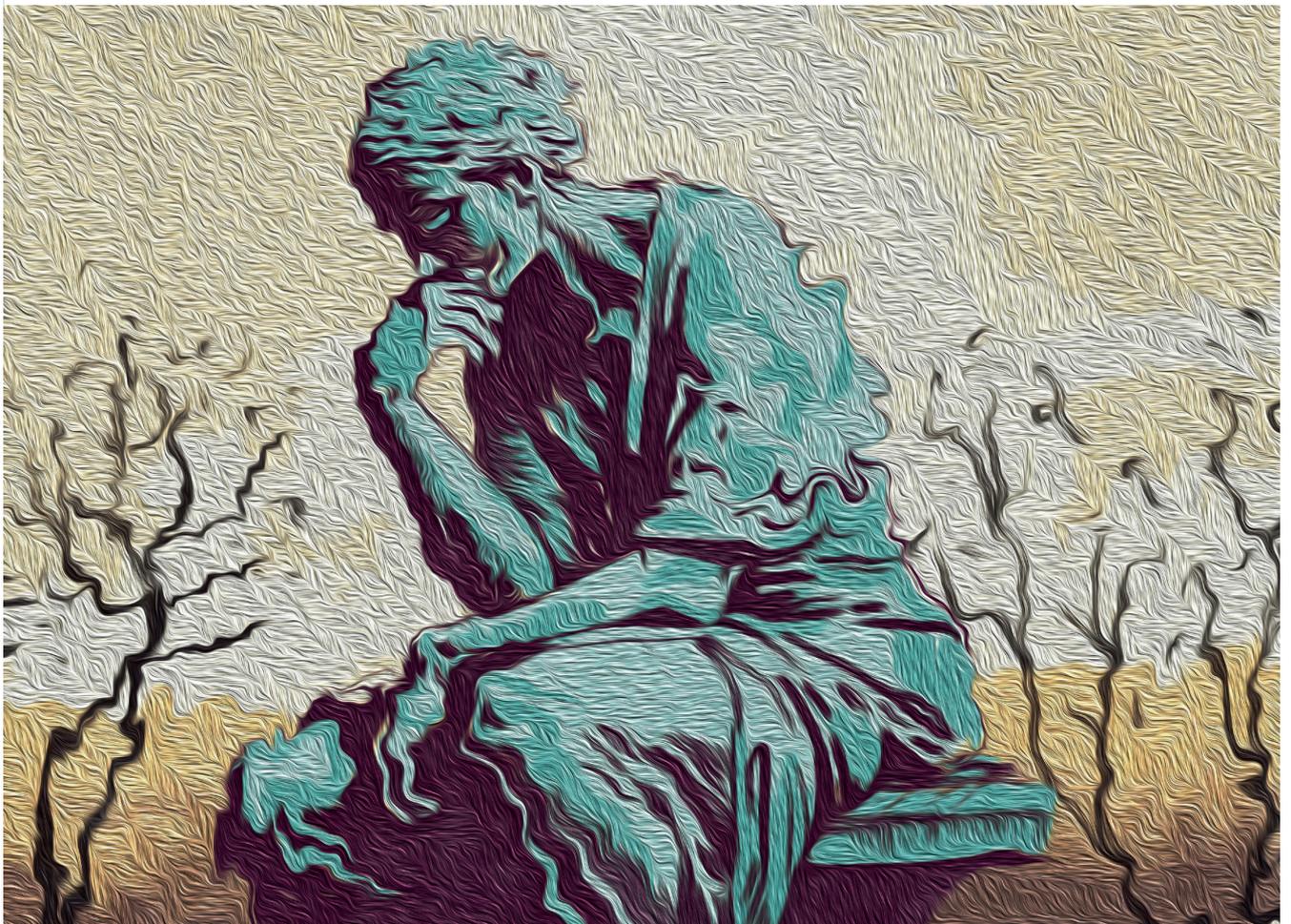


KOLLEG ETHIK



Qualifikationsphase



Hessen

1 Grundpositionen der Ethik

1.1 Kantische Ethik

Die Grundidee der kantischen Ethik	10
Der gute Wille	12
→ Methodenkompetenz: Philosophische Texte mit der PLATO-Methode besser verstehen	
Neigung und Pflicht	14
Der kategorische Imperativ	16
Handlungsmaximen auf dem Prüfstand	18
Das Problem der Notlüge	20
Der Mensch als Selbstzweck	22
Anwendung des kategorischen Imperativs	24
Freiheit – Autonomie – Moralität	26
Probleme und Potenzial der kantischen Ethik	28

1.2 Utilitarismus

Die Grundidee des Utilitarismus	30
Lässt sich Nutzen berechnen?	32
Qualität statt Quantität	34
Handlungs- und Regelutilitarismus	36
Der Präferenzutilitarismus	38
Die Präferenzen der Armen	40
Nutzenabwägung und moralische Dilemmata	42
→ Methodenkompetenz: Mit der Dilemma diskussionsmethode Probleme analysieren, die sich nicht lösen lassen	
Utilitarismus auf dem Prüfstand	44
Das Gerechtigkeitsproblem	46
Probleme und Potenzial des Utilitarismus	48

Wissen kompakt	50
-----------------------	----

1.3 Gefühlsethik

Gefühle als Motor moralischen Handelns?	52
Haben wir einen Sinn für Moral?	54
Ethik des Mitleids	56
Sympathie und ethische Billigung	58
Probleme und Potenzial der Gefühlsethik	60

1.4 Antike und moderne Tugendethik

Tugenden und das gute Leben	62
Tugendhaft sein	64
Tugend und Gemeinschaft	66
Die Tugend der Toleranz	68
Probleme und Potenzial der Tugendethik	70

1.5 Verantwortungsethik

Freiheit – Schuld – Verantwortung	72
Gesinnungs- und Verantwortungsethik	74
Verantwortungsethik als Zukunftsethik	76
Verantwortungsethische Imperative	78
Probleme und Potenzial der Verantwortungsethik	80

Kompetenztraining	82
--------------------------	----

2 Anthropologie / Bereichsethiken

2.1 Anthropologische Grundpositionen

Was ist der Mensch?	86
Zwischen Vernunft und Trieb	88
Individuum und Gemeinschaft	90
Der Mensch – ein moralisches Wesen?	92
Zwischen Egoismus und Altruismus	94
Der Mensch im Zentrum?	96
Der Mensch – eine Maschine?	98
→ Methodenkompetenz: Bilder auf philosophische Art und Weise interpretieren	
Freier und unfreier Wille	100
Wie frei ist unser Wille wirklich?	102
Der Mensch als Träger von Menschenwürde	104

2.2 Medizinethik

Was ist Medizinethik?	106
Grundprinzipien der Medizinethik	108
Wann beginnt menschliches Leben?	110
Wie gehen wir mit Embryonen um?	112
Schwangerschaftsabbruch kontrovers	114
Gendiagnostik: trügerische Sicherheit	116
Ethische Fragen bei der Organtransplantation	118

→ Methodenkompetenz: Eine Erörterung auf der Grundlage eines (fiktiven) Fallbeispiels verfassen	
Optimierung menschlichen Lebens	122
Das Leben künstlich verlängern?	124
In Würde sterben	126

Wissen kompakt	128
-----------------------	-----

2.3 Menschenbilder der modernen Humanwissenschaften

Der Mensch – ein Produkt der Evolution	130
Der Mensch – ein Triebwesen	132
Der Mensch – ein Gehirnwesen	134
Der Mensch – Sozialwesen	136
Der Mensch – und seine Rollen	138

2.4 Tierethik

Probleme der Tierethik	140
Positionen der Tierethik	142
Die Mensch-Tier-Beziehung	144
Tier – Mensch – Person	146
Macht uns Sprache besonders?	148

2.5 Natur- und Umweltethik

Die Natur als Gegenstand der Ethik	150
Verantwortung für Natur und Umwelt	152
Ethik der Lebensmittelproduktion	154
Dimensionen der Nachhaltigkeit	156
Klimaethik	158

Kompetenztraining	160
--------------------------	-----

3 Recht und Gerechtigkeit

3.1 Theorien der Gerechtigkeit

Was Recht ist	164
Positives Recht und Naturrecht	166
Recht und Moral	168
Was ist Gerechtigkeit?	170
Eine Frage der Gerechtigkeit	172
Gerechtigkeit als politische Tugend	174
Gerechtigkeit als Gleichheit	176
Orte der (Un-)Gerechtigkeit	178

