichen begründen. Die jeweiligen Methoden, die zu solchen Systematisierungen führen, sind von Disziplin zu Disziplin unterschiedlich, die Details der Begründungsspiele variieren, aber das hier umrissene Bild von Theorie und Lebenswelt, die kohärentistische, holistische und gradualistische Weise, in der wissenschaftliche Behauptungen begründet werden, bleibt für alle Disziplinen und Anwendungsbereiche wissenschaftlicher Theorie das Angemessene. Die rationalistischen und empiristischen Konkurrenten Wittgensteins haben einen Teil dieses Bildes für das ganze genommen, haben die Rolle empirischer Daten für phänomenologische Theorien verallgemeinert (im Falle des Empirismus) oder die Methode der Systematisierung und die durch Systematisierung möglichen deduktiven Beziehungen für das Ganze des Begründens gehalten. Die Konkurrenz von Empirismus und Rationalismus wird im kohärentistischen, holistischen und gradualistischen Verständnis im besten Sinne aufgehoben; beide Konzeptionen haben ihren Stellenwert im Rahmen dieser umfassenderen Konzeption. Diese Konzeption ist keine Theorie zweiter Ordnung, die die faktischen Begründungsspiele wissenschaftlicher Disziplinen erst validiert. Es ist die vorsichtige Umschreibung dessen, was in wissenschaftlichen Begründungen tatsächlich passiert. Die wissenschaftliche Praxis bedarf in der Regel nicht der Wissenschaftstheorie, um zu prüfen, ob das, was die Disziplin ausmacht, die Art und Weise, wie jeweils für und wider eine wissenschaftliche Behauptung argumentiert wird, angemessen ist.¹⁰

¹⁰ Natürlich gibt es in Einzelfällen offensichtliche Irrationalitäten, die sich in die wissenschaftliche Praxis eingeschlichen haben. In diesem Fall kann die allgemeine und spezielle Wissenschaftstheorie ausnahmsweise

Warum sollte dies alles nicht mehr gelten, sobald es statt um deskriptive um normative Überzeugungen geht? Nun, Tugendhat hat darauf natürlich eine Antwort: Aussage-Begründung und Norm-Begründung seien eben zwei ganz verschiedene Dinge. Schieben wir diese Frage noch einen Moment auf. Nehmen wir einmal an, dass sich *normative* Überzeugungen und *deskriptive* Überzeugungen im Großen und Ganzen in der gleichen Weise *begründen* lassen und zwar in der kohärentistischen, holistischen und gradualistischen Weise, die oben skizziert wurde. Die ethische Theorie würde dann – wie die physikalische Theorie – nicht dazu dienen können, das, was wir für richtig, und das, was wir für falsch halten, das, von dessen Existenz wir überzeugt sind, *erst zu konstruieren*. Die ethische Theorie würde wie die physikalische Theorie ihren Ausgangspunkt in denjenigen Überzeugungen nehmen, die für sie relevant sind. Wir würden diese Überzeugungen damit nicht neu beschreiben, sondern in die Theoriebildung einbringen, wir würden von ihnen ausgehen, bis wir Grund haben sie in Zweifel zu ziehen, und es mag sein, dass die Theoriebildung selbst dafür Gründe liefert. Wir würden nicht in kartesischer Manier an den Beginn der ethischen Klärung die radikale Skepsis stellen, sondern bestenfalls die lokale. Es ist der lokale Zweifel, der uns motiviert systematische Zusammenhänge herzustellen, um diesen Zweifel zu beheben. Der radikale Zweifel ist kein möglicher Ausgangspunkt der Theoriebildung, weder der physikalischen noch der ethischen.

Je umfassender der Bereich normativen Urteilens wäre, der von einer ethischen Theorie erfasst wird, und je systematischer die Theorie aufgebaut wäre, desto größer würde das Vertrauen sein, das wir in sie setzten. Viele haben erst dann trotz aller vermeintlich kontraintuitiven Resultate der speziellen Relativitätstheorie vertraut, als sich herausstellte, dass sie es erlaubt auf den Magnetismus *in toto* zu verzichten, da die magnetische Wechselwirkung als relativistischer Effekt elektrostatischer Gesetzmäßigkeiten rekonstruiert werden kann. Da geht es nicht um die Erklärung neuer Phänomene, sondern um einen gewaltigen *Zuwachs an Kohärenz* der physikalischen Theoriebildung, die dieses Vertrauen begründet. Warum sollte dies bei ethischen Theorien so grundstürzend anders sein? Auch dort werden wir einem Prinzip desto mehr vertrauen, je umfassender es diejenigen moralischen Überzeugungen in einen systematischen Zusammenhang bringt, die wir nicht zweifelhaft finden, für die wir keine Theorie benötigen, um sie aufrecht zu erhalten. Die ethische Theorie beschreibt damit nicht das faktische Moralbewusstsein, sondern bestenfalls knüpft es an dieses an. Besser: die ethische Theorie nimmt zunächst diejenigen moralischen Sachverhalte als gegeben an, von denen wir fest überzeugt sind, an denen zu zweifeln wir keinen Grund

