

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 56 (1997)

Artikel: Mutmassungen über den Ort des Glücks in der Ethik der Neuzeit

Autor: Hügli, Anton

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-882986>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ANTON HÜGLI

Mutmassungen über den Ort des Glücks in der Ethik der Neuzeit

Mit der Geburt der Moderne, so lautet die gängige These, wechselt die Ethik ihren Gegenstand: Die von der Antike her massgebliche Frage, wie ein Leben aussehen muss, wenn es – im Sinne der *eudaimonia* – gelingendes oder glückliches Leben sein soll, wird abgelöst durch die Frage, welche Pflichten ich gegenüber den andern habe und was ich in bezug auf den andern tun soll. Die moderne Ethik, mit einem Wort, sei keine Strebens- oder Willensethik, sondern eine Sollensethik, und in einer Sollensethik habe die antike Frage nach dem wahren Glück keinen Ort mehr¹. Dies kann man in der Tat explizit für Kant zeigen, es gilt aber auch für den Utilitarismus.

Aus Kants Sicht kann man sowohl subjektiv wie objektiv nach dem Glück fragen: in bezug auf unser subjektives Glücksgefühl nämlich oder im Hinblick auf mehr oder weniger objektive Kriterien einer glücklichen Verfassung des Menschen. Aber eine solche objektive Bestimmung des Glücks im Sinne der Vollkommenheit ist nach Kant letztlich leer, unbestimmt und zirkulär² – indem man stillschweigend jene Verfassung als gut erklärt, die man ohnehin schon anstrebt, und das angestrebte Gute de facto allein danach beurteilt, wie weit es uns subjektives Glücksgefühl verschafft. Mit anderen Worten: Es gibt

1 Als Auftakt zur breiten Wiederbesinnung auf ethische Fragen gilt der Sammelband von M. RIEDEL (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bde., Freiburg 1972, in dem allerdings der Begriff des « guten Lebens » noch kaum thematisiert wird.

Der Unterschied zwischen antiker und neuzeitlicher Ethik ist vor allem durch die Einwände der sogenannten Neoaristoteliker (vgl. dazu etwa H. SCHNÄDELBACH, « Was ist Neoaristotelismus? », in: W. KUHLMANN (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a.M. 1989, S. 38-63) gegen die universalistischen Spielarten der Sollensethik wieder ins Bewusstsein gerückt worden. (Zur Replik vgl. J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991, S. 77ff.). Eine gute Darstellung des Grundgegensatzes zwischen antiker und neuzeitlicher Ethik gibt E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, S. 33-56.

2 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausg. IV, S. 443.

kein objektives Kriterium für Glück; es bleibt nur das subjektive Kriterium des Glücksgefühls, und dies bedeutet: Jeder muss selber sehen, ob das, was er will, ihn glücklich macht. Eine objektive, allgemeingültige Begründung gibt es hier – ganz anders als bei den moralischen Sollensurteilen – nicht. Für Kant gilt darum dasselbe wie für den Bentham'schen Utilitarismus: Es lässt sich inhaltlich nicht unterscheiden zwischen den höheren und wahren und den sogenannten niedrigen Freuden. Glück kann alles sein, was uns eher Lust als Leid verschafft.

Die Frage nach dem Glück ist allerdings, wie man weiss, nie völlig verstummt. Unter verschiedensten Begriffen und in unterschiedlichen Kontexten hat sie sich – mit wachsender Intensität – erneut wieder zu Wort gemeldet: bei Kierkegaard, Nietzsche und in der Existenzphilosophie, in der Psychoanalyse, der humanistischen Psychologie und im Marxismus, in zentralen Begriffen und Schlagwörtern der Nachkriegszeit, den Begriffen des Selbstseins³ und der Selbstwahl etwa, der Selbstverwirklichung⁴ oder der Gesundheit im Sinne der neuen Definition der *World Health Organisation* – «Health as a state of complete physical, mental and social well-being» – und nicht zuletzt unter dem Schlagwort der «Lebensqualität» – so unter Präsident Johnson in den USA, Willy Brandt in Deutschland – in der Politik und schliesslich – über J. W. Forrester⁵ und den ersten Bericht des *Club of Rome*⁶ – weltweit auch in der politischen Ökonomie. Zur Zeit feiert das Thema «Glück und gutes Leben», wie die wachsende Zahl der Publikationen und Symposien beweist, auch in der Philosophie Konjunktur⁷.

3 Vgl. Verf., Art. «Selbstsein», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. RITTER und K. GRÜNDER, Bd. 9, Basel/Stuttgart 1995, Sp. 520-528.

4 Vgl. G. GERHARDT, Art. «Selbstverwirklichung», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Sp. 556-560.

5 J. W. FORRESTER, *Urban Dynamics*, Cambridge/Mass. 1969; ders., *World Dynamics*, Cambridge/Mass. 1971.

6 D. MEDOWS u.a., *Die Grenzen des Wachstums*, Stuttgart 1972.

7 Aus der Fülle der Titel vgl. etwa G. BIEN (Hg.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978; R. NOZICK, *The Examined Life. Philosophical Meditations*, New York 1989; H. KRÄMER, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1992; E. F. PAUL/F. D. MILLER JR./J. PAUL, *The Good Life and the Human Good*, Cambridge 1992; J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993; M. FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt 1993; M. SEEL, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt a.M. 1995; U. WOLF, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek b. Hamburg 1996. Ein besonders bemerkenswertes Dokument ist die von Martha

Für eine totgesagte Sache hat sich das gute Leben als erstaunlich lebendig erwiesen. Gibt es dafür nur eine zufällige historische Erklärung, oder hat dieses Phänomen auch tieferliegende, systematische Ursachen?

Meine Vermutung und meine These ist ein Sowohl-als-auch: Die historischen Bedingungen der Moderne provozieren einen Funktionswechsel der Moral, der nun allerdings seine eigene Logik zu entfalten beginnt. Das wechselvolle Geschick der Glücksfrage ist mit der Entfaltung dieser inneren Logik auf das Engste verknüpft. Der folgende Versuch, diese Logik nachzuzeichnen, kann darum verstanden werden als die im Titel angekündigte Mutmassung über den Ort des Glücks in der Ethik der Neuzeit. Hier zunächst das historisch Kontingente in Form einer Kurzgeschichte.

Die historische Kurzgeschichte: Ethik unter den Bedingungen der Moderne

Unbestrittene Prämisse der Antike und des Mittelalters war, dass die Welt ein wohlgeordneter Kosmos sei, eine auf «Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit» beruhende «Gemeinschaft von Himmel und Erde, Göttern und Menschen»⁸. Weil es diese kosmische Ordnung gibt, sind wir auch in der Lage, uns selbst und unser gemeinsames Leben zu ordnen, indem wir eine Menschengemeinschaft schaffen, deren Ordnungsgesetze den ewigen Gesetzen der Natur entsprechen. Das Gesetz des Kosmos ist gleichsam Garant für die moralische Ordnung der menschlichen Welt; denn es ist dieselbe göttliche Vernunft, die der Natur innewohnt und durch alle Vernunftwesen hindurchgeht und ihr Tun und Lassen regelt⁹. Im Einklang mit diesem ewigen Gesetz der Natur zu leben – was das

Nussbaum und Amartya Sen herausgegebene Studie des «World Institute of Development Economics Research» (M. NUSSBAUM/A. SEN (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993).

8 PLATON, *Gorgias* 507 e-508 a.

9 «Es muss», wie der Stoiker Chrysipp zu Beginn seines Werkes über den Nomos sagt, «die Autorität sein, die bestimmt, was sittlich schön und was hässlich ist, muss Herr sein und Führer für die von Natur zur staatlichen Gemeinschaft veranlagten Wesen, und demzufolge die Richtschnur geben für das, was gerecht und ungerecht ist, indem es befiehlt, was getan werden soll, und verbietet, was nicht getan werden darf» (H. V. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903, Bd. 3, S. 314).

immer, je nach Schule, heissen mag –, das ist auch schon das gesuchte gute und glückliche Leben für den Einzelnen sowohl wie für die Gemeinschaft¹⁰.

Mit der beginnenden Neuzeit zerfällt der Glaube an eine von Ewigkeit vorgegebene moralische Ordnung der Welt. Die Berufung auf eine solche Ordnung wird – wie die Religionskriege drastisch vor Augen führen – selber zur Quelle des Streits. Wenn es überhaupt eine moralische Ordnung geben soll, dann ist es nicht eine Ordnung, die man irgendwo entdecken kann, sondern eine Ordnung, die erst noch erfunden und geschaffen werden muss – ein Gedanke, der in der Lehre vom Gesellschaftsvertrag am klarsten zum Ausdruck kommt und sich in den neuzeitlichen Vertragstheorien der Gesellschaft, von Hobbes über Locke bis zu Rousseau, niedergeschlagen hat. Der Staats- oder Gesellschaftsvertrag ist die Antwort auf die Frage, wie die von Natur oder aufgrund geschichtlicher Entwicklung zum Egoismus, zum *amour propre* neigenden Menschen eine Form des Zusammenlebens finden können, die ihrer Feindseligkeit ein Ende setzt. Die Zustimmung zum Vertrag bedeutet, dass man sich freiwillig unter den Zwang des Staates begibt, um so die Ordnung durchzusetzen, die zwar jeder als vernünftig einsieht, aber an die – bei dem unausrottbaren Hang zum Bösen – sich keiner halten würde. Falls man jedoch – unter anderen anthropologischen Voraussetzungen – davon ausgeht, dass der Mensch nicht erst von aussen zu ordnungsgemäsem Verhalten gezwungen werden muss, sondern als autonome Person seinen natürlichen Trieben und Neigungen entgegenzutreten und sich selbst zu zwingen vermag, tritt an die Stelle der legalen Ordnung die moralische Ordnung im engeren Sinne, deren Verbindlichkeit allein darin besteht, dass ich ihr zu folgen bereit bin. Diese verinnerlichte moralische Ordnung steht – wie bei Kant – im Zeichen des Imperativs, so zu handeln, dass die Maxime meines Willens «jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne»¹¹. Jeder hat aus und für sich selbst, in seinem Gewissen, die Aufgabe zu lösen, die nach der Vertragstheorie alle Mitglieder der Gesellschaft gemeinsam zu lösen haben: jenes Gesetz zu finden, das «unsere Freiheit dahin

10 Vgl. dazu E. TOPITSCH, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958, S. 47ff.

Wie Sokrates in Platons *Gorgias* darlegt, ist ein Mensch nur gut, wenn er tut, was sich gebührt: gerecht zu sein gegenüber den Menschen und fromm gegenüber Gott (*Gorgias* 507 b).

11 I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad.-Ausg. V, S. 90

einschränkt, dass sie mit jeder anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne»¹², und in eigener Instanz die Rechte und Pflichten zu bestimmen, die sich aus diesem Gesetz ergeben.

Nicht die Tatsache also, dass die moderne Ethik eine Sollensethik ist, ist das Entscheidende, sondern ihre neue Funktionsbestimmung: dass sie eine friedensstiftende, konfliktverhindernde und konfliktlösende Ethik zu sein hat.