→ **Methodenkompetenz:** Mit Gedanken experimentieren

Gerechtigkeit als Fairness	180
Minimalbedingungen der Gerechtigkeit	182

3.2 Menschenwürde und Menschenrechte

Die Entwicklung des Würdebegriffs	184
Fundierung der Menschenwürde	186
Menschenwürde als Rechtsprinzip	188
Unantastbare Menschenwürde	190

→ **Methodenkompetenz:** Einen Fall analysieren und ethisch beurteilen

Was sind Menschenrechte?	192
Die Entwicklung der Menschenrechte	194
Sind die Menschenrechte westlich?	196
Wer ist Träger der Menschenrechte?	198
Menschenrechte und Migration	200
Einsatz für die Menschenrechte	202

Wissen kompakt 204

3.3 Schuld und Strafe

Schuld und Sühne	206
(Wie viel) Strafe muss sein?	208
Überwachen und Strafen	210
Das Problem der Rechtsauslegung	212
Sind wir nur Marionetten unseres Gehirns?	214

3.4 Gewalt und Krieg

(Un)gerechtfertigte Gewalt	216
Wie weit geht das Widerstandsrecht?	218
Flucht und Vertreibung	220
Gibt es gerechte Kriege?	222
Friedensethik	224

3.5 Geltung des Rechts und Staatstheorie

Der Naturzustand als Kriegszustand	226
Der absolute Souverän	228
Natürliche Rechte und Pflichten	230
Die Sicherung individueller Rechte	232
Das vertragstheoretische Argument	234

Kompetenztraining 236

4 Mensch, Natur und Technik

4.1 Natur und Mensch

Vom Mythos zum Logos	240
Der Mensch und seine Welt	242
Mängelwesen Mensch	244
Kultur als zweite Natur	246
Kultur – kritisch betrachtet	248

4.2 Mensch und Technik

Technik und Naturbeherrschung	250
Technik als (Über)Lebenshilfe	252
Technik als ethische Herausforderung	254
Technische Entwicklungen reflektieren	256
Verantwortung für neue Technologien	258

4.3 Wirkungen technischer Entwicklungen

Medien und Identität	260
Big Data und die Macht der Algorithmen	262
Gesellschaftlicher Diskurs im Wandel	264
Auswirkungen technologischer Entwicklungen auf Natur und Umwelt	266
Technik und nachhaltige Entwicklung	268

Wissen kompakt 270

Kompetenztraining 272

Der Zweck heiligt die Mittel

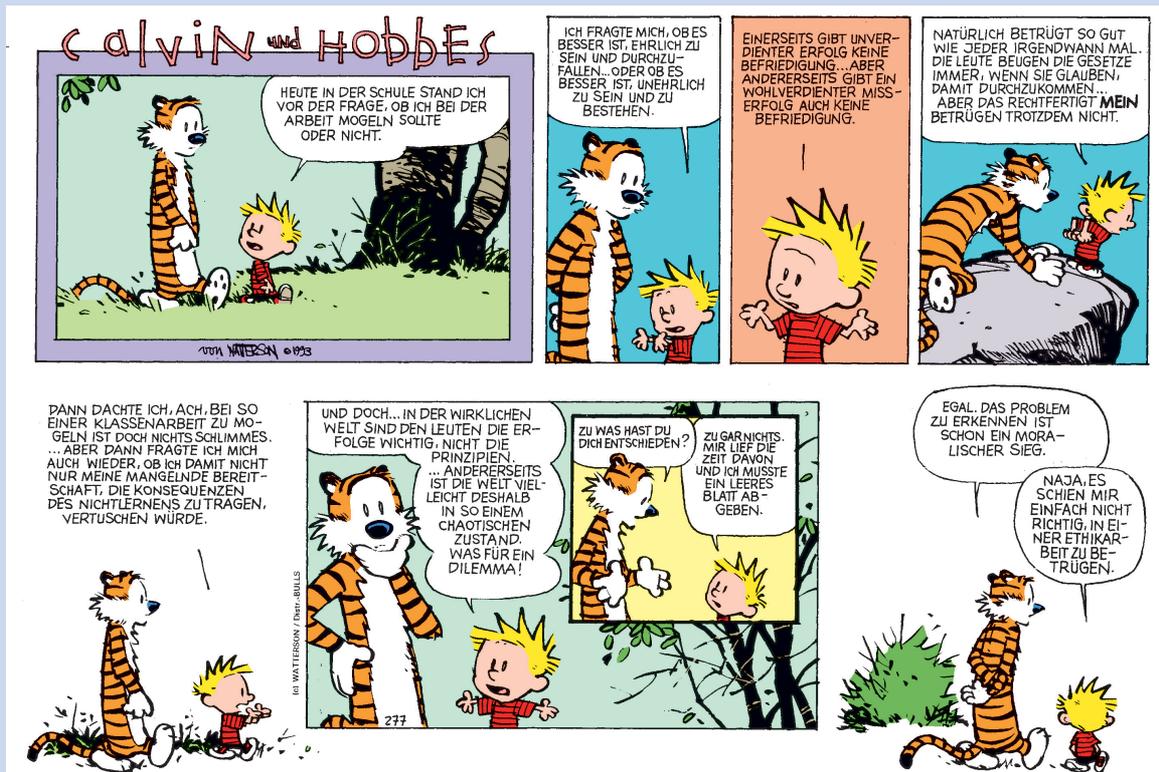
stimme nicht zu \longleftrightarrow stimme zu

Das Gegenteil von „gut“ ist „gut gemeint“

stimme nicht zu \longleftrightarrow stimme zu

Bei wichtigen Entscheidungen sollte man sich auf sein Bauchgefühl verlassen

stimme nicht zu \longleftrightarrow stimme zu



Bill Watterson: Calvin und Hobbes

1 Grundpositionen der Ethik

Gibt es Regeln,
die immer gelten?

Was macht einen
tugendhaften
Menschen aus?

Sind Gefühle
der Motor moralischer
Handlungen?

Ist alles,
was nützlich ist,
auch gut?

Welche Verantwortung
haben wir gegenüber
zukünftigen Generationen?

Die Grundidee der Kantischen Ethik

M1 Wegweiser zum richtigen Handeln



M2 Kants Moralphilosophie als Paradigma einer deontologischen Ethik



Immanuel Kant
(1724–1804)
deutscher Philosoph

Steckbriefe



22009-001

Immanuel Kants Beitrag zur Begründung eines Ethikmodells – er selbst spricht in der Terminologie der Philosophie des 18. Jahrhunderts von einer „Metaphysik der Sitten“ – wird in der Philosophie unter dem [...] programmatischen Titel einer „deontologischen (oder deontischen) Pflichtenethik“ vorgestellt. Was aber ist mit diesem Begriff gemeint? Die Adjektive „deontologisch“ und „deontisch“ sind aus dem Griechischen abgeleitet und bezeichnen, im Rückgriff auf eine unpersönlich gebrauchte Verbform (griech.: *dei*; deutsch: „man muss“, „man soll“, „es ist nötig“), etwas „Verpflichtendes“ oder „Gesolltes“. Das Substantiv „*to deon*“ steht also für eine praktische Pflicht, sei es eine moralische, sei es eine rechtliche Pflicht, und somit für das Erfordernis, etwas im eigenen Handeln zu tun oder auch zu unterlassen. [...]

Mit dem Begriff einer deontologischen oder

auch deontischen Pflichtenethik bei Kant soll also angezeigt werden, dass dieser das ethische Kriterium für das moralisch Richtige (bei Kant „Moralität“ oder „Sittlichkeit“ genannt) im Zusammenhang von besonderen moralischen Pflichten bestimmt. Dabei sucht er nach einem ethischen Prinzip, das rational allgemein begründbar ist und uns einen universell anwendbaren Maßstab für die Beurteilung von moralischer Richtigkeit an die Hand gibt, also nach einem Prinzip, das selbst allgemein einsichtig ist und eine unbedingte Aufforderung enthält. Dieses rationale Prinzip sucht und findet Kant in dem Vermögen, das er die praktische Vernunft nennt, die in uns allen wirkt: Sie erkennt nicht nur das moralisch Gebotene, sondern gibt uns diese Einsicht auch in Form eines „Gesetzes“ für unser moralisches Handeln.