haben. Wir haben keinen Grund simultan an allen unseren moralischen Überzeugungen zu zweifeln. Dies wäre in der Tat die moralische Krise, von der Tugendhat und viele andere zeitgenössische Ethiker vermuten, dass sie uns alle erfasst habe. Da wir uns aber nicht in einer moralischen Krise befinden, sondern uns vieler unserer moralischen Überzeugungen gewiss sind, beginnt das moralische Begründen dort. Alles Begründen hat nicht nur ein Ende, sondern auch einen Anfang und dies liegt in denjenigen normativen Überzeugungen, die wir für gewiss halten. Das, was wir für gewiss halten, äußert sich in der lebensweltlichen Praxis der Interaktionen und der Verständigung. Wir wären keine zuverlässigen Interaktionspartner, wenn wir nicht mit den Anderen zentrale normative Überzeugungen teilten. Hier gibt es in der Tat so etwas, was John Rawls als *overlapping consensus*, allerdings bei ihm bezogen auf die Gerechtigkeitsfrage, bezeichnet hat. Ohne den *overlapping consensus* gibt es keine Verständigung und keine stabilen sozialen Beziehungen, die Begriffe der Wahrhaftigkeit, des Vertrauens und der Verlässlichkeit würden leer und wir könnten das Unternehmen der wissenschaftlichen wie auch der ethischen Begründung gar nicht beginnen.¹¹

III

Die meisten zeitgenössischen Ethiker sind der Auffassung, dass es die je individuellen Interessen sind, die den notwendigen moralischen Konsens stiften. Tugendhat ist ein prononcierter Vertreter dieser Auffassung. Für ihn heißt eine Norm begründen deutlich zu machen, dass sie gleichermaßen im Interesse aller ist. Wie andere, etwa John Rawls, stellt Tugendhat dabei eine enge Verbindung zwischen ethischer Begründung einerseits und moralischer Motivation andererseits her. Diese Verbindung wird über den Begriff des individuellen Interesses geknüpft. Eine Person ist motiviert einer Norm zu folgen, wenn es in ihrem eigenen Interesse ist, dass diese Norm gilt. Die Verknüpfung von ethischer Begründung und moralischer Motivation ist einfach: Eine Person ist motiviert eine Norm zu befolgen, wenn es in ihrem persönlichen Interesse ist diese Norm zu befolgen. Die Befolgung einer Norm ist gegenüber einer Person begründet, wenn ihr deutlich gemacht wurde, dass es in ihrem eigenen Interesse ist, diese Norm zu befolgen. Dass dieses schlichte Konzept, das dem entspricht, was Tugendhat in den *Vorlesungen über Ethik* als „Kontraktualismus“ bezeichnet hat, nicht aufgeht, ist Tugendhat natürlich bewusst. Dies war ja einer der Gründe für seine Retraktionen gegenüber dem Konzept der *Drei Vorlesungen*. Dennoch kehrt er nun seit dem *Dialog in Letitia* zu diesem Ausgangspunkt zurück, um ihn dann so zu modifizieren, dass

¹¹ Vgl. Nida-Rümelin 2001 b, Kap. VI.

unter Einbeziehung moralischer Gefühle eine ‚moderne‘ Moralbegründung möglich wird. Der moralisch angemessene Umgang mit Tieren, aber auch mit denjenigen, die nicht kooperationsfähig sind, weil sie zu jung, zu alt oder schwachsinnig sind, muss in einem solchen Verständnis von Ethikbegründung ausgeklammert bleiben. Tugendhats Ethik-Konzeption ist im doppelten Sinne rationalistisch: erkenntnistheoretisch in der Ableitung aller moralischer Normen aus einem als evident angenommenen Prinzip und inhaltlich als Begründung in letzter Instanz auf das Eigeninteresse rationaler Individuen rekurriert.