Diese moderne Zweckbestimmung der Ethik oder besser der Moral (als der Inbegriff der von der ethischen Theorie legitimierten Normen) ist derart selbstverständlich geworden, dass sie geradezu zum *definiens* von «Moral» erklärt wurde, als moralisch, so oder ähnlich lauten die zumeist üblichen Definitionen, könne ein Urteil nur dann gelten, wenn es dazu dient, «Interessenkonflikte»¹³ zu bewältigen und «eine Ordnung in den sozialen Beziehungen herzustellen»¹⁴.

Was aber heisst dies für die Ethik selbst? Damit ein ethisches Prinzip diese Ordnungsfunktion der Moral überhaupt erfüllen kann, muss es bestimmten Bedingungen genügen können. Zu ihnen gehören logische Bedingungen wie etwa die folgenden: Das betreffende moralische Prinzip muss in jedem Konfliktfall mindestens eine der umstrit-

12 I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 780, Akad.-Ausg. III, S. 492.

13 Vgl. P. LORENZEN/O. SCHWEMMER, *Konstruktive Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim/Wien/Zürich 1975, S. 150.

14 V. KRAFT, *Rationale Moralbegründung*, Wien 1963, S. 39.

Hier einige Beispiele: «What makes us call a judgement 'ethical' is the fact that it is used to harmonise people's actions» (S. TOULMIN, *Reason in Ethics*, Cambridge 1950, S. 145). Wir hoffen, «that ethical thinking can provide a reasonable adjudication of conflicts of interest" (R. B. BRANDT, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.J. 1959, S. 263). Die Funktion «for moral imperatives I take to be something like that of telling us how to choose between the interests or wants of two or more individuals when these interests or wants conflict with one another» (D. W. HASLETT, *Moral Rightness*, Den Haag 1974, S. 26). «Der Ethik sei nun die Aufgabe gestellt, die Prinzipien der Konfliktbewältigung [...] aufzustellen» (LORENZEN/SCHWEMMER, *Konstruktive Ethik und Wissenschaftstheorie*, S. 150). Die Liste solcher und ähnlicher Definitionen von Ethik oder Moral liesse sich beliebig erweitern. Selbst dort, wo Begriffe wie «soziale Harmonie» oder «Konfliktbewältigung» nicht schon in der Definition moralischer Prinzipien auftauchen, wird entweder – wie bei R. Firth, R. M. Hare und J. Rawls – ein formaler Apparat entwickelt, der auf die Wahl harmonisierender Prinzipien hin angelegt ist, oder es werden, wie bei P. Strawson, G. Warnock und H. A. Hart, harmonisierende Prinzipien wie «benevolence», «non-maleficence» und «fairness» zum notwendigen Inhalt jeder Moral erklärt.

tenen Alternativen als die moralisch zulässige auszeichnen können. Es darf – gemäss dem von den Ökonomen zum Axiom erhobenen Pareto- oder Effizienzprinzips – nicht zulassen, dass eine Handlungsalternative, die von mindestens einer Person in bezug auf eine andere Alternative als schlechter und von niemandem als besser beurteilt wird, zu einer ethisch zulässigen erklärt wird. Eine besonders auffällige Eigenschaft dürfte die der (personenneutralen) Universalisierbarkeit sein, die an sich sehr schlicht daher kommt und doch erhebliche normative Kraft zu entwickeln vermag. In ihrer einfachsten Form besagt sie: Ob eine Handlungsalternative als ethisch zulässig bezeichnet wird oder nicht, darf nicht von den Namen, d.h. von der numerischen Identität der beteiligten Akteure abhängen. Konkret heisst dies: Den Akteuren wird zugemutet, ein moralisches Urteil zu akzeptieren, unabhängig davon, in welcher Rolle sie sich jeweils befinden. Sie müssten sich jene Haltung der persönlichen Distanz sich selbst gegenüber zu eigen machen, der Humphrey Bogart in der Schlusszene von *Casablanca* auf seine Weise Ausdruck verliehen hat: «Look I'm no good at being noble, but it doesn't take much to see that the problems of three little people don't amount to a hill of beans in this crazy world».

Wenn man an moralische Prinzipien diese aus der modernen Funktionsbestimmung der Moral als Konfliktmoral erwachsenden Ansprüche stellt, wird es in der Tat höchst schwierig, mit Konzeptionen des guten Lebens zu operieren. Um diese Konsequenzen deutlich zu machen, will ich im folgenden einige grundlegende Unterscheidungen einführen.

Zielbezogene und zielsetzende Prinzipien

Der Zustand der Konfliktfreiheit kann auf zwei grundsätzlich verschiedene Weisen erreicht werden: (1) Die Moral sagt jedem Einzelnen, was er zu tun und zu lassen hat, und die Konfliktlosigkeit ist eine Folge davon, dass jeder tut und lässt, was die Moral ihm sagt. (2) Die Wahl der Ziele wird den Einzelnen überlassen, aber wo immer Konflikte auftreten, sagt die Moral, wie sie gelöst werden müssen. Im ersten Fall wirkt die Moral *konfliktverhindernd*, im zweiten *konfliktlösend*.

Die Prinzipien einer *konfliktverhindernden* Moral bestimmen unmittelbar, was zu tun oder was zu lassen ist. Sie haben mit Konflikten nur insofern etwas zu tun, als sie die Abwesenheit jedes Konflikts

garantieren. Eine *konfliktlösende* Moral hingegen lässt den Einzelnen in der Wahl seiner Ziele und Zwecke frei; sie tritt erst auf den Plan, wenn das, was der eine will, in Konflikt gerät mit dem, was ein anderer will. Sie steht gleichsam als Richterin über den streitenden Parteien und entscheidet, welche Partei berechtigt ist, ihre Ziele und Interessen zu realisieren, und welche auf die Realisierung ihrer Ziele zu verzichten hat. Die Prinzipien einer konfliktverhindernden Moral sind stets *zielsetzend*. Sie sagen dem Einzelnen, was er wollen *soll* und wollen *darf*. Die Prinzipien einer konfliktlösenden Moral sind in der Regel *zielbezogen*¹⁵, sofern sie erst im Konfliktfall sagen, was man wollen und was man nicht wollen darf.

Zielbezogene Prinzipien sind Prinzipien zweiter Stufe¹⁶; denn sie setzen voraus, dass unabhängig von ihnen bereits irgendwelche Ziele verfolgt werden. Eine Handlung wird ausschliesslich danach beurteilt, bis zu welchem Grad sie die gegebenen Wünsche und Bedürfnisse der von ihr betroffenen Personen zu befriedigen vermag oder auf welche Weise sie die Chancen verteilt, diese Wünsche zu befriedigen. Das klassische Beispiel einer zielbezogenen ethischen Theorie ist der Utilitarismus, der eine Handlung dann und nur dann als richtig bezeichnet, wenn der Gesamt- oder der Durchschnittsbetrag der durch sie er-

15 Diese Unterscheidung entspricht der Distinktion B. BARRYS (*Political Argument*, London 1965, S. 38ff.) zwischen « want-regarding » und « ideal-regarding principles ». Diese Unterscheidung ist m.E. präziser als die in ähnlicher Richtung zielende Unterscheidung HARES zwischen « interests » und « ideals » (vgl. *Freedom and Reason*, London/Oxford/New York 1963 S. 137-156) und die in der gegenwärtigen Diskussion üblichen zwischen dem « Richtigen » und dem « Guten » (vgl. etwa L. KOHLBERG, *Essays on Moral Development*, Vol. 2: *The Psychology of Moral Development*, San Francisco 1984, S. 230ff.; J. HABERMAS, « Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus », in: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991, S. 83ff.). In diesen Unterscheidungen wird in der Regel der Aspekt einer zielsetzenden Moral zusammengeworfen mit dem davon zu unterscheidenden Aspekt der Agenten-Relativität.

16 Man beachte aber den Unterschied zwischen den metaethischen Bedingungen, die – als formale Bedingungen zur Formung von moralischen Prinzipien – Prinzipien zweiter Ordnung genannt werden können, und den materialen oder substanziellen zielbezogenen Prinzipien, die nur in Bezug auf die natürlichen aussermoralischen Ziele der einzelnen Akteure Prinzipien zweiter Stufe sind. – Diese Unterscheidung ist nochmals eine andere als die von R. M. HARE (vgl. « Rawls' Theory of Justice », in: N. DANIELS, *Reading Rawls. Critical Studies*, Oxford 1975, S. 91f.) zur Kennzeichnung des Unterschieds zwischen Akt- und Regelutilitarismus eingeführte Unterscheidung zwischen einem « Stufe-1-Denken » und einem « Stufe-2-Denken ».

möglichten Wunschbefriedigung mindestens ebenso gross ist wie der der Gesamt- oder Durchschnittsbetrag an Wunschbefriedigung bei jeder alternativen Handlung. Zielbezogene Prinzipien müssen aber keineswegs utilitaristisch sein. Rawls' zweites Prinzip der Gerechtigkeit etwa – demzufolge eine Handlung oder Politik, die nicht allen Betroffenen gleiche Chancen zur Befriedigung ihrer Interessen gewährt, dann und nur dann berechtigt ist, wenn sie den meisten benachteiligten Personen eine mindestens ebenso grosse Chance zur Wunschbefriedigung gibt wie jede alternative Handlung oder Politik – ist offensichtlich ebenso zielbezogen wie die utilitaristischen Prinzipien; denn dieses Prinzip sagt mir erst dann, was ich tun soll, wenn bereits feststeht, was ich und was die anderen betroffenen Personen tun wollen¹⁷.

Als mögliche Konzepte des guten Lebens kommen in einer solchen zielbezogenen Moral nur zwei Theorien in Frage: die *hedonistische Theorie* und die sogenannte *Wunscherfüllungstheorie*. Nach der hedonistischen Theorie besteht das einzige Kriterium für « gutes Leben » darin, wie wir dieses Leben subjektiv erfahren, ob wir die mentalen Zustände, in denen wir uns befinden, als lustvoll oder als unlustvoll, als beglückend oder schmerzhaft etc. empfinden. Gut lebt, wer sich « glücklich » fühlt. Grundlage für moralische Entscheidungen ist ein entsprechendes Lustkalkül, das die Quantität an Lust und an Unlust aufzurechnen oder zu vergleichen gestattet.

Für die Wunscherfüllungstheorie ist das Kriterium des « guten Lebens » nicht, wie die betreffende Person sich fühlt, sondern ob und in wie weit die Wünsche (oder zumindest die meisten und wichtigsten), welche die Person zum jeweiligen Zeitpunkt hat, tatsächlich auch erfüllt sind, d.h. in wie weit Wunsch und Wirklichkeit miteinander übereinstimmen. Gutes Leben ist der Zustand einer Person, der es, im Sinne der Kantischen Definition des Glücks, im Ganzen ihres Daseins nach Wunsch und Willen geht. Moralische Verrechnungs- und Vergleichsbasis sind die Zahl und allenfalls auch die Intensität der auf dem Spiel stehenden Wünsche und Interessen, entscheidungstheoretisch ausgedrückt, der individuellen Präferenzordnungen¹⁸.

17 J. RAWLS behauptet zwar, dass seine Theorie nicht zielbezogen (want-regarding) sei (vgl. *A Theory of Justice*, London/Oxford/New York 1972, S. 326f.); aber er befindet sich darüber, wie B. BARRY (*The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in « A Theory of Justice » by J. Rawls*, Oxford 1973, S. 22ff.) nachgewiesen hat, im Irrtum.