Matthias Lutz-Bachmann: *Ethik*

M3 Ein von empirischen Gegebenheiten unabhängiger Begründungsansatz

Kant glaubt, dass moralische Forderungen strenge Allgemeingültigkeit haben. Sie gelten nicht nur zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Kulturen. Ja, sie gelten nicht einmal nur für Menschen, sondern schlechthin für alle Wesen, die Vernunft besitzen. Damit wendet Kant sich gegen einen philosophischen Trend, der zu seiner Zeit vor allem im englischsprachigen Raum vor-

herrscht: Autoren wie Thomas Hobbes (1588–1679) und David Hume (1711–1776) hatten Moral auf ein spezifisch menschliches Bedürfnis nach Sicherheit und Kooperation, sowie (besonders in Humes Falle) auf angeborene menschliche Gefühle wie die Empathie zurückgeführt. Kant ist nun der Meinung, dass so eine Ethik keine allgemeingültigen Forderungen begründen kann.

Thomas Hobbes
(1588–1679)
englischer Philosoph,
Staatsrechtler und
Mathematiker

David Hume
(1711–1776)
schottischer Philo-
soph, Ökonom und
Historiker

Wenn es Wesen gibt, die unser Bedürfnis nach Kooperation und unsere Empathie nicht teilen, dann würde eine solche Ethik nichts von ihnen verlangen. Kant besteht aber auf Allgemeingültigkeit und lehnt solche Begründungen daher ab. Daraus ergibt sich aber eine Aufgabe. Wenn ethische Grundsätze nicht von kontingenten Merkmalen der menschlichen Natur abhängen, dann muss ihre Begründung möglich sein, ohne sich auf Information über solche Merkmale zu berufen.

Mehr noch: Kant glaubt generell, dass man Aussagen, die strenge Allgemeingültigkeit haben, nur a priori beweisen kann – was soviel heißt wie: ohne empirische Information, durch bloßes Nachdenken. Kant nennt jede Disziplin, die (anders als etwa die Logik) nicht rein formal ist und dennoch in diesem Sinne a priori verfährt, eine „Metaphysik“. Auch die Ethik muss folglich eine Metaphysik sein: eben eine „Metaphysik der Sitten“.

Tim Henning: Kants Ethik

kontingent
zufällig

M4 Das moralische Gesetz in mir

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sicht-

baren Welten) ich mich nicht, wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *tierischen Geschöpfes*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer *Intelligenz*, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen lässt.

Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft (1788)

Verständnishilfe



22009-002

Aufgaben

- 1 Prüfen Sie anhand von Beispielen, ob es einen allgemeinverbindlichen Wegweiser zum richtigen Handeln geben kann. > M1
- 2 Geben Sie in eigenen Worten wieder, was mit dem Begriff einer „deontologischen Ethik“ gemeint ist und warum Kants Ansatz diesem Ethik-Modell zugeordnet wird. > M2
- 3 Erklären Sie Kants Versuch einer Begründung von Moral. > M3
- 4 Arbeiten Sie heraus, wie uns nach Kant der bestirnte Himmel und das moralische Gesetz dabei helfen, unseren Platz im Universum zu verstehen. > M4
- 5 Vergleichen Sie Ihre Überlegungen aus Aufgabe 1 mit der kantischen Vorstellung eines universellen, mittels der Vernunft einsehbaren unbedingten Moralprinzips. > M1–M4

Hilfestellung A4



22009-003

Der gute Wille

Methodenkompetenz: Philosophische Texte mit der PLATO-Methode besser verstehen

Philosophische Texte sind oft komplex und nicht einfach zu verstehen. Hier kann eine gute Texterschließungsmethode hilfreich sein, z. B. die PLATO-Methode. Sie gibt einen Weg vor, wie man sich auch schwierige Texte erschließen und gut mit ihnen arbeiten kann. Die Arbeit mit dieser Methode fördert die Fähigkeit, Argumentationen nachzuvollziehen und zu beurteilen und ein eigenes Urteil über einen Text oder ein Problem zu formulieren. Damit ist die Methode nicht nur hilfreich für Klausuren und Abiturprüfungen, sondern in vielen Bereichen, in denen man komplexe Sachverhalte zu verstehen und zu beurteilen versucht und eine überzeugende eigene Position finden will.

Der unverzichtbare erste Schritt ist die gründliche Lektüre des Textes. Dann folgen die fünf PLATO-Schritte:

P

Problem, Thema, Frage des Textes benennen.

L

Lösungsvorschlag, Position, Antwort des Textes erfassen und mit eigenen Worten formulieren.

A

Argumentation des Textes darlegen, indem man folgende Fragen beantwortet:

- Wie geht der Verfasser / die Verfasserin vor?
- Von welchen Voraussetzungen geht der Text aus?
- Welche Gründe werden genannt?
- Welche Schlussfolgerungen werden gezogen?
- Welche Beispiele und Belege werden angeführt?

T

Tragfähigkeit der Argumente prüfen, indem man folgende Fragen beantwortet:

- Überzeugen die Gründe?
- Stimmen die Definitionen?
- Sind die Begriffe angemessen?
- Wird Wichtiges außer Acht gelassen?

O

Orientierung finden und ein abschließendes Urteil über den Text formulieren, indem man folgende Fragen beantwortet:

- Passt die Perspektive in meine Lebenswelt?
- Erweitert der Text meinen Horizont?
- Passt der Text in die heutige Zeit?

M1 Gut ist allein der gute Wille

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist.

Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Mut und hiedurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluss derselben
 10 aufs Gemüt und hiemit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache [...].

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet keinen innern unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt,
 15 einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom innern Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte
 20 Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend
 25 einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in
 30 unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber, um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Wert zu bestimmen.

Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)

Immanuel Kant
 (1724–1804)
 deutscher Philosoph

Aufgaben

- 1 Sammeln Sie in Kleingruppen Formulierungshilfen und Satzanfänge zu jedem Schritt der PLATO-Methode. Wählen Sie die geeignetsten aus und erstellen Sie sich eine Arbeitshilfe in Form einer Tabelle, die genügend Platz für Ergänzungen enthält.
- 2 Wenden Sie die PLATO-Methode in Partnerarbeit auf M1 an:
 - a) Lesen Sie den Text zunächst allein gründlich und formulieren Sie für sich selbst in einem Satz oder einer Frage, was das Problem oder Thema des Textes ist.
 - b) Zeichnen Sie eine an der Methodenbeschreibung orientierte Tabelle auf ein großes Papier und lassen Sie für jeden der fünf Arbeitsschritte genug Platz.
 - c) Gehen Sie gemeinsam die fünf Schritte durch und füllen Sie so die Tabelle aus. Nutzen und ergänzen Sie dabei Ihre Arbeitshilfe aus Aufgabe 1 mit den Formulierungshilfen und Satzanfängen.
 - d) Vergleichen und diskutieren Sie Ihre Ergebnisse.
- 3 Reflektieren Sie gemeinsam, wobei Ihnen die PLATO-Methode geholfen hat, was ungewohnt oder schwierig war und was Ihnen bei dieser Art der Texterschließung noch helfen könnte.

Neigung und Pflicht

M1 Warum helfen wir?



M2 Handeln aus Pflicht

Verständnishilfe



22009-004

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens [...] zu entwickeln, wollen wir den Begriff der *Pflicht* vor uns nehmen [...].

5 Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen sein mögen, da sie die-
10 ser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen beiseite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben wer-
15 den. Denn da lässt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt
20 noch überdem *unmittelbare Neigung* zu ihr hat.

Z.B. es ist allerdings pflichtmäßig, dass der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so
25 dass ein Kind ebenso gut bei ihm kauft als jeder andere. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforder-
30 te es; dass er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorzug zu geben, lässt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus
35 Pflicht noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen. [...] Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, dass sie auch ohne einen andern
40

Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigen-
nutzes ein inneres Vergnügen daran finden, Freu-
de um sich zu verbreiten, und die sich an der
Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, er-
götzen können. Aber ich behaupte, dass in sol-
chem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmä-
ßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch
keinen wahren sittlichen Wert habe [...]; denn
der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich
solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern
aus Pflicht zu tun. Gesetzt also, das Gemüt [...]
jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen
Gram umwölkt, der alle Teilnahme an anderer
Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermö-
gen, andern Notleidenden wohlzutun, aber
fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner
eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine
Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch
aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus
und täte die Handlung ohne alle Neigung, ledig-
lich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren ech-
ten moralischen Wert. [...]