Ich teile mit Tugendhat die Auffassung, dass individuelle Interessen eine wichtige Rolle für eine angemessene Moralbegründung spielen. Die Vermengung von moralischer Motivation und ethischer Begründung über den Begriff des Eigeninteresses halte ich jedoch für einen Irrweg. Die Frage, ob ich eine Norm begründen kann, ist eine ganz andere, als die, ob es in meinem eigenen Interesse ist, dieser Norm zu folgen. Dies sind kategorial verschiedene Fragestellungen. Die Tatsache, dass es sich hier um kategorial verschiedene Fragestellungen handelt, schließt keineswegs aus, dass bestimmte Normen sich gerade dadurch begründen lassen, dass sie im gleichmäßigen Interesse aller sind. Die Tatsache, dass wir alle ein Interesse daran haben, dass das Tötungsverbot moralisch und juridisch etabliert ist und moralisch und juridisch streng sanktioniert wird, ist eine gute Begründung des Tötungsverbotes. Eine Gesellschaft ist in einer besseren Verfassung, wenn dieses Tötungsverbot etabliert ist, als wenn das nicht der Fall ist. Dies begründet die entsprechende moralische und juridische Norm. Sollte ich der Glückliche sein, der so stark ist, dass er eine Tötung durch die anderen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft nicht befürchten müsste, während alle übrigen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft zumindest einer Koalition der Schwachen zutrauen, dass sie das eigene Leben bedrohen könnte, so wäre für mich im Gegensatz zu allen übrigen Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft das Tötungsverbot nicht mehr begründet, wenn man den Begründungsbegriff des frühen wie des späten Tugendhat zugrunde legt. Dies ist in hohem Maße kontraintuitiv, dies widerspricht dem, was wir üblicherweise unter einer ethischen Begründung verstehen. Das Tötungsverbot bleibt auch für mich, den extrem Starken, begründet, weil es der moralischen Gemeinschaft insgesamt ein besseres Leben ermöglicht. Ich bin hinreichend rational in meinem moralischen Urteil, um diesen Zusammenhang zwischen dem Wohlergehen der Mitglieder der moralischen Gemeinschaft, der ich angehöre, und der betreffenden Norm als eine angemessene Begründung zu begreifen. Eine Norm ist schon dann, aber nicht nur dann begründet, wenn sie niemandem schadet, aber einigen nützt. Eine vernünftige Person akzeptiert das Kriterium der Pareto-Inklusivität: Wann immer sich eine Besserstellung einiger erreichen lässt, ohne Schlechterstellung anderer nach

sich zu ziehen, sollte dies realisiert werden. Wenn einzelne Normen dazu beitragen, dann sind diese Normen begründet. *Pareto-Inklusivität* ist eine *Minimalbedingung* rationaler ethischer Urteile. Gerechtigkeit verlangt mehr als Pareto-Inklusivität, die ihrerseits lediglich Neidfreiheit voraussetzt. Es gibt gute Gründe das Kriterium der Verteilungsgerechtigkeit von der jeweiligen Leistung und der Leistungsfähigkeit sowie von ihrer Bedürftigkeit abhängig zu machen. Muss es nicht möglich sein, dass jemand, der leistungslos Vermögen, z.B. durch Erbschaft, besitzt, zu der Auffassung kommt, dass dies ungerecht sei? Es gibt ganz unterschiedliche Typen von Argumenten dafür, dass etwa eine Verteilung gerecht oder ungerecht ist, aber es gehört zu den minimalen Rationalitätsstandards moralischer Urteilsbildung, dass die eigene Interessenlage keine konstitutive Rolle dafür spielt, was einer Person als gerecht oder ungerecht gilt. Wir wissen alle, dass die eigenen Interessenlagen häufig das moralische Urteil beeinflussen, es dann rational entstellen, aber dies rechtfertigt es nicht, die eigene Interessenlage zum ausschlaggebenden, ja konstitutiven Element ethischer Begründung zu machen. Es können nicht meine eigenen Interessen sein, die in letzter Instanz bestimmen, was mir gegenüber moralisch begründbar ist. Viele Menschen sind durchaus in der Lage sich für eine Besteuerung von Einkommen und Vermögen auszusprechen, weil sie die Besteuerung für wohl begründet halten, selbst wenn diese für sie persönlich zusätzliche steuerliche Belastungen mit sich bringt. Dieses Maß an moralischer Urteilsrationalität, dessen weite Verbreitung sich alle paar Monate an den Wahlurnen bestätigt, sollte von der ethischen Theorie nicht unterschritten werden. Die Fähigkeit einen unparteiischen Standpunkt einzunehmen, also auch solche moralischen Normen für begründet zu halten, deren allgemeine Befolgung nicht in meinem eigenen Interesse ist, weil ich zu denjenigen gehöre, die von der realisierten Ungerechtigkeit besonders profitieren, ist ein konstitutives Element rationaler moralischer Beurteilung, das sich in der ethischen Theorie niederschlagen muss, wenn diese adäquat bleiben soll.