18 Die Entscheidungstheorie geht darum davon aus, dass ein rational Handelnder eine Präferenzordnung für die ihm offen stehenden Alternativen erstellen

Die Anwendung zielbezogener Prinzipien setzt nicht voraus, dass man die Wünsche und Ziele der Beteiligten kritiklos hinzunehmen hätte. Sie kann sich mühelos verbinden mit jedem denkbaren Prozess der Interessenkritik, sei es kognitiv, durch den Hinweis darauf, dass gewisse Ziele auf fraglichen Intuitionen oder begrifflichen Konfusionen beruhen, sei es ideologiekritisch, durch Entlarvung ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit, sei es psychotherapeutisch, durch Aufdecken unbewusster, auf Kindheitstraumata zurückgehender Motive¹⁹. Die Moral bleibt jedoch zielbezogen, solange sie den einzelnen Handelnden als letzte Autorität anerkennt für das, was er – nach aller Kritik – weiterhin will, und nicht wertend Stellung nimmt zu den von ihm erhobenen Ansprüchen.

Anders die zielsetzenden Prinzipien, wie etwa das Ideal der Nachfolge Christi oder das antike Ideal des guten Lebens: Sie nehmen nicht als gegeben hin, was man unabhängig von ihnen will, sondern schreiben vor, was man wollen *soll*. Sie sind in diesem Sinn Prinzipien erster Stufe, können aber auch, sofern sie konfliktlösend eingesetzt werden, zu Prinzipien zweiter Stufe werden.

Die Konzeption des guten Lebens, von der eine zielsetzende Moral ausgeht, ist eine Theorie des «objektiv Guten», für die ein gutes Leben aus mehr besteht als bloss aus erfüllten Wünschen oder Glücksgefühlen. Es müsste ein Leben von der Art sein, dass es, nach

können muss, d.h. er muss von jeder Alternative sagen können, ob er sie – im Vergleich mit einer beliebigen anderen – als besser, schlechter oder gleich gut einstuft. Die Präferenzordnung muss transitiv sein (wenn Alternative x mindestens so gut ist wie y, und y mindestens so gut wie z, muss x mindestens so gut sein wie z), und sie muss reflexiv sein (jede Alternative muss mindestens so gut sein wie sie selbst). Die Präferenzen können dabei sowohl ordinal als auch kardinal ausgedrückt werden, d.h., man kann die Alternativen entweder mit Hilfe eines gewöhnlichen Vergleichs ordnen (x ist besser als/gleich gut wie y), oder man kann jeder Alternative eine bestimmte Zahl auf einer Präferenzskala zuordnen und dadurch auch die Intensität der Präferenzen ausdrücken. Wenn eine Alternative höher in der Präferenzordnung steht als eine andere, so wird von ihr gesagt, dass sie einen höheren Wert oder, in der üblichen Terminologie ausgedrückt, einen höheren Nutzen habe. Die Hauptmaxime eines rational Handelnden lautet daher kurz: 'Wähle jene Handlung, die den grössten Nutzen bringt!' oder noch kürzer: 'Maximiere den zu erwartenden Nutzen!'

19 Vgl. dazu R. BRANDTS (*A Theory of the Good and the Right*, Oxford 1979) instruktive Analyse eines «rationalen Wunsches» als jene Art von Wunsch, die der Einzelne haben würde, wenn er dem Prozess, den Brandt «cognitive psychotherapy» (S. 11) nennt, ausgesetzt gewesen wäre (vgl. dort bes. Kap. 5 und 6).

der Ansicht des Urteilenden, in sich selber gut ist oder zumindest gut als Mittel für Dinge, die in sich selbst gut sind. Zu solchen «objektiv guten» Dingen zählen etwa gewisse Güter oder gewisse Fähigkeiten oder Freiheiten, von denen angenommen werden kann, dass alle Personen, wenn sie hinreichend informiert und hinreichend rational wären, sie für sich erstreben würden.

Die Dichotomie zwischen zielsetzenden und zielbezogenen Prinzipien ist erschöpfend. Jedes Prinzip, das nicht ausschliesslich darauf abzielt, gegebene Wünsche und Interessen auf gerechteste oder optimalste Weise zu befriedigen, sondern die Befriedigung von Wünschen davon abhängig macht, ob sie berechtigt oder unberechtigt, gut oder schlecht, wertvoll oder verwerflich seien, ist eo ipso zielsetzend. Worin der Grund zur Diskriminierung zwischen Wünschen gesehen wird, ob in ihrem Ursprung – indem man sie als kleinbürgerlich, kapitalistisch, egoistisch usw. abtut – oder in ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen, den wahren Lehren der Religion oder den Idealen einer fortschrittlichen Gesellschaft, spielt dabei keine Rolle.

Agenten-relative und neutralistische Moral

Das Paradigma einer agenten-relativen Moral ist die wie ein Relikt aus archaischen Zeiten wirkende, aber unser alltägliches Bewusstsein noch weitgehend beherrschende agenten-relative Pflicht-Moral, die nur eine für alle verbindliche Pflicht kennt: dass jeder seine Pflicht tut²⁰. Welche Pflicht der Einzelne hat, ist bestimmt durch seine persönlichen Bindungen, seinen Beruf, seinen Platz in der Gesellschaft. Es mag zwar Pflichten geben, die wir gegenüber jedem haben, aber in erster Linie verpflichtet sind wir gegenüber unseren Eltern, unserer Familie, unseren Wohltätern, unseren Freunden, unseren Vorgesetzten, unserer Generation, unserer Klasse, unserem Land etc.²¹. Die Interessen der mit uns verbundenen Personen sollen höher oder zumindest gleich hoch gestellt werden wie die eigenen, während die Interessen der übrigen nur in zweiter Linie zu berücksichtigen sind.

20 Dass es durchaus gute Gründe gibt, an dieser Alltagsmoral festzuhalten, hat eindrücklich H. SIGDWICK (*The Methods of Ethics*, London 1907, S. 246ff.) gezeigt.

21 Aus der Sicht der Soziobiologie hat dieser Sippenaltruismus seine plausible Grundlage im Egoismus der Gene, vgl. etwa R. DAWKINS, *Das egoistische Gen*, Berlin/Heidelberg/New York 1978, S. 105-128.

Dieser Typus von agenten-relativer Moral ist eindeutig *zielsetzend*: moralisch relevant ist nicht, was die Akteure tun wollen, sondern was sie tun sollen. Das *zielbezogene* Gegenstück zu dieser Moral ist uns jedoch zumindest ebenso geläufig und vertraut: Es ist die liberalistische Moral des freien Marktes, des «Besitzindividualismus»²²: Jeder verfügt über einen genau abgegrenzten Bereich von Gegenständen – *seine* Person, *seine* Fähigkeiten, *sein* Eigentum –, und innerhalb dieses Bereichs kann er im wesentlichen tun und lassen, was er will. Er kann darüber hinaus, sofern andere an einem Tausch interessiert sind, sein Eigentum entäußern oder neues Eigentum oder Verfügungsrecht erwerben. Im Unterschied zu der zielsetzenden Version der agenten-relativen Moral, bei der sich auch ohne Kenntnis der Wünsche und des Willens der Beteiligten sagen lässt, was geschehen soll, lässt sich hier nur dann bestimmen, was gewählt wird und gewählt werden darf, wenn man auch weiss, was die Akteure wollen. Die Entscheidungen hängen von den Zielen der Beteiligten ab und sind, in diesem Sinne, zielbezogen.

Das Hauptmerkmal agenten-relativer Prinzipien ist es, dass ihre Informationsbasis stets irgendwelche «historische» oder, genauer, «autobiographische», auf den jeweiligen Adressaten bezogene Sachverhalte mit einschliesst: Wer immer zu entscheiden hat, soll die Alternativen wählen, mit denen *sein* zu einem früheren Zeitpunkt gegebenes Versprechen, *seine* Pflicht gegenüber den Kindern, die er gezeugt hat usw., erfüllt wird. Es sind Entscheidungsprinzipien (oder Handlungsprinzipien), die sich immer nur an einen bestimmten Akteur richten, aber dies hindert sie nicht daran, universal zu sein; denn sie gelten für *jeden*, der ein Versprechen gegeben oder Kinder gezeugt hat. Jedes Prinzip, das nicht agenten-relativ ist, möge *neutralistisch* heissen. In einer neutralistischen Moral gibt es nur eine Aufgabe und nur ein Entscheidungskriterium, und dieses ist für jeden ein und dasselbe: Jeder wirkt für das Wohl aller oder für das allen gemeinsame Ziel.

Wie wichtig die Unterscheidung zwischen agenten-relativen und neutralistischen Prinzipien für die moderne Funktionsbestimmung der Moral ist, mag ein Blick auf die zielsetzenden agenten-relativen Prinzipien zeigen.

22 Vgl. den Titel von C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford 1962) und seine Definition des «possessive individualism» (S. 3).

In einer Welt im Zustand der Interaktion und der gegenseitigen Verwundbarkeit sind die Prinzipien der zielsetzenden agenten-relativen Moral häufig nicht nur konfliktverhindernd, sondern geradezu konfliktfördernd. Falls egoistisches Handeln nicht verboten und Egoisten zu helfen durchaus erlaubt ist, wird es, wenn immer eine Gruppe von rein egoistisch handelnden Personen in einen Interessenkonflikt gerät, eine Gruppe von agenten-relativ altruistisch handelnde Personen geben, die aufgrund ihrer moralischen Verpflichtung gegenüber den Personen der ersten Gruppe in einen moralisch motivierten Konflikt geraten. Jeder Angehörige der einen Partei wird überdies den Angehörigen der Gegenpartei einräumen müssen, dass sie moralisch im Recht sind, wenn sie sich dem Versuch der ersten Partei, ihrer Pflicht nachzukommen, entgegenstellen; denn: Jeder soll seine Pflicht tun, so lautet ja das von allen akzeptierte moralische Prinzip, und mithin ist jede Alternative, die dadurch realisiert wird, dass einer seine Pflicht tut, ethisch zulässig, obwohl sie in anderer Hinsicht wiederum ethisch nicht zulässig ist, weil durch ihre Realisierung andere daran gehindert werden, ihre Pflicht zu tun.

Dass diese Inkonsistenzen nicht daher rühren, dass es agenten-relative, sondern dass es *zielsetzende* agenten-relative Prinzipien sind, zeigt sich daran, dass sie verschwinden, sobald man den Einzelnen ihre Ziele nicht vorschreibt, sondern ihnen die Wahl ihrer Ziele überlässt, gemäss der liberalistischen Maxime: Jeder handle nach seinen eigenen Zwecken und Idealen. Wenn es mir freigestellt ist, mit meinem Geld zu kaufen, was ich will, und es dir freigestellt ist, mit deinem Geld zu kaufen, was du willst, dann befinden wir uns zwar im Konflikt, wenn wir beide dasselbe Bild kaufen wollen; aber dieser Konflikt ist kein deontischer Widerspruch. Es ist keine Norm verletzt, wenn ich dir im Kauf zuvorkomme, da ich dir nicht dein Verfügungsrecht über dein Geld genommen habe, sondern bloss die Möglichkeit, von diesem Recht in dieser Situation Gebrauch zu machen. Ein Recht im Sinne einer Erlaubnis verpflichtet jedoch niemanden, dem Berechtigten die Wahrnehmung seines Rechts zu ermöglichen. Jeder darf tun und lassen, was er will – sofern er dies kann, und ethisch zulässig ist jede Alternative, die unter diesen Bedingungen gewählt wird.