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen [im
Neuen Testament] zu verstehen, darin geboten
wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, zu
lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht ge-
boten werden, aber Wohltun aus Pflicht, selbst,
wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar
natürliche und unbezwingliche Abneigung wider-
steht, ist *praktische* [...] Liebe, die im Willen
liegt und nicht im Hange der Empfindung [...];
jene aber allein kann geboten werden. [...]
Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne,
erkenne ich mit Achtung, welche bloß das
Bewusstsein der *Unterordnung* meines Willens
unter einem Gesetze ohne Vermittlung anderer
Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmit-
telbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz
und das Bewusstsein derselben heißt *Achtung*
[...]. *Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung*
aus Achtung fürs Gesetz.

Immanuel Kant:
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)

Maxime
individuelle
Handlungsregel

Immanuel Kant
(1724–1804)
deutscher Philosoph

M3 Gewissenskrupel

Mit seinem Gedicht „Gewissenskrupel“ übt Friedrich Schiller scharfe Kritik an Kants Vorstellungen darüber, was eine wahrhaft moralische Handlung ausmacht.

„*Gern dien' ich den Freunden, doch ich tu es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat! Du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.*“

Friedrich Schiller: *Xenien von Goethe und Schiller*, Nr.388/389

Friedrich Schiller
(1759–1805)
deutscher Dichter,
Philosoph, Historiker
und Arzt

Aufgaben

- 1 Beschreiben Sie das Bild und sammeln Sie in einem Brainstorming mögliche Antworten auf die Frage: Warum helfen wir? > M1
- 2 Arbeiten Sie aus dem Text heraus, wie Kant den Unterschied zwischen „pflichtmäßig“ und „aus Pflicht“ für seine Moralphilosophie begründet. > M2
- 3 Beurteilen Sie Kants Begriff „aus Pflicht“. > M2
- 4 Erläutern Sie, wie Schiller Kants Begriff der Pflicht deutet. > M3
- 5 Überprüfen Sie, ob Schillers Interpretation Kants Argumentation entspricht. > M2–M3

Der kategorische Imperativ

M1 Das moralische Gesetz

Verständnishilfe



22009-005

Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muss, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgendeines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgendein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient [...].

Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefasst zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann [...].

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern

es für einen Willen notwendig ist, heißt Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt IMPERATIV. [...]

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. [...] Der hypothetische Imperativ sagt [...] nur, dass die Handlung zu irgendeiner möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. [...] Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung für sich, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv notwendig vorstellte. [...] Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts anderes als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ als notwendig vorstellt. Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.

Immanuel Kant:
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)

Immanuel Kant
(1724–1804)
deutscher Philosoph

M2 Klarstellungen zum kategorischen Imperativ

Inga: Ich habe noch nicht verstanden, was ich eigentlich tun soll, wenn ich mich nach dem kategorischen Imperativ richten will.

Kant: Du sollst dir zunächst Klarheit über deine Maxime verschaffen, nach der du in einer gegebenen Situation handeln willst. Dann sollst du ein Gedankenexperiment durchführen, in dem du diese Maxime verallgemeinerst, und zwar so, dass du daraus ein allgemeines Gesetz machst.

Und schließlich sollst du überprüfen, ob du dieses allgemeine Gesetz wollen kannst. Wenn du wollen kannst, dass die Maxime deines Handelns ein allgemeines Gesetz werde, dann ist dein Handeln moralisch, andernfalls nicht. [...]

Sarah: Wenn ich das richtig verstehe, ist der kategorische Imperativ so etwas wie die Goldene Regel. Ich soll überlegen, was wäre, wenn alle so handeln, wie es meine Absicht ist. Und wenn ich

die Folgen davon nicht verantworten kann, soll
20 ich es nicht tun.

Kant: Nein, da hast du mich gründlich missver-
standen. Eben das ist nicht gemeint. [...] Ob eine
Maxime moralisch ist, hängt nicht davon ab, ob
die Folgen für den Handelnden oder für die All-
25 gemeinheit wünschenswert sind, sondern da-
von, ob ich sie als vernünftiges Wesen wollen
kann, das heißt, ob ich die Maxime verallgemei-
nern kann, ohne dass sich ein Widerspruch ergibt.

Sarah: Was heißt denn nun der Ausdruck „wollen
30 können“ in Ihrem kategorischen Imperativ ge-
nau? Wann kann ich aus Ihrer Sicht etwas wollen
und wann nicht?

Kant: Kriterium dafür, ob ich etwas wollen kann
oder nicht, ist die Vernunft. Mein Anliegen ist es

ja, [...] die Ethik auf die reine Vernunft zu grün- 35
den. Was sich widerspricht, kann nicht vernünftig
sein. Also müssen wir überlegen, ob sich die Ver-
allgemeinerung der Maxime widerspruchslos
durchführen lässt oder ob sich dabei ein Wider-
spruch ergibt. [...]

Andreas: Wenn ich das richtig verstehe, werden
also durch den kategorischen Imperativ keine
bestimmten Inhalte für mein Handeln festgelegt.

Kant: Richtig, es handelt sich vielmehr um eine 45
Formel, mit deren Hilfe jeder Einzelne überprüfen
kann, ob die Maxime, nach der er in einer jewei-
ligen Situation handeln möchte, dem Anspruch
der Moralität genügt oder nicht. Wenn ihr wollt,
könnt ihr diese Ethik auch formale Ethik nennen.

Jörg Peters / Bernd Rolf: Kant & Co. im Interview

M3 Zwei Formen des Widerspruchs

Es gibt, so Kant, zwei Dinge, die wir auch dann
prüfen können, wenn uns die direkte Einsicht in
die Vernünftigkeit des eigenen Willens fehlt:

Erstens, so Kant, können wir fragen, ob der Ge-
5 danke, dass eine Maxime ein allgemeines Gesetz
sei, überhaupt Sinn ergibt. Tatsächlich ist es näm-
lich oft gar nicht denkbar, dass alle Vernunftwe-
sen nach unserer Maxime handeln könnten.
Wenn dem so ist, dann können wir die Maxime
10 auch nicht deswegen gewählt haben, weil wir sie
als allgemeine Gesetze bejahen.

Zweitens ist es bei manchen Maximen, so Kant,

zwar denkbar, dass alle Vernunftwesen so han-
deln. Es lässt sich aber zugleich zeigen, dass un-
ser Wollen dieser Möglichkeit widersprechen 15
muss. Wir können nicht wollen, dass diese Maxi-
men Gesetze sind – jedenfalls nicht konsistenter
Weise, ohne dass unser Wille mit sich selbst in
Widerspruch gerät. [...]

Kant-Forscher unterscheiden diese beiden Fälle 20
als den Fall des Widerspruchs im Denken (erster
Fall) und den Fall des Widerspruchs im Wollen
(zweiter Fall).