Dieser zentrale Irrtum der Tugendhatschen Konzeption ethischer Begründung (die Tugendhat mit allen im engeren Sinne kontraktualistischen Theorien wie derjenigen von David Gauthier oder von Bernard Gert gemeinsam hat) wird leicht durch den zugleich vertretenen Egalitarismus verdeckt: Wenn die eine Person gegenüber der anderen Person einen größeren Vorteil aus der betreffenden moralischen Norm zieht, dann sei diese moralische Norm eben nicht *gleichermaßen* begründet. Tugendhat scheint nicht zu bemerken, dass dieser Egalitarismus allein auf der Basis einer ethischen Begründung über interessenbasierte moralische Motivation nicht zu haben ist. Der Egalitarismus Tugendhats bringt einen *zusätzlichen normativen Gesichtspunkt* in die ethische Begründung ein. Das jeweilige

Eigeninteresse als Begründungsinstanz bietet für diesen Egalitarismus kein Fundament, entgegen dem, was Tugendhat offenbar annimmt. Auch die benachteiligte Person kann nur ein Eigeninteresse daran haben, dass die betreffende moralische Norm etabliert und befolgt wird. Die Norm, dass in Zukunft nur bei schweren Vergehen auf den Plantagen die Sklaven ausgepeitscht werden können, im Gegensatz zur bisherigen Praxis, mag sowohl im Interesse des Sklavenhalters sein, da er von nun an zufriedener und arbeitswilliger Sklaven besitzt, als auch im Interesse seiner Sklaven. Das ändert nichts daran, dass diese Norm ungerecht ist. Aus diesen und ähnlichen Überlegungen heraus sind Kontraktualisten dazu übergegangen, die Situation der Zustimmung in kontrafaktischer Weise zu spezifizieren, d.h. die ethische Begründung einer Norm davon abhängig zu machen, dass Personen unter bestimmten, nicht wirklich realisierten Bedingungen zustimmen würden. So sorgt bei Rawls der *Schleier des Nichtwissens*, der immerhin sogar die Kenntnis des eigenen Geschlechts ausschließt, in der *original position*, in der über die Gerechtigkeitsprinzipien entschieden wird, für die Fairness dieser Prinzipien. Die *Bindungswirkung* dieser fiktiven Entscheidung in einer kontrafaktischen Situation für die realen Bürgerinnen und Bürger eines politischen Gemeinwesens ergibt sich nicht aufgrund ihrer *tatsächlichen* Interessenlagen, sondern nur hinsichtlich ihrer *fiktiven*, in denen sie sich *de facto* nicht befinden, in die sie sich aber als kompetente und rationale Moralbeurteiler hineinversetzen können. Wenn ich z.B. eine Verfassung hinsichtlich ihrer Gerechtigkeit prüfe, so habe ich zu vergessen, welchen Interessensstandpunkt ich tatsächlich einnehme und muss von allem abstrahieren, was meine spezifischen Stärken und Schwächen, Fähigkeiten und Leistungen angeht. Die Interessenlage der fiktiven Parteien im Urzustand ist deswegen relevant, weil der kompetente Moralbeurteiler versucht, sich einem solchen unparteiischen Standpunkt anzunähern, den die Parteien im Urzustand qua kontrafaktischer Informationslage gezwungen sind einzunehmen. Unparteilichkeit ist damit ein normativer *Input* der Theorie und nicht, wie bei Tugendhat, Korrolar einer über eigene Interessen motivationstheoretisch begründeten Ethik.

IV

Ich muss gestehen, dass ich über viele Jahre hinweg nicht verstanden habe, worin das philosophische Problem der moralischen Motivation eigentlich bestehen soll. Wenn ich gute Gründe habe etwas zu glauben, dann glaube ich es, und wenn ich gute Gründe habe etwas zu tun, dann tue ich es. Gibt es da irgendein Hindernis zu überwinden, das eines spezifischen Antriebes bedarf? Die ethisch und rationalitätstheoretisch relevante Frage ist die nach den