Die Spannung zwischen der Verwirklichung persönlicher Lebensideale und den Forderungen der Konfliktmoral

Die Konflikträchtigkeit der alltäglichen zielsetzenden agenten-relativen Moral würde mit einem Schlage eliminiert, wenn man dieser Moral eine – allerdings nicht ganz so alltägliche – *neutralistische* Wendung geben würde²³.

Das Grundprinzip «jeder soll seine Pflicht tun» wird gewöhnlich so verstanden, dass jeder nur die Pflicht hat, seine Pflicht zu tun. Man kann es aber auch anders lesen. Alle haben dieselbe Pflicht: dafür zu sorgen, dass die Pflicht eines jeden erfüllt wird. Entscheidend ist dann nicht mehr, *wer* eine Pflicht erfüllt, sondern dass sie erfüllt wird. Versprechen sollen gehalten werden, und ich bin nur insofern verpflichtet, *mein* Versprechen zu halten, als ich auf diese Weise wahr machen kann, dass Versprechen gehalten werden. Aber dies muss nicht so sein, und weil dies nicht so sein muss, sind auch die durch die agenten-relativen Prinzipien erzeugten Konflikte lösbar. Wenn der Umstand, dass ich *mein* Versprechen halte, zwei andere Akteure daran hindert, ihr Versprechen zu halten, dann müsste ich nach der ersten Interpretation der agenten-relativen Moral mein Versprechen trotzdem halten, nach der zweiten aber – falls das Grundprinzip so gelesen werden darf, dass dort, wo nicht alle Pflichten erfüllt werden können, zumindest möglichst viele erfüllt werden sollen – müsste ich mein Versprechen brechen, damit die anderen ihr Versprechen halten können. Bei vertauschten Rollen müsste aber auch jeder andere von seiner Pflicht Abstand nehmen; denn jeder hat dieselbe Pflicht: die Maximierung der erfüllten Pflichten.

Der entscheidende Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Lesart des agenten-relativen Grundprinzips: in der zweiten Lesart muss der Einzelne seine Pflicht von einem unpersönlichen, neutralen Standpunkt her betrachten. Er muss davon absehen, um wessen Handlung und um wessen Pflicht es jeweils geht. Für jeden gibt es daher von diesem unpersönlichen Standpunkt her eine und nur eine Aufgabe. Diese Lesart ist, mit einem Wort, neutralistisch, während der ersten, der alltäglichen Lesart der agenten-relativen Moral diese Eigenschaft fehlt. Sie ist nicht neutralistisch; denn sie gibt den ver-

23 Vgl. die Überlegungen von D. PARFIT zu der Frage, wie eine «common-sense morality» aussehen müsste, die nicht «self-defeating» ist (*Reasons and Persons*, Oxford 1984, S. 100ff.).

schiedenen Akteuren verschiedene Aufgaben und verpflichtet jeden auf seine Aufgabe.

Gesetzt der Fall, es liesse sich zeigen – und es lässt sich, wie wir bald sehen werden, in der Tat auch zeigen –, dass die einzige überhaupt noch in Betracht kommende Moral der Konfliktbewältigung neutralistisch sein muss; dann hätte dies – jedenfalls für das alltägliche Bewusstsein und für die Vorstellung eines in der Selbstverwirklichung bestehenden guten Lebens – nicht besonders erfreuliche Konsequenzen. Die Moral würde völlig «geschichtslos»; denn die Frage, in welchem Verhältnis eine Handlung zum Handelnden, seinen Leistungen, seinen zu einem früheren Zeitpunkt erworbenen Rechten und Pflichten steht, dürfte auf die moralische Entscheidung keinen Einfluss mehr haben.

Ein nicht unerheblicher Bereich dessen aber, was nach dem alltäglichen Verständnis unsere Moralität ausmacht, besteht aus den persönlichen Wertvorstellungen, religiösen und moralischen Zielen und Lebensidealen, die der Einzelne in seinem Leben zu verwirklichen trachtet, und die, wie man so sagt, seine «Identität» ausmachen. Das Grundprinzip einer solchen persönlichen Moral lässt sich nur agentenrelativ formulieren: Jeder soll dafür sorgen, dass *er* sich *selbst* und *seinen* Idealen treu bleibt. Die neutralistische Moral aber betrachtet diese Werte und Ideale als blosses Material, von dem man sich – falls der überpersönliche Standpunkt es verlangt – jederzeit zu trennen hat. Dies erfordert eine Selbstdistanzierung, die mit unserem «natürlichen» Verständnis von persönlicher Integrität nur schwer zu vereinbaren ist. Die Frage nach dem Täter, nach demjenigen, der tut, was getan werden soll, wird auf eine erschreckende Weise gleichgültig. Nicht, dass *ich* die Treue halte zu meinen Freunden, ist entscheidend, sondern dass Treue gehalten wird; nicht, dass ich meine Aufgabe erfülle, sondern, dass meine Aufgabe erfüllt wird usw.

B. Williams sieht in dieser Entfremdung des Täters von seiner Tat eines der Hauptargumente gegen den (Akt)-Utilitarismus²⁴, das er später allerdings auch auf die Kantische Ethik ausgedehnt hat²⁵. Mit Recht, wie ich glaube; denn für eine neutralistische Ethik, gleich welcher Spielart, ist es in der Tat gleichgültig, wer dafür sorgt, dass die

24 B. WILLIAMS, «A Critique of Utilitarianism» in: J. J. C. SMART/B. WILLIAMS, *Utilitarianism For and Against*, Cambridge 1973, bes. S. 82-100.

25 B. WILLIAMS, «Persons, Character and Morality», in: A. O. RORTY (Hg.), *The Identities of Persons*, Berkeley/Los Angeles/London 1976, S. 210.

ethisch zulässigen Alternativen gewählt und realisiert werden. Entscheidend ist allein, dass es überhaupt geschieht. Und genau darin liegt die Möglichkeit des Konflikts mit der persönlichen Moral. Der Wunsch, dass *ich* es bin, durch den die Gerechtigkeit in die Welt kommt, ist ein anderer als der Wunsch, dass Gerechtigkeit in die Welt kommen möge, und wer dem ersten nachzuleben sucht, kann unter Umständen verhindern, dass der zweite in Erfüllung geht, und leicht in Konflikt geraten mit jedem Akteur, der ebenfalls wünscht, dass die Gerechtigkeit durch ihn in die Welt kommt.

Die von Williams gegen den Akt-Utilitarismus ins Feld geführten Beispiele²⁶ – ein Chemiker vor der Entscheidung, ob er seiner moralischen Abneigung chemischer Kriegsführung folgend den angebotenen Job in einem C-Labor ablehnen soll oder ihn mit der Absicht annehmen soll, die dort betriebenen Projekte zu verzögern, der Botaniker in einem südamerikanischen Indianerdorf, von dem Chef eines Erschiessungskommandos vor die Wahl gestellt, einen Indianer selbst zu erschiessen oder zuzusehen, wie zwanzig erschossen werden – betreffen zwar Fälle, in denen der Einzelne vom Handeln im Sinne seiner moralischen Ideale nicht Abstand nehmen müsste, um die Zahl der richtigen Handlungen zu maximieren, sondern um die Zahl der falschen zu minimieren; aber Williams Argument lässt sich leicht auf die übrigen Fälle übertragen.

Es bliebe die Absurdität, wie Williams sagt, «to demand of such a man, when the sums come in from the utility network which the projects of others have in part determined, that he should just step aside from his own project and decision and acknowledge the decision which utilitarian calculation requires»²⁷ (wobei «utility» und «utilitarian», wie schon hervorgehoben, durch die Grundbegriffe irgendeiner anderen neutralistischen Ethik ersetzt werden können). Ob diese «Absurdität» – die uns, nebenbei bemerkt, auch von jeder Liebesethik, sei sie nun von der Art der aristotelischen *philia*²⁸ oder der christlichen *agape*²⁹, als selbstverständlich zugemutet wird – ein zu hoher Preis für eine Konfliktmoral ist, bleibe dahingestellt. Aber wer mit Williams der persönlichen Moral des Einzelnen einen absoluten

26 WILLIAMS, «A Critique of Utilitarianism», S. 97-100.

27 A.a.O., S. 116.

28 Vgl. etwa ARISTOTELES, *Eth. Nic.* 1169a 32-26.

29 Vgl. auch Hares Bemerkung gegen B. Williams (R. M. HARE, «Ethical Theory and Utilitarianism», in: H. D. LEWIS (Hg.), *Contemporary British Philosophy*, London 1976, S. 120, Anm. 11).

Wert zuschreibt – als «a condition of his having any interest in being around in that world at all»³⁰ –, wird seine Schwierigkeiten haben mit der Konfliktmoral und guten Grund, moralischen Dilemmata in der Ethik einen besonderen Platz einzuräumen.

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass eine Konfliktmoral am Ende nicht nur zu allen Wünschen oder Präferenzen eine persönliche Distanz verlangt, sondern auch zu allen persönlichen Idealen und Wertvorstellungen. Die auf meine Person bezogene Frage, von welchen Werten und Idealen ich mich in meinem Leben leiten lassen soll, darf in der neuzeitlichen Konfliktmoral schon aus diesem Grunde kein allzu grosses Gewicht haben. Ein historischer Beleg dafür ist die allseitige Polemik gegen den «Fanatismus» und «Enthusiasmus»³¹ – Inbegriff intoleranter, auf angebliche höhere Inspirationsquellen sich berufende Durchsetzung persönlicher Überzeugungen – im ausklingenden 17. und im 18. Jahrhundert, die Hand in Hand geht mit der Entwicklung der neuzeitlichen Konfliktmoral und den Fanatiker zum Feindbild Nummer eins werden lässt³².

Was für die agenten-relative zielsetzende Moral gilt, lässt sich aber auch für die zielsetzende Moral schlechthin aufzeigen: dass sie letztlich unverträglich ist mit konfliktethischen Ansprüchen.

Kann eine zielsetzende Moral überhaupt Konfliktmoral sein ?