Tim Henning: Kants Ethik

Aufgaben

- 1 Erklären Sie den Unterschied zwischen hypothetischen Imperativen und kategorischem Imperativ. > M1
- 2 Kant unterscheidet zwischen der Form eines Gesetzes („allgemeine Gesetzmäßigkeit“) und seinem Inhalt („irgendein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz“). Erläutern Sie diese Unterscheidung an Beispielen. > M1/M2
- 3 Geben Sie in eigenen Worten wieder, inwiefern das gesuchte moralische Gesetz nach Kant allein durch die Form der Gesetzmäßigkeit bestimmt sein kann. > M1/M2
- 4 Vergleichen Sie den kategorischen Imperativ mit der Goldenen Regel und gehen Sie dabei insbesondere auf die Unterschiede der beiden Handlungsregeln ein. > M2
- 5 Erklären Sie, warum man Kants Ethik auch als „formale Ethik“ bezeichnen kann und benennen Sie Vorteile und mögliche Probleme eines solchen rein formalen Ansatzes. > M2
- 6 Arbeiten Sie die beiden Formen des Widerspruchs heraus, die Kant unterscheidet, und finden Sie für beide jeweils ein Beispiel. > M3

Handlungsmaximen auf dem Prüfstand

M1 Handlungsmaximen

„Wenn mein Leben mehr Übel als Annehmlichkeiten erwarten lässt, kürze ich es ab.“

„Wenn es mir Vorteile verschafft, gebe ich ein Versprechen auch dann, wenn ich weiß, dass ich es nicht einhalten kann.“

„Wenn es bequemer ist, vernachlässige ich die Ausbildung meiner Talente.“

„Wenn andere Hilfe brauchen, ich aber nicht helfen will, verweigere ich ihnen meine Hilfe.“

Immanuel Kant
(1724–1804)
deutscher Philosoph

basierend auf Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785)

M2 Der Dreischritt der Prüfung von Maximen

(1) Eine freiwillige Handlung folgt stets einer Maxime oder Regel, die als solche formulierbar ist.
(2) Man trifft dann und nur dann eine Entscheidung oder Beurteilung vom moralischen Standpunkt aus, wenn man bereit ist bzw. bereit wäre, seine Maxime zu verallgemeinern, d.h. wenn man wünscht bzw. wünschte, dass jeder dieser Maxime folgt, der sich in einer ähnlichen Situation befindet, und zwar auch für den Fall, dass man

selber der von der Handlung Betroffene ist. (3) Eine Handlung ist dann und nur dann moralisch richtig oder pflichtgemäß, wenn man ohne Widerspruch wollen kann, dass die betreffende Maxime oder Regel unter ähnlichen Umständen von jedem befolgt wird; und eine Handlung ist dann und nur dann moralisch unrichtig, wenn man das nicht ohne Widerspruch wollen kann.

William K. Frankena: *Analytische Ethik* (1963)

William K. Frankena
(1908–1994)
US-amerikanischer
Philosoph

M3 Der Moraltest

Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, dass ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal gedacht werden kann [...]. Bei anderen ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, dass ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil sich ein solcher Wille selbst widersprechen würde.

Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, dass er sich selbst fragen

kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, dass eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturge-

setz stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

Ein anderer sieht sich durch Not gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, dass er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, dass ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat [...] soviel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Not zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. [...] Jetzt ist die Frage: [...] wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, dass sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, dass jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, dass ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde.

Ein Dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst einiger Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen und

zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Anlagen zu bemühen. Noch fragt er aber: ob [...] seine Maxime [...] auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme. Da sieht er nun, dass [...] [er] unmöglich WOLLEN [kann], dass dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein Vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, dass andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was geht's mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, als der Himmel will, [...] ich werde ihm nichts entziehen [...]; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen [...]. Aber [es ist] [...] doch unmöglich, zu WOLLEN, dass ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnahme bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

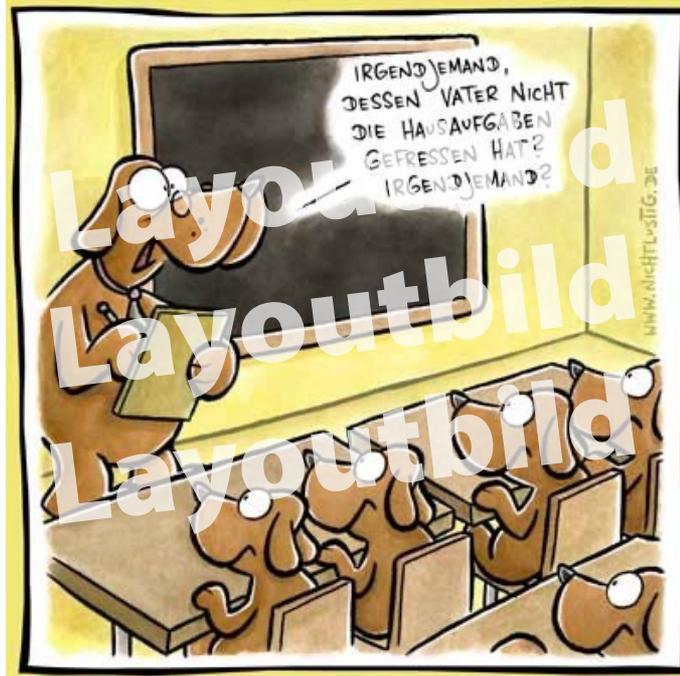
*Immanuel Kant:
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)*

Aufgaben

- 1 Nehmen Sie Stellung zu den einzelnen Maximen. Halten Sie diese für moralisch vertretbar? > M1
- 2 Erklären Sie den Dreischritt zur Prüfung von Maximen nach Kant. > M2
- 3 Erläutern Sie Kants Beispiele mittels seines „Kanons der moralischen Beurteilung“ (Z. 3). > M3
- 4 a) Vergleichen Sie Ihre Antworten aus Aufgabe 1 mit den jeweiligen Positionierungen Kants. > M1/M3
b) Man hat Kant vorgeworfen, er halte zu rigoros an seinem ethischen Prinzip fest. Nehmen Sie auf der Grundlage Ihrer Ergebnisse aus Aufgabe 4a dazu Stellung. > M1/M3

Das Problem der Notlüge

M1 Notlüge?



www.nichtlustig.de

M2 Die Pflicht zur Wahrhaftigkeit

Verständnishilfe



22009-006

Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem andern daraus auch noch so großer Nachteil erwachsen; und, ob ich zwar dem, welcher mich ungerechterweise zur Aussage nötigt, nicht Unrecht tue, wenn ich sie verfälsche, so tue ich doch durch eine solche Verfälschung, die darum auch (obzwar nicht im Sinn des Juristen) Lüge genannt werden kann, im wesentlichsten Stücke der Pflicht *überhaupt* Unrecht: d. i. ich mache, so viel an mir ist, dass Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.

Die Lüge also, bloß als vorsätzlich unwahre Deklaration gegen einen andern Menschen definiert, bedarf nicht des Zusatzes, dass sie einem anderen schaden müsse; wie die Juristen es zu ihrer Definition verlangen [...]. Denn sie schadet jederzeit einem anderen, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.

Diese gutmütige Lüge kann aber auch durch einen *Zufall* (casus) strafbar werden, nach bürgerlichen Gesetzen [...]. Hast du nämlich einen eben itzt mit Mordsucht Umgehenden *durch eine Lüge* an der Tat verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist du aber strenge bei der

Wahrheit geblieben, so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergese-
 35 hene Folge mag sein, welche sie wolle. Es ist doch möglich, dass, nachdem du dem Mörder, auf die Frage, ob der von ihm Angefeindete zu Hause sei, ehrlicherweise mit Ja geantwortet hast, dieser doch unbemerkt ausgegangen ist, und so dem
 40 Mörder nicht in den Wurf gekommen, die Tat also nicht geschehen wäre; hast du aber gelogen, und gesagt, er sei nicht zu Hause, und er ist auch wirklich (obzwar dir unbewusst) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete
 45 und seine Tat an ihm verübte: so kannst du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden. Denn hättest du die Wahrheit, so gut du sie wusstest, gesagt: so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im

Hause von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen, 50
 und die Tat verhindert worden. Wer also lügt, so gutmütig er dabei auch gesinnt sein mag, muss die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen: so unvorhergesehen sie auch immer sein mögen; 55
 weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist, die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muss, deren Gesetz, wenn man ihr auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird. 60
 Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrllich) zu sein.

Immanuel Kant: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797)

60 **Konvenienzen**
 als angemessen oder schicklich angesehene Regeln oder Verhaltensweisen

Immanuel Kant
 (1724–1804)
 deutscher Philosoph

M3 Ein Recht auf Wahrheit?