guten Gründen. Wenn wir wissen, was gute Gründe sind, von etwas überzeugt zu sein oder etwas zu tun, dann haben wir die beiden zentralen Probleme der Philosophie gelöst, das *erkenntnistheoretische* und das *ethische*. Für die Probleme, die viele zeitgenössische Ethiker mit moralischer Motivation haben, ist eine rationalitätstheoretische bzw. eine anthropologische Prämisse ausschlaggebend, nämlich dass Menschen in der Regel das tun, was ihren Interessen entspricht. *Rationalitätstheoretisch* ist diese Prämisse, wenn man sie so interpretiert, dass es rational sei, ausschließlich seinen eigenen Interessen zu folgen, und *anthropologisch* ist sie, wenn man sie als einen empirischen Befund interpretiert, dass Menschen (und möglicherweise Angehörige anderer Spezies ebenso) *de facto* ihren Interessen folgen. In beiden Interpretationen – der rationalitätstheoretischen und der anthropologischen – entsteht für die Moralthorie ein Problem. Denn entweder es lässt sich zeigen, dass es im eigenen Interesse ist, moralisch zu handeln, dann erscheint die moralische Norm weitgehend überflüssig (abgesehen von einer bloßen Koordinierungsfunktion), oder die moralischen Regeln verlangen ein Verhalten, das nicht im eigenen Interesse ist, dann muss begründet werden, wie es möglich (in der anthropologischen Lesart) oder rational (in der rationalitätstheoretischen Lesart) sein kann, moralisch zu handeln.

Das philosophische Problem der moralischen Motivation entsteht durch eine spezifische Theorie der Begründung, nämlich die, dass ethische Begründung im Nachweis bestehen müsse, dass moralisches Handeln im eigenen Interesse sei. Genauer, dass die Begründung der Befolgung einer Norm gegenüber einer Person darin besteht, zu zeigen, dass es für diese Person im eigenen Interesse ist, die betreffende Norm zu befolgen. Eine moralisch gebotene Handlung ist gegenüber einer Person begründet, wenn gezeigt wird, dass diese Handlung im eigenen Interesse der Person ist. Davon ausgehend lassen sich moralische Normen *gegenüber einer Person* dann begründen, wenn sich zeigen lässt, dass diese Person ein Interesse daran hat, dass diese Norm etabliert ist. Eine Norm lässt sich *allgemein* begründen, wenn gegenüber jeder Person (zunächst einer moralischen Gemeinschaft, dann der Menschheit) gezeigt werden kann, dass es in ihrem Interesse ist, dass diese Norm etabliert ist. Die Tatsache, dass eine Norm etabliert ist, äußert sich darin, dass Abweichungen von dieser Norm sanktioniert werden – *in foro externo* und/oder *in foro interno*, also durch extern auferlegte Sanktionen und durch moralische Schuldgefühle. Die externen Sanktionen können ihrerseits in materiellen Nachteilen bestehen, wie etwa im Zivil- und Strafrecht oder in moralischem Tadel bis hin zu Verachtung und Ausgrenzung durch die anderen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft. In dieser Sichtweise zeigt sich allerdings ein Anschlussproblem, nämlich dass das Interesse einer Person an der Etablierung einer Norm nicht notwendigerweise impliziert,

dass diese Person auch ein Interesse daran hat diese Norm jeweils zu befolgen. Die Entscheidungsstruktur ist die eines n-Personen Prisoner's-Dilemmas, in dem die jeweilige Einzelperson am besten fährt, wenn sich die übrigen immer an die betreffende Regel halten und sie selbst fallweise, nämlich dann, wenn es in ihrem eigenen Interesse ist, von dieser Regel abweichen kann. Diese Begründungslücke zwischen

(1) die Etablierung einer Norm ist im Interesse einer Person und

(2) die je eigene Befolgung dieser Norm ist im Interesse einer Person

kann wiederum geschlossen werden durch moralische Gefühle, die dafür sorgen, dass auch im Einzelfall die Abweichung *in foro interno* sanktioniert ist oder durch die vollständige soziale Kontrolle des Verhaltens, die externe Sanktionen sicherstellen, wie Tugendhat im letzten Teil des *Dialoges in Letitia* vorschlägt (für Schwarzfahren, Korruption etc.).

Eine rationale Person, die gute Gründe dafür hat, dass ein Sachverhalt zutrifft, bildet die Überzeugung aus, dass dieser zutrifft. Eine rationale Person, die gute Gründe dafür hat, dass eine bestimmte Handlungsweise richtig ist, handelt entsprechend. Das Spezifikum normativer Überzeugungen ist, dass sie einen guten Grund beinhalten können, etwas zu tun. Nicht jede normative Überzeugung ist von Relevanz für meine eigene Praxis. Ja, manche normativen Überzeugungen sind weder für die eigene Praxis noch für die Praxis anderer Personen relevant. Dies allein schon spricht dagegen, normative Überzeugungen als Ausdruck von Handlungsdispositionen zu interpretieren. Normative Überzeugungen werden begründet wie andere Überzeugungen auch. Ihre Handlungsrelevanz besteht nicht darin, dass sie die Interessenlage verändern, sondern dass sie gute Gründe liefern, etwas zu tun oder zu unterlassen. Diese Auffassung scheint mir schon deswegen plausibel zu sein, weil sie der Praxis entspricht, die in unseren lebensweltlichen moralischen Interaktionen etabliert ist. Jemand, der eine moralische Überzeugung äußert und in einer Weise handelt, die dieser Überzeugung widerspricht, muss sich rechtfertigen. Wenn er dagegen eine moralische Überzeugung hat und so handelt, dass dies nicht als Widerspruch zu dieser moralischen Überzeugung empfunden wird, so muss er sich für sein Handeln nicht rechtfertigen (möglicherweise für seine moralische Überzeugung). Dies spricht für eine enge Verknüpfung von moralischen Überzeugungen und Handlungserwartungen.