Eine Moral ist zielsetzend, wenn sie Konfliktentscheidungen nicht in jedem Fall von den Wünschen und Interessen der Betroffenen abhängig macht. In den Bereich dieser Definition fällt sowohl eine Moral, die den Akteuren nur ein einziges Ziel vorschreibt, als auch eine totalitäre Moral, die ihr Leben in beinahe jeder Hinsicht bestimmt. Auf der einen Seite der Skala steht etwa die Auffassung, dass selbst ein noch so kleiner Zuwachs an Poesie auch dann besser ist als eine grossangelegte Förderung des Fussballspiels, wenn beinahe jedermann nach mehr Fussball ruft, auf der anderen Seite steht der bis in die Neuzeit wirkende Glaube der Antike an eine harmonische Ordnung der Welt, in der jeder in seiner Rolle und an seinem Platz die

30 WILLIAMS, «Persons, Character and Morality», S. 210.

31 Vgl. R. SPAEMANN, Art. «Fanatisch, Fanatismus», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 904-910.

32 Vgl. R. M. HARE, *Freedom and Reason*, London/Oxford/New York 1963, Kap. 9, S. 157-185.

Aufgabe zu erfüllen hat, die ihm die Vernunft zuweist. Ein zielsetzendes Prinzip setzt entweder einen einzigen Zweck oder eine Pluralität von einander gleichgeordneten und miteinander konsistenten Zwecken. Ein Modell einer auf einen einzigen Zweck ausgerichteten totalen Ordnung wäre etwa eine wohlorganisierte Armee, das Modell einer auf verschiedene Zwecke ausgerichteten Gesellschaft ein ständisch gegliederter, arbeitsteiliger Staat von der Art der platonischen Politie. Diese Differenz ist jedoch letztlich unerheblich: der Grundgedanke ist in beiden Fällen derselbe. Es gibt eine Hierarchie von Zwecken, die sich gegenseitig stützen und fördern, und jedes Individuum hat die Pflicht, durch sein Tun zur Realisierung eines oder einiger dieser Zwecke und damit zur Realisierung der an der Spitze der Hierarchie stehenden Zwecke beizutragen. Zulässig ist eine Handlung dann und nur dann, wenn ihr Ziel mit jedem dieser Zwecke verträglich ist, und sie wird dann zur Pflicht, d.h. zur einzig zulässigen Handlung, wenn sie notwendige Bedingung für mindestens einen dieser Zwecke oder für ein Mittel eines dieser Zwecke ist.

Moralisch zulässige Alternativen kann es stets mehr oder weniger viele geben; denn wie umfassend das gesetzte Ziel auch sein mag, zu seiner Erfüllung könnte es gleichgültig sein, was man isst, wie man sich kleidet oder welche Frau man liebt.

Die Menge der «neutralen» Alternativen, denen gegenüber ein zielsetzendes Prinzip indifferent bleibt, ist ein Gradmesser für seine Totalität. Je geringer die Zahl der Adiaphora, desto totalitärer das Prinzip. Je totalitärer ein Prinzip, desto besser ist es vom konfliktethischen Gesichtspunkt her gesehen, weil es in mehr Fällen zu moralisch motivierten Entscheidungen führt und nicht für gleichgültig erklären muss, was den Kontrahenten möglicherweise alles andere als gleichgültig ist. Allerdings bliebe auch bei Konflikten um moralisch neutrale Alternativen noch immer die Möglichkeit, dass eine zielsetzende Moral den Konflikt zwar nicht inhaltlich entscheidet, wohl aber die moralisch zulässigen aussermoralischen Konfliktlösungsverfahren auszeichnet, mit deren Hilfe die Konflikte um die «neutralen» Alternativen entschieden werden sollen. Es mag zur Erfüllung der gesetzten Aufgabe gleichgültig sein, welche Frau man liebt, aber nicht gleichgültig, ob man sich um sie duelliert oder nicht.

Ein eher noch plausiblerer Weg als heteronome Verfahren einzusetzen, bestünde darin, das zielsetzende Prinzip mit einem zielbezogenen zu verbinden: Das zielbezogene tritt erst dann auf den Plan, wenn das zielsetzende seine Arbeit getan hat. Diese Arbeitsteilung ist

nach meiner Definition durchaus zulässig; denn zielsetzend ist jedes Prinzip, das nicht ausschliesslich zielbezogen ist.

Welche dieser möglichen Gestalten soll die zielsetzende Ethik annehmen: die mit zielbezogenen Prinzipien gemischte oder die reine, eine totalitäre oder eine weniger totalitäre? Die konfliktethischen Bedingungen jedenfalls geben darauf keine Antwort, und es ist auch nicht abzusehen, auf welchem Wege diese Antwort zu finden wäre. Hier liegt bereits einer der ersten Streitpunkte innerhalb der zielsetzenden Moral, von dem her die Gefahr droht, dass diese Moral selbst zum Gegenstand des Konflikts wird. Diese Gefahr ist jedoch nur ein Zeichen für eine weit tiefer liegende Schwierigkeit.

Der Sinn einer zielsetzenden Ethik besteht im Grunde nicht darin, eine moralische Ordnung zu errichten – diese ist, wie wir gesehen haben, immer schon vorausgesetzt –, sondern eine Antwort auf die Grundfrage zu geben, wie man leben soll und was ein Leben zu einem – im Sinne der «objektiven» Theorie – guten Leben mache. Falls die Antwort auf die Frage des guten Lebens für alle einmütig ausfällt und alle in gleichem Masse das gute Leben zu verwirklichen trachten, ist für sie – immer vorausgesetzt, ihr Lebensideal sei in sich selbst konsistent und führe in jeder Situation zu konsistenten Anweisungen – trivialerweise auch das konfliktethische Problem gelöst: die zielsetzende wird zur konfliktverhindernden Moral. Falls über die anzustrebenden Ziele aber keine Einigkeit besteht, stellt sich den Akteuren ein konfliktethisches Problem, und die Auskunft, sie müssten zur Lösung ihrer Konflikte von einem zielsetzenden Prinzip ausgehen, ist dann ebenso hilfreich wie der Ratschlag, wenn man sich uneinig sei, müsse man sich eben – einigen.

Die zielsetzende Konfliktmoral läuft hinaus auf das Paradox: Entweder besteht zwischen den Akteuren Einigkeit über die anzustrebenden Ziele, und dann bedürfen sie keiner Konfliktmoral, oder sie bedürfen einer Konfliktmoral, und dann ist dies ein Zeichen dafür, dass ihnen die zielsetzende Moral nicht mehr helfen kann.

Das einzige konfliktethisch relevante Problem einer zielsetzenden Moral liegt daher in der Frage: Ist ein Konsens über zielsetzende Prinzipien herstellbar? Diese Frage legt das Missverständnis nahe, es bedürfe bloss irgendeiner willkürlichen Vereinbarung oder Konvention, und dann sei die Schwierigkeit auch schon gelöst. Aber es widerspräche der Natur zielsetzender Prinzipien, wenn man diese zum Gegenstand einer Vereinbarung machte; denn sie können uns nur dann sagen, was wir wollen sollen, wenn sie nicht darum gelten, weil

wir sie wollen. Zielsetzende Prinzipien durch Vereinbarung festsetzen zu wollen, läuft im Grunde auf die Aufforderung hinaus, künftig nur noch nach dem Effizienzprinzip zu verfahren³³, d.h. eine Alternative nur dann zu wählen, wenn mindestens eine Person sie vorzieht und niemand eine gegenteilige Präferenz hat. Da das Effizienzprinzip ein rein zielbezogenes Prinzip ist, bei dem nur die Interessen der Beteiligten zählen, heisst dies nicht anderes als – die zielsetzende Moral aufgeben. Der Anschein, dass sich auf diesem Wege eine zielsetzende Ethik begründen lässt, rührt bloss daher, dass das Effizienzprinzip zunächst nicht unmittelbar, in der Entscheidungssituation selbst, angewandt wird, sondern auf zweiter Stufe, um die Ziele festzusetzen, die in jeder künftigen individuellen Situation zu verwirklichen sind. Aber da ein solches Verfahren nur zustandekommen kann, wenn nicht nur ein grundsätzliches Einverständnis über die zu verfolgenden Ziele, sondern in jeder Situation auch das Einverständnis darüber besteht, von diesen Zielen nicht abzuweichen, fällt dieser Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer Anwendung des Effizienzprinzips als bedeutungslos dahin.

Wenn der Wille der Beteiligten zielsetzende Prinzipien nicht begründen kann, welchen anderen Geltungsgrund könnte es noch geben? Der einzige Grund innerhalb einer Konfliktmoral, ein Prinzip anzuerkennen, ist der, dass es uns auf annehmbare Weise eine moralische Ordnung garantiert, und für diesen Zweck ist jedes annehmbare und gleich totalitäre zielsetzende Prinzip gleich gut. Um ein bestimmtes Prinzip auszuzeichnen, müsste es also ethische Gründe anderer Art geben, die dartun, warum gerade dieses Prinzip vom moralischen Standpunkt her für jeden und von jedem erstrebt werden soll: Es brauchte, mit einem Wort, zusätzlich eine Axiologie. Sowohl die klassische wie auch die moderne Wertlehre von Brentano und Meinong über Scheler und Hartmann bis hin zu Moore, Rashdall und Ross sind weit davon entfernt, diese Aufgabe gelöst zu haben. Weder die Berufung auf eine ewige Ordnung der Natur, das natürliche Licht

33 Mir scheint es daher nicht unzutreffend, wenn J. BACKHAUS («Praktische Philosophie und politische Oekonomie», in: J. MITTELSTRASS (Hg.), *Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln*, Frankfurt a. M. 1979, S. 343) darauf hinweist, das von Schwemmer als Moralprinzip bezeichnete Kriterium sei «mit dem in der Ökonomie nach Pareto benannten und von Kaldor und Hicks in die wohlfahrts-ökonomische Diskussion eingebrachten Prinzip identisch».

der Vernunft oder die moralische Intuition haben sich in dieser Hinsicht als besonders beweiskräftig erwiesen.

Solange es jedoch der Wertlehre nicht gelingt, zielsetzende Prinzipien zu finden, die sich der Vernunft «empfehlen» und die deshalb von allen anerkannt werden und als aner kennenswert angesehen werden, wird es rein kontingent bleiben, ob sich Konsens einstellt oder nicht einstellt. Selbst ein begründeter Konsens wäre für die Konfliktmoral weiterhin zumindest in dem Sinne kontingent, dass es ja kein konfliktethisch begründeter, sondern ein «von aussen» zufallender Konsens wäre. Augenfälligster Ausdruck für diese konfliktethische Kontingenz aller zielsetzenden Prinzipien ist die Schwierigkeit, dass eine zielsetzende Moral von ihren Adressaten in der Regel mehr verlangt als das, was zur Lösung oder Vermeidung von Konflikten erforderlich wäre, weil sie sich auch dort der Ethik zu unterwerfen hätten, wo zwischen ihnen an sich eine «natürliche» Interessenharmonie bestünde.

Abhilfe könnte hier nur dadurch geschaffen werden, dass man der zielsetzenden Moral eine gewaltsame Wendung gibt und sie nur noch konfliktlösend einsetzt: Jeder darf tun und lassen, was er will, im Konfliktfall aber bestimmt die Moral, was man wollen und nicht wollen darf. Mit dieser Modifikation würde jedoch zu der einen Halbsheit eine andere hinzugesetzt. Wenn die Moral als zielsetzende uns sagen soll, wie wir zu leben haben, ist nicht einzusehen, warum man sich nach dieser Moral nur richten soll, wenn man zufälligerweise mit anderen Akteuren in Konflikt gerät; und wenn die Moral konfliktlösend sein soll, ist nicht einzusehen, warum Konflikte dadurch gelöst werden sollen, dass man auf zielsetzende Prinzipien zurückgreift.