Der moralische Grundsatz [...], dass es Pflicht ist, die Wahrheit zu sagen, würde, absolut und für sich verstanden, jedes menschliche Zusammenleben unmöglich machen. Wir finden den Beweis
 5 dafür in den ganz unmittelbaren Konsequenzen, die ein deutscher Philosoph aus diesem Prinzip abgeleitet hat, der so weit geht zu behaupten, dass selbst Mördern gegenüber, die uns fragen würden, ob ein Freund von uns in unserem Hause
 10 Zuflucht gesucht hat, die Lüge ein Verbrechen wäre. [...] Dieses Prinzip ist, für sich genommen, unanwendbar. Es würde die Gesellschaft zerstören. Verwirft man es aber, geht die Gesellschaft nicht

minder zugrunde, denn alle Grundlage der Moral 15
 würde damit hinfällig werden. Man muss also das Mittel, es anzuwenden, suchen und zu diesem Zweck [...] das Prinzip definieren.
 Die Wahrheit zu sagen, ist eine Pflicht. Was ist eine Pflicht? Die Idee der Pflicht ist von der des
 20 Rechts nicht zu trennen. [...] Wo es keine Rechte gibt, gibt es auch keine Pflichten.
 Die Wahrheit zu sagen, ist eine Pflicht also nur denjenigen gegenüber, die ein Recht auf Wahrheit haben. Nun aber hat kein Mensch ein Recht
 25 auf die Wahrheit, die einem anderen schadet.

Benjamin Constant: Über politische Reaktion (1797)

Benjamin Constant
 (1767–1830)
 frankophoner Schriftsteller, Politiker und Staatstheoretiker

Aufgaben

- 1 Analysieren Sie den Cartoon hinsichtlich der Frage, ob hier von einer Notlüge gesprochen werden kann. > M1
- 2 Diskutieren Sie anhand von Beispielen, ob eine Lüge in manchen Fällen gerechtfertigt oder sogar moralisch geboten sein könnte. > M1
- 3 Rekonstruieren Sie Kants Argument für ein absolutes Lügenverbot. > M2
- 4 Arbeiten Sie heraus, warum Constant ein absolutes Lügenverbot für problematisch erachtet. > M3
- 5 Nehmen Sie Stellung zu den Positionen Constants und Kants. Welche Auffassung finden Sie überzeugender? > M2/M3

Der Mensch als Selbstzweck

M1 Menschen als Mittel für fremde Zwecke?



M2 Die Menschheits-Zweck-Formel

Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck [...]. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel. [...]

Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ, denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Wesen und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes liegen.

Nun sage ich: Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten

Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. [...]

Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet [...].

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. [...]

Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.*

Immanuel Kant:
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)

Verständnishilfe



22009-007

Immanuel Kant
(1724–1804)
deutscher Philosoph

M3 Preis und Würde

Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, [...] das hat eine Würde. [...]

5 Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, [ist] dasjenige, was allein Würde hat. [...] Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres
10 als der Anteil, den sie dem vernünftigen Wesen an der *allgemeinen Gesetzgebung* verschafft [...]. Die Vernunft bezieht [...] jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden ande-

ren Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst und dies zwar nicht um irgendeines
15 andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt. [...] Die Gesetzgebung selbst aber,
20 die allen Wert bestimmt, muss eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert, haben [...]. *Autonomie* ist also der Grund der Würde [...] jeder vernünftigen Natur.

Immanuel Kant:
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)

M4 Kants Echo

Die Unantastbarkeit der Menschenwürde hat die deutsche Öffentlichkeit im Jahre 2006 beschäftigt, als das Bundesverfassungsgericht das vom Bundestag verabschiedete „Luftsicherheitsgesetz“ als verfassungswidrig zurückwies.

Das Parlament hatte damals das Szenario von „9/11“, also den terroristischen Angriff auf die Zwillingtürme des World Trade Centers, vor Augen; es wollte die Streitkräfte ermächtigen, in
10 einer solchen Situation die in lebende Bomben verwandelten Passagierflugzeuge abzuschießen, um eine unbestimmt große Anzahl von gefährdeten Personen am Boden zu schützen. Aber nach Auffassung des Gerichts wäre die Tötung
15 solcher Passagiere durch staatliche Organe verfassungswidrig. Die Pflicht des Staates, das Le-

ben der potentiellen Opfer eines Terroranschlags zu schützen, muss hinter der Pflicht zur Achtung der Menschenwürde der Passagiere zurücktreten: „indem über ihr Leben von Staats
20 wegen einseitig verfügt wird, wird den [...] Flugzeuginsassen der Wert abgesprochen, der dem Menschen um seiner selbst willen zukommt.“ In diesen Worten des Gerichts ist das Echo von Kants Kategorischem Imperativ unüberhörbar.
25 Die Achtung vor der Menschenwürde jeder Person verbietet es dem Staat, über irgendein Individuum bloß als Mittel für einen anderen Zweck zu verfügen, sei es auch um der Rettung des Lebens vieler anderer Personen willen.

Jürgen Habermas: *Das utopische Gefälle*

Jürgen Habermas
(*1929)
deutscher Philosoph
und Soziologe

Aufgaben

- 1 Beschreiben Sie das Bild und erklären Sie, inwiefern es problematisch ist, andere Menschen als Mittel zu gebrauchen. > M1
- 2 Erläutern Sie die Begriffe Zweck und Mittel an alltäglichen Beispielen. > M1
- 3 Erklären Sie Kants Unterscheidung zwischen materialen Zwecken und Zwecken an sich selbst. In welchem Zusammenhang stehen diese jeweils mit dem kategorischen Imperativ? > M2
- 4 Analysieren Sie Kants Begriff der Menschenwürde. > M3
- 5 Erstellen Sie eine Mindmap, die den Zusammenhang zwischen Mittel zum Zweck, Zweck an sich selbst, Sache, Person, Preis, Würde und Autonomie visualisiert. > M2/M3
- 6 Erörtern Sie Habermas' These, in der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zum Luftsicherheitsgesetz sei „das Echo von Kants Kategorischem Imperativ unüberhörbar“ (Z. 24f.). > M4

Hilfestellung A3



22009-008

Anwendung des kategorischen Imperativs

Immanuel Kant
(1724–1804)
deutscher Philosoph

M1 Unterschiedliche Formulierungen des kategorischen Imperativs

Kant verwendet in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ unterschiedliche Formulierungen für den Kategorischen Imperativ. Folgende Formulierungen haben Sie bereits kennengelernt (S. 16 und S. 22):

„[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“

„Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“

Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)“

M2 Aus Pflichtbewusstsein das absolut Böse tun

Adolf Eichmann (1906–1962), ehemaliger SS-Obersturmbannführer, war im Nationalsozialismus Hauptorganisator der Judentransporte in die Vernichtungslager. 1961 in Israel vor Gericht gestellt und angeklagt, führte er zu seiner Verteidigung aus:

Zur Norm habe ich die kantische Forderung erhoben, und zwar schon sehr lange. Nach dieser Forderung habe ich mein Leben ausgerichtet, und ich habe hier auch nicht Halt gemacht in meinen Apostrophierungen vor meinen eigenen Söhnen, wenn ich die Erkenntnis hatte, dass sie sich gehen ließen. [...] Ich war nichts anderes als ein getreuer, ordentlicher, korrekter, fleißiger – und nur von idealen Regungen für mein Vaterland, dem anzugehören ich die Ehre hatte, be- seelter – Angehöriger der SS und des Reichsicherheitshauptamtes. Ein innerer Schweinehund und ein Verräter war ich nie. Trotz gewis-

senhafter Selbstprüfung muss ich für mich feststellen, dass ich weder ein Mörder noch ein Massenmörder war. [...] Meine subjektive Einstellung zu den Dingen des Geschehens war mein Glaube an die Notwendigkeit eines totalen Krieges, weil ich an die steten Verkündigungen der Führung des damaligen Deutschen Reiches – Sieg in diesem totalen Krieg oder Untergang des deutschen Volkes – stets in zunehmendem Maße glauben musste. Aus dieser Einstellung heraus tat ich reinen Gewissens und gläubigen Herzens meine mir befohlene Pflicht.

Jochen von Lang: Das Eichmann-Protokoll

M3 Die Banalität des Bösen

Hannah Arendt, die als Jüdin vor dem Nationalsozialismus in die USA emigrieren musste, verfolgte als Berichterstatlerin einer New Yorker Zeitung den Eichmann-Prozess.