Normative Überzeugungen werden begründet wie alle Überzeugungen, indem auf andere Überzeugungen Bezug genommen wird. Symmetrieannahmen, Verallgemeinerungen, deduktive, induktive und reduktive Argumente spielen dabei eine Rolle. Die Literatur in den Bereichsethiken bietet dafür vielfältiges Anschauungsmaterial. Ethische Begründung ist also

nichts Besonderes. Die Tatsache, dass aus normativen Überzeugungen häufig Handlungsmotivationen und Handlungserwartungen hervorgehen, zeigt lediglich, dass normative Überzeugungen auch praktische Gründe bestimmen. Theoretische Gründe sind Gründe etwas zu glauben und praktische Gründe sind Gründe etwas zu tun. Die Begründung normativer Überzeugungen ist jedoch eine ganz gewöhnliche Begründung. Die Reichweite der theoretischen Vernunft in der Ethik ist groß.¹² Nicht alle normativen Überzeugungen sind moralischer Natur. Wenn ich bestimmte persönliche Wünsche habe oder in einem Leben Bindungen eingegangen bin, wenn ich Entscheidungen getroffen habe, deren Ausführung noch bevorsteht etc., so habe ich Grund in der einen oder anderen Weise zu handeln, meine Wünsche zu erfüllen, den Bindungen gerecht zu werden, die Entscheidungen zu realisieren. Gründe dieser Art sind ebenso wie moralische Gründe praktischer Natur, d.h. sie können mein Handeln bestimmen. Eine rationale Person, die einen guten Grund hat etwas zu tun, tut dies – unabhängig davon, ob diese Gründe moralischer oder außermoralischer Natur sind. Ja noch mehr, jede Handlung ist begründet, sonst wäre es keine Handlung, sondern bloßes Verhalten. Dies äußert sich darin, dass ich, befragt, sagen kann, warum ich mich so und nicht anders verhalten habe, wenn dieses Verhalten Handlungscharakter hat. Das Handeln einer (rationalen) Person wird durch die von ihr jeweils akzeptierten normativen Gründe gesteuert. Es gibt keine Handlung ohne normativen Grund. Ein ganzes Geflecht dessen, was ich konative Einstellungen nenne – also Wünsche und Hoffnungen, eigene Werte und akzeptierte Regeln des Verhaltens –, geht in diese Gründe ein, d.h. genauer: im Prozess des praktischen Deliberierens, also des Abwägens praktischer Gründe, sind meine eigenen konativen Einstellungen relevant.

An dieser Stelle ist es sinnvoll den Begriff des Interesses ins Spiel zu bringen. Ein zentraler Bereich des moralischen Urteilens ist darauf gerichtet einen angemessenen Umgang mit fremden Interessen zu garantieren. Dazu gehört die Anerkennung der autonomen Lebensgestaltung erwachsener Personen. Wir respektieren andere in ihren Entscheidungen und ihren Wertungen so wie wir erwarten, dass andere uns in unseren Entscheidungen und Wertungen respektieren. Dieser *autonomistische Kern moderner Moral* rekuriert auf Interessen, aber konsequenterweise nur als Stellvertreter. Es sind letztlich nicht die Interessen anderer Personen, die ausschlaggebend dafür sind, in welcher Weise ich mich gegenüber dieser Person verhalten darf, sondern ihre geäußerten Präferenzen (im Sinne des *revealed preferences*-Konzeptes, wonach auch Handlungen nichts anderes sind als Äußerungsformen von Präferenzen zusammen mit subjektiven Wahrscheinlichkeiten). Es entspräche einem

¹² Vgl. Nida-Rümelin 1994a.