Diese Schwierigkeiten einer zielsetzenden, der Konfliktbewältigung dienenden Moral sind bei weitem nicht die einzigen; weitere zeigen sich, sobald man der Frage nachgeht, unter welchen Bedingungen überhaupt zu erwarten wäre, dass sich aus zielsetzenden Prinzipien (selbst wenn sie in sich selbst konsistent sind) konsistente Handlungsempfehlungen gewinnen lassen. Diese Schwierigkeiten sind sowohl logischer wie kontingenter Art; sie betreffen einerseits die Frage nach der Gültigkeit und Widerspruchsfreiheit der aus vorgegebenen Zielvorgaben ableitbaren praktischen Schlüsse³⁴ und andererseits das offensichtliche Problem, dass in einer endlichen und mit

34 Über einige dieser Probleme vgl. Verf., Art. «Pflichtenkollision», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel/Stuttgart 1989, Sp. 447ff.

Mangelsituationen durchsetzten Welt Zielkonflikte unvermeidbar sein werden, weil der nach der Zielvorgabe *A* anzustrebende Zustand *p* mit dem nach dem Ziel *B* anzustrebende Zustand *q* physisch nicht verträglich ist, da *p* und *q* sich direkt oder indirekt, über die zu ihrer Realisierung erforderlichen Mittel, ausschliessen.

Das Fazit aus dieser – hier nicht weiter zu detaillierenden – Gesamtsumme von Schwierigkeiten bestätigt die Richtigkeit des allgemeinen Trends der neuzeitlichen Ethik: Abstand zu nehmen von jeglicher Form der zielsetzenden, an Kriterien eines objektiv guten Lebens sich orientierenden Moral, und sich auf eine zielbezogene Moral als öffentliche Verkehrsmoral zu beschränken. Zielsetzende Prinzipien mögen zwar immer noch in Gebrauch sein, aber in Erscheinung treten sollen sie nur noch dem bescheidenen Status entsprechend, der ihnen konfliktethisch zukommt: nicht als respektheischende Instanz, die hoch über den Individuen thront, sondern als verinnerlichte Wertordnung und privates Ideal, die Ziele bestimmend, welche die einzelnen sich setzen, aber konfliktethisch nur indirekt von Bedeutung: dadurch, dass gewisse Konflikte entweder nicht entstehen oder leicht zum Verschwinden gebracht werden können, weil die Akteure zufälligerweise dieselben zielsetzenden Prinzipien anerkennen³⁵.

Sind damit aber alle Probleme gelöst? Sie sind es mitnichten. Allein schon die Tatsache, dass sich auf dem Feld der zielbezogenen Moral rivalisierende Theorien, utilitaristische z.B. versus Theorien der Gerechtigkeit, das Feld streitig machen, lässt für eine auf Konfliktbewältigung angelegte Ethik wenig Gutes ahnen. Im Zusammenhang mit der Frage nach Glück und gutem Leben weit interessanter allerdings

35 In die Präferenzordnungen können daher auch die Gerechtigkeitsvorstellungen der Akteure eingehen: Wer z.B. glaubt, aufgrund seiner Verdienste, seiner Leistung oder seines Ranges höhere Ansprüche stellen zu dürfen als ein anderer, wird eine Situation *A*, in der der andere besser wegkommt als er selbst, negativer beurteilen als eine Situation *B*, in der dies nicht der Fall ist, selbst wenn er in beiden Situationen an sich gleich gut wegkäme.- Dies ist ein nicht unwichtiges Ergebnis im Hinblick auf die von Perelman vor allem in seinen früheren Schriften vertretene Ansicht, die Tatsache, dass wir von verschiedensten Gerechtigkeitsvorstellungen ausgingen, lasse jedes System der Gerechtigkeit als willkürlich erscheinen (vgl. C. PERELMAN, *Über die Gerechtigkeit*, München 1967, S. 83f.): Diese abweichenden Vorstellungen können alle in die Präferenzordnungen eingehen, ohne dass dadurch die Frage, wie aufgrund dieser Präferenzordnungen zu entscheiden sei, schon präjudiziert wäre. Skeptische Schlussfolgerungen lassen sich erst ziehen, wenn diese zweite Frage zu inkonsistenten Antworten führen sollte.

ist der Umstand, dass sich auch das Problem einer objektiven Bestimmung des guten Lebens auf die Dauer nicht draussen halten lässt. Dieses Problem musste – wie die eingangs skizzierte historische Entwicklung dies auch bestätigt – aus mindestens zwei Gründen wieder virulent werden. Grund Nummer 1: Eine Konfliktmoral setzt notwendigerweise voraus, dass die Akteure von sich aus auch bereit sind, sich einer solchen Moral zu unterziehen. Die Suche nach einer solchen moralischen Motivation führt jedoch unweigerlich wieder zurück zu irgendwelchen objektiven Bestimmungen des guten Lebens. Grund Nummer 2: Die offensichtlichen Defekte der zielbezogenen Moral – vorgegebene Präferenzen ungeprüft hinnehmen zu müssen –, rufen früher oder später nach irgendwelchen «objektiven» Kriterien zur Unterscheidung der unerwünschten von den erwünschten Präferenzen. Ich will diese beiden Gründe – mit Blick auf die aktuelle Debatte – zum Abschluss kurz erläutern.

Grund Nummer 1 für die Rückkehr zu objektiven Bestimmungen des guten Lebens: Das Problem der moralischen Motivation

Wie kann ich mir selbst oder einem anderen gegenüber plausibel machen, warum ich oder er moralisch handeln soll? Dies ist das Grundproblem jeder Konfliktmoral, das es klar zu unterscheiden gilt von der gleichsam moralinternen Frage, was diese und gerade diese Handlungsnorm zu einer ethisch gültigen macht³⁶.

Moralische Prinzipien sind insofern in ihrer Geltung begründet, als sie den konfliktethischen Bedingungen genügen, und darum von allen Personen, die sich auf diesen Standpunkt stellen, anerkannt werden können. Damit ist aber noch kein Grund dafür gegeben, warum ich mich überhaupt auf diesen Standpunkt stellen und den moralischen Prinzipien unterwerfen soll. Einen Grund geben würde heissen, mir aufzeigen, dass ich unvernünftig, irrational, unklug oder wie auch immer handeln würde, wenn ich nicht tun wollte, was ich moralisch gesehen tun sollte. Warum, so lautet die Frage, wie sie H. L. Bradley in der Philosophie der Neuzeit als einer der Ersten wieder prägnant gestellt hat, soll ich moralisch sein, «Why should I be moral?» im

36 Vgl. N. RESCHER, *Moral Absolutes. An Essay on the Nature and Rationale of Morality*, New York/Bern 1989, S. 84 und E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, S. 157 sowie ders., *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M. 1993, S. 85.

Sinne von «Is it profitable, beneficial, advantageous etc. to be moral?»³⁷

Damit ist formal auch die Frage nach dem guten Leben wieder gestellt: Es geht nicht bloss um das, was ich tun, sondern um die Ziele, die ich mir setzen, d.h. das, was ich *wollen* soll. Stillschweigend vorausgesetzt wird dabei, dass wir zunächst einmal anderes wollen, als wir eigentlich sollen. Wer, wie Bradley selbst, diese Voraussetzung nicht akzeptiert, für den ist diese Frage sinnlos oder höchstens Anlass zur Explikation dessen, was wir ohnehin schon wollen³⁸.

Doch was heisst, dass wir immer schon moralisch sein wollen? Entweder ist dies eine empirische Behauptung, dann steht sie auf reichlich schwachen Füßen, oder es ist eine kontrafaktische Behauptung von der Art: letztlich, eigentlich, von Natur aus oder wie auch immer, streben wir danach, moralisch zu sein. In dem Fall aber – und so ist Bradleys Explikation auch zu verstehen – muss mir erst einsichtig gemacht werden, dass moralisch zu sein Bestandteil eines objektiv gesehen guten oder glücklichen Lebens ist, damit ich mein aktuelles Wollen entsprechend auch auf dieses eigentliche Wollen ausrichten kann. Und damit wären wir wieder bei der bekannten These der Antike, dass wir nur dann wirklich glücklich sind, wenn wir moralisch sind. Wie der Verlauf der Diskussion über die möglichen Gründe, moralisch zu sein, zeigt, ist dies in der Tat die Position, auf die man immer wieder zurückzukommen scheint. Ein kurzer Blick auf einige der Hauptetappen dieser Diskussion mag dies verdeutlichen.

Erstens: Eine der möglichen Optionen hat uns Kant gewiesen: Die Verbindlichkeit des moralischen Sollens ist ein Gebot der Vernunft, und soweit wir nicht nur sensible, sondern auch intelligible Wesen sind, haben wir – im Gefühl der Achtung vor dem Gesetz – auch schon die «Triebfeder», die uns dazu motiviert, das zu wollen, was die Pflicht uns gebietet. Diese Antwort hat mit den neueren transzendentalphilosophischen Ansätzen von Apel³⁹, Habermas⁴⁰ und der

37 So der Titel von Essay II in: F. H. BRADLEY, *Ethical Studies*, Oxford 21927, S. 58 u. 64.

38 A.a.O., S. 64.

39 K.-O. APEL, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», in: *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1973, S. 358-435; vgl. dazu auch W. OELMÜLLER (Hg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Göttingen 1978.

40 J. HABERMAS, «Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm», in: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983,

Erlanger Schule⁴¹ auch ausserhalb Deutschlands neuen Auftrieb erhalten⁴²: es gibt nicht nur ein hypothetisches Sollen in Bezug auf die kontingenterweise von uns angestrebten Zwecke, sondern auch das moralische Sollen jener Normen, die in jeder vernünftigen Argumentation immer schon vorausgesetzt werden. Die Schwäche dieser Antwort ist allerdings nicht unentdeckt geblieben, und die Frage bleibt, ob sie sich überhaupt anders als bloss zirkulär begründen lasse⁴³.

Zweitens: Für hoffnungsvoller wird darum von vielen Autoren der direkte Weg angesehen, den schon Platon gewiesen hat: der Versuch nachzuweisen, dass moralisches Verhalten – im Hinblick auf die unmittelbaren Folgen für den Handelnden selbst – im Selbstinteresse eines jeden sein müsste. Wie Phillipa Foot⁴⁴ und ähnlich auch Kurt Baier⁴⁵, Richard Hare⁴⁶ u.a.⁴⁷ argumentieren, liegt die Antwort auf der Hand: Wenn man das Leben als Ganzes und nicht einzelne Handlungen für sich betrachte, sei es nicht allzu schwierig «to show that justice is more profitable than injustice»⁴⁸. Denn wer nur auf sein Selbstinteresse bedacht sei, müsse dies vor den Anderen ständig verbergen, aber dies sei nicht nur ein allzu anstrengendes Unterfangen, es

S. 53-125; «Wahrheitstheorien», in: H. FAHRENBACH (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schulz*, Pfullingen 1973, S. 211-265.

41 P. LORENZEN/O. SCHWEMMER, «Ethik», in: *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1975, S. 148-180.

42 Im engl. Sprachraum etwa A. GEWIRTH, *Reason and Morality*, Chicago 1978; A. J. WATT, «Transcendental Arguments and Moral Principles», in: *Philosophical Quarterly* 25 (1975), S. 40-57, bes. S. 40; R. S. PETERS, *Ethics and Education*, London 1974, S. 114ff.