Natürlich ist es Kant nie in den Sinn gekommen, das Prinzip des Handelns einfach mit dem Prinzip des jeweiligen Gesetzgebers eines Landes oder den in ihm jeweils geltenden Gesetzen zu identifizieren, da für ihn ja jeder Bürger im Augenblick seines Handelns selbst Gesetzgeber wird durch den Gebrauch seiner „praktischen Vernunft“. Dennoch entspricht Eichmanns unbewusste Einstellung dem, was er selbst den „kategorischen Imperativ für den Hausgebrauch des kleinen Mannes“ nannte. In diesem „Hausgebrauch“

bleibt von Kants Geist nur noch die moralische Forderung übrig, nicht nur dem Buchstaben des Gesetzes zu gehorchen und sich so in den Grenzen der Legalität zu halten, sondern den eigenen Willen mit dem Geist des Gesetzes zu identifizieren – mit der Quelle, der das Gesetz entsprang. In Kants Philosophie war diese Quelle die praktische Vernunft; im Hausgebrauch, den Eichmann von ihr machte, war diese Quelle identisch geworden mit dem Willen des Führers.

Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem (1963)



Hannah Arendt
(1906–1975)
deutsch-amerikanische politische Theoretikerin und Philosophin

M4 Arbeitsverweigerung aus Gewissensgründen

Auf Kants Ethik bezogen sich unter anderem auch mehrere Ärzte im sogenannten „Neusser Ärztefall 1987“. Zentral war dabei die sogenannte Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs, der zufolge Menschen niemals nur als Mittel für fremde Zwecke benutzt werden dürfen.

Einem Ärzteteam, in der klinischen Humanpharmakologie eines Neusser Pharmakonzerns beschäftigt, wurde fristgerecht gekündigt, weil die Betroffenen sich weigerten, an der Erforschung einer neuen Substanz zu arbeiten. Sie sollten ein Medikament für Krebskranke entwickeln, welches das Erbrechen nach bestimmten Chemo- und Strahlentherapien verhindert. Die Ärzte verweigerten die Arbeit an der Substanz, als sie erfuhren, dass die Firma als relevanten Absatzmarkt den militärischen Bereich, die NATO, ins Auge gefasst hatte: Das Medikament sollte dazu dienen, im Falle eines Nuklearkrieges bei bereits tödlich verstrahlten Soldaten das Erbrechen zu verhindern. Sie sollten bis zu ihrem unvermeidlichen Tod noch weiterkämpfen können. Die Ärzte sahen unter diesen Bedingungen eine Mitarbeit an der Erforschung dieser Substanz als unvereinbar mit ihren ärztlichen Pflichten und ihrem Gewissen an. Sie sahen eine Missachtung der Menschenwürde der betroffenen Soldaten, weil das „Medikament“ nur dazu diene, die Funktionsfähigkeit der Soldaten noch für einige Zeit zu gewährleisten. Dadurch würden die Soldaten auf die Funktion eines bloßen Mittels reduziert;

der Mensch wird damit nicht mehr als Person, sondern nur noch als Sache angesehen.

Damit stützten sich die Ärzte auf Kant, der die Degradierung des Menschen zum bloßen Mittel, zur Sache, als Verstoß gegen Menschenwürde und Sittengesetz verurteilt hat: Der „kategorische Imperativ“ gebietet, den Menschen „niemals bloß als Mittel“ zu gebrauchen; der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert nach Kant als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen“.

Das Gericht, das die Klage zunächst abwies, argumentierte im Sinne des Pharmakonzerns utilitaristisch: gesellschaftliche Interessen gehen vor subjektiven Gewissensentscheidungen; wenn noch mehr Ärzte die Arbeit in Zukunft verweigern würden, würde dies zu erheblichen Schwierigkeiten in der Forschungsabteilung führen. Außerdem sei der im Rahmen des Arbeitsvertrags liegende Forschungsbeitrag wertneutral und von den Ärzten werde keine Identifikation verlangt. Erst in letzter Instanz wurde der Klage der Ärzte stattgegeben.

*nach Matthias Gatzemeier:
Arbeitsverweigerung aus Gewissensgründen*

utilitaristisch:
am Prinzip der
Nutzenmaximierung
orientiert

Aufgaben

- 1 Vergleichen Sie die beiden Formulierungen des kategorischen Imperativs miteinander und überlegen Sie, inwiefern der Umstand, dass hier mehrere Formeln für ein und dasselbe Gesetz gegeben werden, eine Anwendung erleichtert bzw. erschwert. > M1
- 2 Geben Sie wieder, wie Adolf Eichmann den kategorischen Imperativ versteht. > M2
- 3 Erläutern Sie das Zitat, dass „Eichmanns unbewusste Einstellung dem [entspricht], was er selbst den ‚kategorischen Imperativ für den Hausgebrauch des kleinen Mannes‘ nannte“. > M3
- 4 Diskutieren Sie das von Hannah Arendt angesprochene Missverständnis kantischer Ethik. Kann Eichmann sich zu Recht auf Kant berufen? > M2/M3
- 5 Überprüfen Sie die Plausibilität der Begründung, mit der die Ärzte ihre Arbeit verweigerten. > M4
- 6 Erörtern Sie die Frage, inwiefern der kategorische Imperativ sich als allgemeine Handlungsregel eignet. > M1–M4

Freiheit – Autonomie – Moralität

M1 Wer hat das verursacht?



M2 Kausalität aus Freiheit

Nun behaupte ich: dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewusstsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muss also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden. [...] Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst als *Intelligenz* (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur

Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, *einmal*, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind. Als vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muss) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen ebenso zum Grunde liegt, als das Naturgesetz allen Erscheinungen.

Heteronomie
Fremdbestimmtheit

intelligibel
durch bloßes Nachdenken erkennbar

Immanuel Kant
(1724–1804)
deutscher Philosoph

Immanuel Kant:
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)

M3 Die Freiheit sich selbst Gesetze zu geben

Menschen sind nur insoweit Vernunftwesen, als sie nach selbstauferlegten Gesetzen handeln. Sofern sie sich von ihren Triebregungen oder, allgemeiner, ihren Neigungen bestimmen lassen, handeln sie nicht autonom, sondern heteronom als Naturwesen. Autonomie (Selbstgesetzlichkeit) vereinbart damit zwei zunächst unvereinbar erscheinende Charakteristika: erstens, nach Gesetzen, d. h., nicht willkürlich oder nach dem Zufallsprinzip zu handeln, und zweitens, frei zu handeln (Willensfreiheit). Die Freiheit äußert sich

nicht darin, beliebige Handlungen zu wählen, sondern darin, dass man die Gesetzmäßigkeit, aufgrund derer man handelt, frei bestimmt. Damit wird die Analogie zwischen Handlungsregeln und Naturgesetzen plausibel, die in einer alternativen Formulierung des Kategorischen Imperativs von Kant auch ausdrücklich angesprochen wird: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“

*Julian Nida-Rümelin / Christine Bratu:
Praktische Philosophie*

M4 Moralität als Autonomie

Mit der Begründung des Handelns aus der Autonomie erhalten die Rationalität und Verantwortlichkeit der Praxis eine neue Schärfe und Radikalität. Nicht wer in letzter Instanz von der Macht der Triebe und Leidenschaften, der Gefühle von Sympathie und Antipathie oder den herrschenden Gewohnheiten bestimmt wird, auch nicht wer zu vorgegebenen Zielen stets die besten Mittel sucht, handelt schlechthin rational. Im strengsten, dem moralischen Sinn des Begriffs ist nur der verantwortlich, der Lebensgrundsätzen folgt, die dem autonomen, nicht heteronomen Willen entspringen. Zwar richtet sich der Anspruch der Moralität an ein Wesen, das weder seine sinnliche Natur noch seine geschichtlich-gesellschaftliche Herkunft ablegen kann. Der

Mensch bleibt immer ein Bedürfnis-, Geschichts- und Gesellschaftswesen. Deshalb hat die Moralität für ihn grundsätzlich imperativische Bedeutung; sie ist eine kategorische Aufforderung, deren Befolgung sich kein Mensch für immer sicher sein kann. Moralität als Autonomie heißt, sich seine Bedürfnisse und gesellschaftlichen Abhängigkeiten eingestehen, sie sogar bejahen und sie doch nicht als letzten Bestimmungsgrund des Lebens zuzulassen. Autonomie bedeutet, mehr als ein bloßes Bedürfnis- und Gesellschaftswesen zu sein und in dem Mehr – hier liegt Kants Provokation – zu seinem eigentlichen Selbst zu finden, dem moralischen Wesen, der reinen praktischen Vernunft.