paternalistischen Moralverständnis, wenn es die Interessen wären, die mein Handeln gegenüber anderen Personen in letzter Instanz bestimmen sollen. Ich bin dann derjenige, der darüber entscheiden müsste, was für diese Person gut ist. Nein, es ist die Person selbst, die darüber eigenverantwortlich und autonom bestimmt. Ihre geäußerten Präferenzen sind dafür ausschlaggebend, was ich ihr gegenüber tun darf oder unterlassen muss. Wenn diese Beurteilungsinstanz jedoch fehlt, wenn ich die Präferenzen der betreffenden Person nicht kenne, dann bleibt mir gar nichts übrig als Vermutungen über ihre Interessen anzustellen und, da ich von ihr in gleicher Weise erwarte, dass sie rational ist, zu hoffen, dass ihre Präferenzen ihre Interessen berücksichtigen. Damit wird natürlich nicht zugleich behauptet, dass die jeweils geäußerten Präferenzen oder vermuteten Interessen einer Person schon die Grenzen der Interventionserlaubnis moralisch bestimmen. Manche Interessen (auch geäußerte Präferenzen) sind illegitim und sie müssen nicht berücksichtigt werden. Andere sind legitim, aber sie kollidieren mit Interessen anderer und erfordern daher eine Abwägung. Es ist besonders dieses Erfordernis moralischer Abwägung zwischen Interessen, das den Interessenbegriff so unverzichtbar für die Ethik macht. Man muss sich dabei allerdings bewusst bleiben, dass die Zuschreibung von Interessen an Personen begrifflich und epistemisch keineswegs unproblematisch ist. Manche konativen Einstellungen, die eine Person hat, bestimmen, was in ihrem eigenen Interesse ist, andere sind eher Ausdruck dessen, was sie (z.B. moralisch) wertschätzt. Um hier keine *petitio* zu begehen, kann das, was sie moralisch wertschätzt, ihr nicht selbst als Interesse zugeschrieben werden.¹³ Aber auch unabhängig von dieser spezifisch moraltheoretischen Problematik der Zirkularität von Interessenzuschreibung über moralische Kriterien stellt sich die Frage, welche der konativen Einstellungen einer Person ihr zugleich als ein Interesse zugeschrieben werden können. Nehmen wir an, Gabriele spendet einen Gutteil ihres Vermögens für den Bau eines Waisenhauses in Indien. Es ist dann zweifellos in ihrem Interesse, dass dieser Bau zügig voranschreitet und dass ihre Gelder sinnvoll verwendet werden. Ist aber auch die Spende selbst in ihrem Interesse? „Natürlich, sie hat eben entsprechende moralische Überzeugungen, die es nahe legen diese Spende als etwas, das in ihrem Interesse ist, zu bezeichnen.“ Andere werden erwidern, dass damit der Interessenbegriff vollständig aufgeweicht und nicht mehr trennscharf verwendbar ist. Es mag zwar sein, dass Gabriele diese Spende in der Hoffnung gegeben hat, als respektierte Bürgerin in Indien Anerkennung zu finden oder sich endlich einen Lebensinhalt zu geben, nachdem die Kinder aus dem Hause sind und der Ehemann gestorben ist. Es muss aber nicht so sein. Es ist durchaus möglich, dass sich Gabriele ganz

¹³ Vgl. Nida-Rümelin 2005, 110-149.

überwiegend aus moralischen Gründen zu dieser Spende entschlossen hat. Einem engeren und, wie mir scheint, sinnvolleren Interessenbegriff folgend, wäre diese Spende dann nicht in ihrem Interesse, sondern wäre Ausdruck dieser moralischen Überzeugung.