43 E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M. 1993, S. 161ff.; ders., *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984; S. 108-131; ders., «Sprache und Ethik», in: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1992, S. 275-314; R. BITTNER, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg/München 1983, S. 44-64, 115-172; R. ZIMMERMANN, *Utopie, Rationalität und Politik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Geschichtstheorie bei Marx und Habermas*, Freiburg 1985, §§ 17-20, S. 269-349. Vgl. allerdings die Entgegnung von J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M. 1996, S. 62ff.

44 Ph. FOOT, «Moral Beliefs», in: *Virtues and Vices*, Oxford 1978, S. 110-131.

45 K. BAIER, *The Moral Point of View*, New York 1965, S. 148-157.

46 R. M. HARE, *Moral Thinking. Its Levels, Methods and Points*, Oxford 1981, S. 188ff.

47 Vgl. u. a. P. WERTHEIM, «Morality and Advantage», in: *Australasian Journal of Philosophy* 42 (1964), S. 375-387.

48 FOOT, «Moral Beliefs», bes. S. 129.

führe auch dazu, jede personenhafte Beziehung zu anderen zu untergraben⁴⁹.

Das Problem dieses Rechtfertigungsversuchs liegt darin, dass die Antwort auf die Frage, welche «Politik» für den einzelnen Akteur auf lange Sicht am meisten lohnt, keineswegs auch schon die Frage beantwortet, warum ich in einer bestimmten Situation und zu einem bestimmten Zeitpunkt mein Selbstinteresse der Moral unterordnen soll. Die Prämisse jedenfalls, dass in der Welt, wie sie nun einmal beschaffen sei, Selbstinteresse und moralisches Interesse in jedem Fall koinzidieren, ist mehr als fraglich. Worin die Schwierigkeit liegt, hat vor allem D. P. Gauthier unter Verwendung spieltheoretischer Ueberlegungen herauszuarbeiten versucht. Entscheidungssituationen von der formalen Struktur des sogenannten Gefangenendilemmas zeigen, dass auch eine Alternative, die von allen als die beste betrachtet wird, in bestimmten Situationen vom Einzelnen aus Gründen des Selbstinteresses verworfen werden muss. Gauthier veranschaulicht dies am Beispiel zweier Atommächte im neuen Hobbesschen Naturzustand: Abzurüsten wäre für beide besser als die Fortsetzung ihres Wettrüstens; aber noch lohnender für jede ist es, unentdeckt von der anderen als einzige weiterzurüsten. Wenn jede Macht das für sie Beste will, müsste sie daher rationalerweise den Zustand wählen, den sie beide nicht wollen: den Zustand des Wettrüstens. Um aus diesem Dilemma herauszukommen, müssten sich beide, ohne Rücksicht darauf, ob es sich lohnt oder nicht, das minimalste Prinzip einer Konfliktethik, das Effizienzprinzip zu Eigen gemacht haben, das ihnen gebietet, keine Alternative zu wählen, zu der es noch eine andere gibt, die für einige besser und für keinen schlechter ist⁵⁰. Gauthier vertritt in seinen späteren Arbeiten die These, dass es zwar nicht im Naturzustand, wohl aber im sozialen Zustand der «interdependent action» für alle lohnender sei, dieses Prinzip zu einem rationalen Handlungsprinzip zu erheben⁵¹. Es ist allerdings auch unter diesen Bedingungen nicht einzusehen, warum es für den Einzelnen im Einzelfall tatsächlich besser sein sollte, dieses Prinzip nicht nur öffentlich hochzuhalten, sondern

49 A.a.O., S. 128ff.

50 D. P. GAUTHIER, «Morality and Advantage», in: *Philosophical Review* 76 (1967), S. 460-475; ders. (Hg.), *Morality and Rational Self-Interest*, New Jersey 1970, S. 166-180, 19-23.

51 Vgl. D. P. GAUTHIER, «Reason and Maximisation», in: *Canadian Journal of Philosophy* 4 (1975), S. 411-433 bes. 424ff.; vgl. auch «Rational Cooperation», in: *Noûs* 8 (1974), S. 53-65.

ihm auch zu folgen. Ob Naturzustand oder nicht, eine Welt, in der die spieltheoretischen Dilemmata unvermeidbar sind, scheint keine Welt zu sein, in der moralisch sein sich in jedem Fall lohnen würde.

Noch radikaler ist der Einwand, den schon H. A. Prichard gegen jeglichen Versuch einer Versöhnung von moralischer Pflicht und prudentialem Interesse gelten gemacht hat: zwischen Selbstinteresse und Pflicht bestehe nicht die geringste Verbindung; denn «in order to maintain that for an action to be right, it must be advantageous, we have to maintain that advantageousness is what renders an action right»⁵². Aber der fatale Einwand gegen diese Behauptung sei, «that no one actually thinks it»⁵³. Prichard scheint hier zwar die Begründung für die Gültigkeit des Sollens zu verwechseln mit den motivationalen Gründen, sich dem moralischen Sollen zu unterwerfen. Wenn man aber, im Sinne Kants oder Kierkegaards, die entsprechende Motivation, den Willen zum Guten oder zum Einen, selbst schon zum Definiens des moralischen Sollens erhebt, erscheint die These nicht abwegig, dass Selbstinteresse und Moral sich entweder in sich selbst schon ausschliessen oder spätestens dann, wenn sich die Frage überhaupt stellt: bei einem Konflikt zwischen Pflicht und Selbstinteresse; denn wenn einer nur Klugheitsgründe gelten lässt, wäre es, wie Hospers hervorhebt, ein Widerspruch, «to give him a reason in accordance with his interest for acting contrary to his interest»⁵⁴.

Falls man es nicht bei dem unbefriedigenden Ergebnis belassen will, am Ende bleibe nur noch eine rein subjektive Entscheidung für oder gegen die Moral⁵⁵, wird man – auf der Suche nach anderen Begründungen – unweigerlich zu der Frage nach der objektiven Bestimmung eines glücklichen Lebens zurückkehren müssen.

Drittens: Zu gleichem Ergebnis kommt man auch auf dem Wege einer parallelen Diskussion. Wer nach prudentialen Gründen für moralisches Verhalten fragt, geht offensichtlich davon aus, dass die entscheidenden Gründe, die uns zu moralischem Verhalten bewegen

52 H. A. PRICHARD, *Moral and Obligation, Duty and Interest*, Oxford 1968, S. 213.

53 A.a.O., S. 214.

54 J. HOSPERS, *Human Conduct. An Introduction to the Problems of Ethics*, London 1962, S. 194; ähnlich auch J. C. THORNTON, «Can the Moral Point of View be Justified?», in: *Australasian Journal of Philosophy* 42 (1964), S. 32.

55 So die Haltung von K. NIELSEN, «Why should I be moral?», in: *Methodos* 15 (1963), S. 293ff.

können, in den Sanktionen der anderen bestehen: vom Liebesentzug über Tadel und Verachtung bis hin zum Zufügen von Strafen. Das moralische Sollen würde darum nicht kategorisch, sondern nur hypothetisch gelten, «abhängig von Wunsch und Macht des anderen, wegfallend mit seiner Abwesenheit oder der Aenderung seines Wollens»⁵⁶, wie dies Moritz Schlick formuliert.

Der kritische Punkt innerhalb dieses Ansatzes, für den sich in jüngster Zeit vor allem Ernst Tugendhat stark gemacht hat, bleibt die Frage, wie die für das moralische Sollen charakteristische Art von Sanktionen genauer abgegrenzt werden kann von den äusseren, strafrechtlichen Sanktionen legaler Normen oder von dem sozialen Druck, der auf gewöhnlichen sozialen Normen lastet. Wenn hinter dem moralischen Sollen nur äussere Sanktionen stünden, so wendet etwa Ursula Wolf gegen Tugendhats Sanktionentheorie ein, dann wäre moralisches Handeln kein Handeln aus moralischer Einstellung, sondern nur moraliskonformes Verhalten. Moralische Sanktion müsste daher eine innere Sanktion der moralischen Verachtung sein, aber eine solche Erklärung wäre zirkulär und definierte zudem eher eine affektive Reaktion als eine – auch von anderen verwendbare «Sanktion»⁵⁷. Auf der Suche nach einer solchen moralischen Sanktion führt Tugendhat den Begriff der begründeten Ablehnung ein: Eine Ablehnung ist insofern begründet, als das abgelehnte Verhalten als schlecht betrachtet wird und darum Empörung bei den anderen und Scham beim betreffenden Individuum auslöst – immer vorausgesetzt allerdings, dass dieses das Gut-sein-Wollen, das Zur-moralischen-Gemeinschaft-gehören-Wollen in seine Identität aufgenommen hat⁵⁸. Dem moralischen Sollen, bzw. Müssen liege darum «notwendigerweise ein (freilich so gut wie nie explizites und bewusstes) <ich will> zugrunde»⁵⁹, das seine tiefere Motivation, wie Tugendhat im Anschluss an Erich Fromm und Adam Smith darlegt, daraus ziehe, dass ich nicht einsam sein will⁶⁰ und darum – und sei es zunächst auch nur von den mir nahestehenden Personen – berechtigterweise (im Sinne des unparteiischen Beobachters) gebilligt werden will⁶¹. Die Explikation dieses letzten und eigentlichen

56 M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, Frankfurt a.M. 1984, S. 132ff.

57 U. WOLF, *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin 1984, S. 200f.

58 E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M. 1993, S. 46 mit Anm. 7.

59 A.a.O., S. 61.

60 A.a.O., S. 280.

61 A.a.O., S. 311.

Wollens aber kann wohl in nichts anderem bestehen, als im Nachweis, dass – objektiv gesehen – nur ein Glückskonzept akzeptabel sein kann, das die moralische Billigung der anderen miteinschliesst, dass ich also – um ganz Mensch sein zu können – das wollen sollte, was menschliche Natur mir gebietet. N. Rescher führt darum – über den Begriff des « wahren Selbstinteresses » – auch dieses Moralisch-Sein-Wollen nochmals auf ein Sollen zurück: die « ontologische Verpflichtung », das zu sein, was wir von Natur schon sind und nach unserem Selbstverständnis auch zu sein beanspruchen: « free, rational agents »⁶², für die nicht moralisch sein zu wollen schlicht irrational wäre⁶³, weil sie ihren Wert allein daraus ziehen, als Mitglied der moralischen Gemeinschaft anerkannt zu werden⁶⁴.

Soviel in Kürze zu dem Hauptgrund Nummer 1, der die Konfliktmoral nötigt, die antike Frage nach dem guten Leben wieder aufzugreifen. Ich gehe über zu Grund Nummer 2.