Nur ein Teil der konativen Einstellungen einer Person eignet sich dazu, Interessen zu bestimmen, nämlich solche Wünsche und Hoffnungen, die sich auf das eigene Wohlergehen beziehen. Vieles, was wir in unserem Leben tun, ist aber nicht auf das eigene Wohlergehen gerichtet, und zwar nicht nur dann, wenn moralische Motive ausschlaggebend sind. Viele von uns wollen ihre jeweilige Arbeit, die sie sich als Beruf gewählt haben, gut machen. Manche von ihnen mögen deswegen diesen Wunsch haben, weil sie sich Karrierevorteile erhoffen. Andere, und das sind die meisten, wollen auch unabhängig von Karriereerwartungen ihre Arbeit gut machen. Dies muss nicht als ein moralisches Motiv interpretiert werden. Möglicherweise ist sich die Person darüber bewusst, dass es aus einer unpersönlichen Perspektive keinen großen Unterschied ausmacht, ob sie ihre Arbeit gut macht oder nicht. Das, was man gelegentlich als aristotelischen Perfektionismus bezeichnet, ist tief in unsere lebensweltliche Praxis integriert, ohne dass wir dafür in der Moderne die angemessene Begrifflichkeit entwickelt haben. Die Dichotomie moralischer Motive einerseits und Interessensmotive andererseits, die insbesondere durch die kantische Ethik das kontinentaleuropäische philosophische Denken bestimmt, vergrößert die Sachlage allzu sehr. Handlungsmotive, die nicht darauf gerichtet sind, das eigene Wohlergehen zu erhöhen, die aber auch nicht moralisch motiviert sind, fallen aus diesem Raster. Es gibt eine nicht in diese Dichotomie sich fügende Vielfalt von praktischen Gründen, die ihrerseits auf etablierte Institutionen der Interaktion, aber auch auf selbst gewählte Strukturen der Lebensform Bezug nehmen. In diesem Spektrum ist ein kleiner Teil auf die Erhöhung des eigenen Wohlergehens gerichtet, der größere hat damit bestenfalls indirekt etwas zu tun. Joseph Butler hat dies in seinen *Fifteen Sermons*¹⁴ auf den Punkt gebracht: Ein Altruist ist glücklich, wenn er jemandem etwas Gutes tun kann. Er tut jemandem aber nicht deshalb etwas Gutes, um glücklich zu sein. Sein eigenes Wohlergehen ist nicht das Motiv des echten Altruisten. Es gibt zweifellos echten Altruismus. Nicht nur der echte Altruist, sondern auch derjenige, der ein gutes Buch schreiben möchte, wohl wissend, dass weder die Vorbereitung noch der Ertrag sein eigenes Wohlergehen maximieren, handelt nicht notwendigerweise aus moralischen Motiven. Es kann sich dennoch um gute praktische Gründe handeln, Gründe, die vernünftigerweise meine Lebensform mit bestimmen. Schon von daher ist es absurd, die moralische Motivation jeweils durch den Nachweis sicherstellen zu wollen, moralisches

¹⁴ Butler 1726.

Handeln würde mein eigenes Wohlergehen maximieren, es sei in diesem Sinne in meinem eigenen Interesse. Es gibt vieles, was rationale Personen motiviert, das eine zu tun und das andere zu lassen: die Absicht, das eigene Wohlergehen zu maximieren, die Absicht allgemein anerkannte soziale Regeln einzuhalten, die Projekte, die meinem Leben Sinn geben, zu realisieren, auf diejenigen, mit denen ich zu tun habe, Rücksicht zu nehmen, die eigenen Fähigkeiten auszubilden und das, was jeweils ansteht, so gut wie möglich zu tun. In unserer Lebenswelt sind wir alle in hohem Maße Aristoteliker: Die ethische Theorie kann sich von der lebensweltlichen Erfahrung, von der Sinnstiftung unseres jeweiligen Lebens, von der Praxis der alltäglichen Interaktion nicht allzu weit entfernen, wenn sie ernst genommen werden will. Da ich weder die Rationalitätstheoretische noch die anthropologische Prämisse Tugendhats teile, scheint es mir wenig sinnvoll, das Phänomen der moralischen Motivation zum Zentrum der ethischen Theorie zu machen. Moralisches Handeln ist in dem Maße begründet, wie die moralischen Überzeugungen, deren Ausdruck es ist, moralisch begründet sind. Welche moralischen Überzeugungen wie zu begründen sind – das scheint mir die zentrale Frage der Ethik zu sein.

Literatur

Austin, John L. 1962: How to do things with words, Oxford

Butler, Joseph 1726: Fifteen Sermons, London

Fulda, Hans Friedrich/Horstmann, Rolf-Peter (Hgg.) 1994: Vernunftbegriffe in der Moderne, Stuttgart

Habermas, Jürgen 2001: Glauben und Wissen, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt/M.

MacIntyre, Alasdair 1997: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/M.

Nida-Rümelin, Julian 1994a: „Zur Reichweite theoretischer Vernunft in der Ethik“, in: Fulda/Horstmann 1994, 727-745

- 1994b: „Begründung in der Ethik“, in: LOGOS, Heft 3, 1994, 306-320, wieder abgedruckt in: Nida-Rümelin 2001a
- 2001a: Ethische Essays, Frankfurt/M.
- 2001b: Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft, Stuttgart
- 2004: „Die Modelle der wissenschaftlichen Theorie und die Einheit der Lebenswelt“, Vortrag vor der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 03.06.2004 in Berlin, i. E.
- 2005: Entscheidungstheorie und Ethik, 2. erweiterte Ausgabe, München

Quine, W. V. O. 1951: “Two Dogmas of Empiricism”, in: Philosophical Review 60/1951

Tugendhat, Ernst 1984: Probleme der Ethik, Stuttgart

- 1992: Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.
- 1997: Dialog in Letitia, Frankfurt/M.
- Das Problem einer aufgeklärten Moral (von Hgg. genauer zu kennzeichnen)