Grund Nr. 2 für die Rückkehr zu objektiven Bestimmungen des guten Lebens: Die internen Schwierigkeiten einer zielbezogenen Moral

Zielbezogene Ethiken, gleichgültig ob in hedonistischer Form oder in Form einer Wunscherfüllungstheorie, leiden unter dem immer wieder festgestellten Defekt, dass sie keinen Unterschied zu machen erlauben zwischen den offensichtlich höchst unterschiedlichen Quellen des subjektiven Glücks, zwischen erwünschten und unerwünschten, berechtigten und nicht berechtigten Präferenzen. Durch John Rawls Wiederbelebung der Gerechtigkeitstheorien hat diese Schwierigkeit eine neue Dimension bekommen. Sie kristallisiert sich in der Frage: Welches sind denn nun eigentlich die Güter, die wir verteilen wollen, wenn es um eine gerechte Verteilung geht? Für Rawls steht fest, dass die Mass- oder Vergleichseinheit der zielbezogenen Ethik nicht « welfare » und nicht subjektiver Nutzen – der in der Entscheidungstheorie übliche Ausdruck für die Erfüllung subjektiver Präferenzen⁶⁵ – sein kann. Seine zwei Haupteinwände sind das Argument des

62 N. RESCHER, *Moral absolutes*, S.102.

63 A.a.O., S. 104ff.

64 A.a.O., S. 100ff.

65 Vgl. Anm. 18.

«offensiven Geschmacks» («offensive tastes») und das Argument des «teuren Geschmacks» («expensive tastes»)⁶⁶.

Das Argument des offensiven Geschmacks zielt auf jene Fälle ab, in denen eine Person ihre Lust daraus zieht, andere zu diskriminieren, zu quälen oder zu unterdrücken. Aus der Sicht einer Theorie der Gerechtigkeit dürfen derartige Präferenzen im Gerechtigkeitskalkül keine Berücksichtigung finden. Dieses Argument führt allerdings nicht notwendigerweise dazu, das Konzept einer nutzenorientierten, zielbezogenen Ethik preiszugeben; es genügt, den Nutzenkalkül auf die nicht offensiven Präferenzen zu beschränken, obwohl bereits diese Abgrenzung einige Schwierigkeiten bieten dürfte.

Das Argument des teuren Geschmacks ist in dieser Hinsicht radikaler. Für Rawls liefert es den entscheidenden Grund, den Nutzen als Bezugsgrösse fallen zu lassen und die sogenannten Grundgüter («primary goods») als die für eine gerechte Verteilung in Frage kommenden Entitäten ins Spiel zu bringen⁶⁷. Zu den Rawlsschen Grundgütern gehören dabei höchst unterschiedliche Dinge wie Rechte und Privilegien, insbesondere aber auch Güter im ökonomischen Sinn oder zumindest die Möglichkeit, solche Güter zu erwerben.

Um das Problem des teuren Geschmacks zu illustrieren, führt uns Rawls zwei Personen vor Augen: Die eine ist zufrieden mit einer bescheidenen Diät von Milch, Brot und Bohnen, die andere aber braucht, um auf ihre Rechnung zu kommen, erlesene Weine und exotische Gerichte. Diese zweite, epikureische Person hat, mit einem Wort eben, teuren Geschmack, die erste Person dagegen nicht. Wenn man beiden Personen in gleichem Masse Befriedigung verschaffen will, müsste man als Nutzentheoretiker dem teuren Epikureer ein entsprechendes höheres Einkommen geben als der ersten Person. Rawls hält aber auch diese Konsequenz für inakzeptabel: Jeder, so lautet sein Argument, ist bis zu einem gewissen Grad verantwortlich für die Präferenzen, die er hat. Teurer Geschmack ist nicht gott- oder naturgegeben, sondern unterliegt unserer Kontrolle. Die betreffende Person könnte darum die Kultivierung ihrer Präferenzen auch anders gelenkt haben, und es sei nicht einzusehen, warum andere die Kosten tragen

66 Rawls richtet diese Kritik gegen den Utilitarismus, wie Sen gezeigt hat, trifft sie aber alle zielbezogenen, von ihm «Welfarism» genannten Theorien, auch die der Gerechtigkeit (vgl. A. K. SEN, «Equality of What?», in: S. MCMURRIN (Hg.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge 1980, S. 211).

67 RAWLS, *A Theory of Justice*, S. 62, S. 395ff.

sollen für den Mangel an Voraussicht und Selbstdisziplin, die die Person mit dem teuren Geschmack an den Tag gelegt habe⁶⁸.

Dieses Argument ist in der Tat stark genug, das Konzept einer blossen Nutzenverteilung zum Einsturz zu bringen und nach einer alternativen Messgrösse Ausschau zu halten. Es ist jedoch – entgegen der Ansicht von Rawls – keineswegs klar, dass diese Alternative in dem Konzept der Grundgüter gesucht werden muss. Wie Richard Arneson überzeugend darlegt⁶⁹, könnte der Ausweg eher darin bestehen, anstelle des Nutzens Chancen zur Erlangung des Nutzens zu verteilen. Alle sollen die gleiche Möglichkeit haben, zur Befriedigung ihrer Wünsche zu kommen, und wenn sie die Chance nicht richtig nutzen, müssen sie selbst die Folgen tragen. Mit dieser Lösung bliebe man offensichtlich noch immer innerhalb einer zielbezogenen Ethik.

Dass man aber auch dabei nicht stehenbleiben kann, hat Sen in einem epochemachenden Aufsatz dargelegt,⁷⁰ der sich zwar explizit nur gegen Rawls Konzept der Grundgüter richtet, der aber ebenso sehr auch gegen die Theorie der Gleichheit der Nutzenchancen verwendet werden kann. Sens Ausgangspunkt ist der Umstand, dass Personen in höchst unterschiedlichem Grad imstande sind, aus einer bestimmten Menge von Gütern – und dies hiesse eben auch aus bestimmten Nutzenchancen – subjektiven Nutzen zu ziehen. Ein Paraplegiker im Rollstuhl z.B. wird weit mehr an Güterzuwendung brauchen als eine gesunde Person, um ein vergleichbares, seine Wünsche befriedigendes Leben führen zu können. Auf der anderen Seite wiederum könnte der Paraplegiker ein sonniges Gemüt sein, das sich mit wenig schon – einem Regenbogen am Himmel etwa – glücklich fühlt⁷¹. Wenn man nur auf den Nutzen blickt, brauchte man dieser sonnigen Person womöglich nicht einmal einen Rollstuhl zu verschaffen – eine offensichtlich inakzeptable Konsequenz. Was die Nutzentheoretiker mit ihrem starren Blick auf mentale Reaktionen, Glücksgefühle oder Wunschbefriedigung ignorieren, sind die unterschiedlichen Glücksfähigkeiten der Menschen. Gefragt wird nicht, wieviel Nährwert eine Person aus ihrem Essen ziehen kann, sondern bloss wieviel Nutzen – im Sinne

68 J. RAWLS, «Social Unity and Primary Goods», in: A. K. SEN/B. WILLIAMS (Hg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge 1982, S. 168f.

69 R. ARNESON, «Equality and Equality of Opportunity for Welfare», in: *Philosophical Studies* 56 (1983), S. 77-93.

70 A. K. SEN, «Equality of What?».

71 A.a.O., S. 217f.

der subjektiven Befriedigung – sie damit verbindet⁷². Aber dieser Nutzen, so argumentiert Sen, sei eine höchst unzuverlässige Grösse ; denn eine Person könne ihre Präferenzen auch der Situation anpassen, sich bescheiden, sich mit tapferem Lächeln mit Widrigkeiten abfinden. Doch dies sei wohl kein Grund, ihr die nötigen Kompensationen vorzuenthalten⁷³.

Der entscheidende Begriff, auf den es in Gerechtigkeitsfragen – aber selbstverständlich ebenso auch in utilitaristischen und generell in allen konfliktethischen Erwägungen – ankommt, ist darum nach Sen der Begriff der Glücksfähigkeit (*capability*), der sowohl die Mittel wie auch die Fähigkeit und das Vermögen einer Person umfasst, grundlegende Dinge so zu tun, dass die von ihr gewünschten positiven Zustände realisiert werden können. Elementare Bestandteile der Glücksfähigkeit sind die sogenannten «functionings», die nicht unbedingt nur in einem Tun, sondern auch in einem Sein bestehen können, von guter Ernährung und guter Gesundheit über die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben bis hin zur sozialen Integration und zur Erhaltung der Selbstachtung.

Ihren Wert erlangen die Fähigkeiten und «functionings» nicht nur aufgrund der von ihnen tatsächlich erreichten Zustände, sondern aufgrund dessen, dass eine Person diese Zustände selber, aus eigener Kraft herbeiführen kann. Das Gewicht auf die Fähigkeiten und nicht auf die erreichten Zustände zu legen, hat u.a. auch den Vorteil, dass wir uns um das freiwillige Fasten des Reichen nicht zu kümmern brauchen, sondern nur um den nicht frei gewählten Hunger des Armen⁷⁴.

Unterschiedliche soziale, ökonomische und politische Bedingungen mögen jeweils anderen Fähigkeiten besonderes Gewicht und besonderen Wert geben ; aber entscheidend ist, dass die Lebensqualität nicht primär über Wohlbefinden und mentale Zustände definiert wird, sondern mit Hilfe der Dinge, die es Personen – objektiv gesehen – ermöglichen, selber zu wählen, welche Ziele sie sich setzen und welches Leben sie für lebenswert ansehen wollen. Es geht, wie Sen dies

72 A.a.O., S. 218.

73 A.a.O., S. 218 ; vgl. auch *Commodities and Capabilities*, Amsterdam 1985, S. 21f., 29.

74 Vgl. Sens weitergehenden Explikationen in : «Capability and Well-Being», in : M. NUSSBAUM/A. SEN (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, S. 30-53.

prägnant ausdrückt, nicht um « well-being achievement », sondern um « well-being freedom »⁷⁵.

Mit diesem Ansatz hat Sen die Grenzen einer zielbezogenen Ethik eindeutig gesprengt: Als Grundlage konfliktethischer, moralischer und politischer Entscheidungen sollen nicht mehr die aktuellen Präferenzen oder Glückszustände der betroffenen Personen dienen, sondern die Fähigkeiten eines Menschen, die – nach Ansicht des Urteilenden – ein gelingendes menschliches Leben möglich machen. Damit ist die Frage nach dem guten Leben auf breiter Front wieder eröffnet, und die Rückkehr zu der aristotelischen Ethik eine der nächstliegenden Optionen. Im Unterschied zu Martha C. Nussbaum⁷⁶ ist Sen allerdings zurückhaltend, seinen, wie er selber zugesteht, bereits von Aristoteles gewiesenen Weg bis zum Ende zu gehen, « by introducing an objective normative account of human functioning and by describing a procedure of objective evaluation by which functionings can be assessed for their contribution to the good human life »⁷⁷. Für Sen lässt die durch Aristoteles eröffnete Frage verschiedenste Wege offen, die verschiedenen Grundfähigkeiten zu bestimmen und ihren relativen Wert festzumachen.

Was diese Offenheit und Unvollständigkeit für die neuzeitliche Konfliktmoral bedeutet, wird noch zu klären sein; aber eines zumindest steht – nach dieser Erörterung des zweiten Grundes für die Wiederbelebung der antiken Glücksfrage – wohl endgültig fest: die Frage nach dem guten Leben wird aus der Ethik nicht mehr zu verdrängen sein.

75 A.a.O., S. 43.

76 Vgl. M. NUSSBAUM, « Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach », in: NUSSBAUM/SEN (Hg.), *The Quality of Life*, S. 242-269.

77 SEN, « Capability and Well-Being », S. 47.