Otfried Höffe: Immanuel Kant

Aufgaben

- 1 Erläutern Sie anhand des Bildes, wie menschliche Handlungen sowohl durch Naturnotwendigkeit als auch durch Freiheit verursacht sind. > M1
- 2 Geben Sie den Argumentationsgang des Textes in eigenen Worten wieder. > M2
- 3 a) Erklären Sie, was Kant unter Freiheit versteht. > M2/M3
b) Kants Freiheitsbegriff unterscheidet sich fundamental von der Auffassung, wonach eine Person genau dann als frei angesehen werden kann, wenn sie das, was sie will, umsetzen kann. Diskutieren Sie, welcher der beiden Freiheitsbegriffe überzeugender ist. > M3
- 4 Nehmen Sie Stellung zu dem Gedanken, dass Selbstbestimmung für unsere Lebensführung unverzichtbar ist. > M4

Hilfestellung A2



22009-009

Probleme und Potenzial der kantischen Ethik

M1 Pflichtenkollision – das Brett des Carneades



Marcus Tullius Cicero
(106 v. Chr.–43 v. Chr.)
römischer Redner,
Schriftsteller,
Anwalt, Philosoph
und Politiker

„Angenommen aber, es gibt nur ein Brett, aber zwei Schiffbrüchige [...].
Soll es jeder von ihnen an sich zu reißen suchen oder soll es einer dem anderen abtreten?“

Marcus Tullius Cicero: *Über die Pflicht* (44 v. Chr.)

M2 Hegels Einwände gegen Kant

Zu den einflussreichsten Kritikern der kantischen Ethik gehört Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Dessen zentrale Einwände hat Jürgen Habermas folgendermaßen zusammengefasst:

1) Hegels Einwand gegen den *Formalismus* der Kantischen Ethik: Weil der Kategorische Imperativ verlangt, von allen besonderen Inhalten der Handlungsmaximen und der Pflichten zu abstrahieren, muss die Anwendung dieses Moralprinzips zu tautologischen Urteilen führen.

2) Hegels Einwand gegen den *abstrakten Universalismus* der Kantischen Ethik: Weil der Kategorische Imperativ verlangt, das Allgemeine vom Besonderen zu trennen, müssen die nach diesem Prinzip gültigen Urteile für die besondere Natur und den Kontext des jeweils lösungsbedürftigen Problems unempfindlich und dem Einzelfall äußerlich bleiben?

3) Hegels Einwand gegen die *Ohnmacht des bloßen Sollens*: Weil der Kategorische Imperativ ver-

langt, das Sollen vom Sein streng zu trennen, muss dieses Moralprinzip jede Auskunft darüber schuldig bleiben, wie moralische Einsichten in die Praxis umgesetzt werden können?

4) Hegels Einwand gegen den *Terrorismus der reinen Gesinnung*: Weil der Kategorische Imperativ die reinen Forderungen der praktischen Vernunft vom Bildungsprozess des Geistes und von dessen geschichtlichen Konkretionen abtrennt, legt er den Anwälten der moralischen Weltanschauung eine Politik nahe, die sich die Verwirklichung der Vernunft zum Ziel setzt und um höherer Zwecke willen unmoralische Handlungen billigend in Kauf nimmt.

Jürgen Habermas: *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*

Georg Wilhelm
Friedrich Hegel
(1770–1831)
deutscher Philosoph

Jürgen Habermas
(*1929)
deutscher Philosoph
und Soziologe

tautologisch
einer Aussage keine
weitere Information
hinzufügend

M3 Bedeutsam aber nicht ausreichend

Der Kategorische Imperativ charakterisiert eine Form des Universalisierbarkeitstests. Allerdings ist es fraglich, ob dieser Test als umfassendes handlungsethisches Kriterium ausreicht, da er
 5 sehr allgemein gehalten ist. Insbesondere was allgemein wünschbar ist, ist seit jeher umstritten. Wenn die kantische Ethik in ihrer ursprünglichen Gestalt auch zu allgemein zu sein droht, enthält sie dennoch Elemente, die für jede Ethik unverzichtbar sind. Das ist zum einen der Gedanke,
 10 dass praktische Vernunft sich gerade darin zeigt, sich von den jeweils wirksamen Neigungen distanzieren zu können, bzw. dass menschliches Handeln nicht als bloßes Instrument der Optimierung aktueller Präferenzen verstanden werden kann. Wichtig ist zum anderen das Element

der Universalisierbarkeit subjektiver Handlungsregeln. Dieses verweist auf eine Auffassung von Moral als eines Systems einschränkender Bedingungen, das einzelnen Personen die Verfolgung
 20 ihrer je subjektiven Ziele erlaubt. So verstanden, fordert der moralische Standpunkt die Kompatibilität subjektiver Handlungsregeln und Handlungsziele mit dem Bestehen möglicherweise abweichender und konkurrierender Handlungsregeln und Handlungsziele anderer Personen.
 25 Moral enthält nach dieser Fassung deontologischer Ethik keine Zielbestimmung, sondern Beschränkungen. Subjektive Ziele dürfen nur innerhalb dieser Beschränkungen verfolgt werden.

*Julian Nida-Rümelin / Christine Bratu:
Praktische Philosophie*

Kompatibilität
Vereinbarkeit

Präferenz
unter mehreren Alternativen bevorzugte
Option

M4 Die Lehre von der Autonomie

Kants Kopernikanische Wendung im Gebiete der Ethik ist in seiner Lehre von der Autonomie enthalten, worin er sagt, dass wir dem Gebote einer
 5 Autorität niemals blind gehorchen dürfen, ja dass wir uns nicht einmal einer übermenschlichen Autorität als einem moralischen Gesetzgeber blind unterwerfen sollen. Wenn wir dem Befehl einer Autorität gegenüberstehen, sind doch immer nur wir es, die auf unsere eigene Verantwortung hin entscheiden, ob dieser Befehl moralisch oder unmoralisch sei. Eine Autorität mag die
 10 Macht besitzen, ihre Befehle durchzusetzen, ohne dass wir ihr Widerstand leisten können; aber wenn es uns physisch möglich ist, unsere

Handlungsweise zu wählen, dann liegt die Verantwortung bei uns. Die Entscheidung liegt bei uns; denn wir können dem Befehl gehorchen oder nicht gehorchen, wir können die Autorität anerkennen oder verwerfen. [...]

Kants Ethik ist nicht auf den Satz beschränkt, das Gewissen des Menschen sei seine einzige Autorität. Er versucht auch festzustellen, was unser Gewissen von uns fordern kann. [...] Den Geist der Kantischen Ethik kann man vielleicht in die Worte zusammenfassen: Wage es, frei zu sein, und achte
 25 und beschütze die Freiheit aller anderen.

*Karl Popper:
Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (1957)*

Karl Popper
(1902–1994)
österreichisch-
britischer Philosoph

Aufgaben

- 1 Analysieren Sie das Bild mithilfe des Cicero-Zitats und überlegen Sie, inwiefern Situationen der Pflichtenkollision ein Problem für die Kantische Ethik darstellen. > M1
- 2 Geben Sie die von Hegel gegen Kants Ethik vorgebrachten Einwände in eigenen Worten wieder. > M2
- 3 Benennen und erläutern Sie die Schwachstellen und Vorzüge der kantischen Ethik, die im Text erwähnt werden. > M3
- 4 Erklären Sie, worin laut Popper „Kants Kopernikanische Wendung im Gebiete der Ethik“ (Z. 1f.) besteht. > M4
- 5 Diskutieren Sie, inwiefern Kants Position einen wertvollen Ansatz zur Klärung moralischer Fragen darstellt. > M1–M4, S. 10–27

Die Grundidee des Utilitarismus

M1 Vier Grundprinzipien des Utilitarismus

Diejenigen Handlungen bzw. Handlungsregeln sind moralisch richtig, deren

1. Folgen	>	Konsequenzenprinzip (Folgenprinzip)	Moralische Richtigkeit einer Handlung oder Handlungsregel bestimmt sich ausschließlich von den Folgen her.
für das			
2. Wohlergehen	>	hedonistisches Prinzip (Glücksprinzip)	Kriterium der moralischen Beurteilung einer Handlung ist das durch die Handlung erzielte Glück .
3. aller Betroffenen	>	universalistisches Prinzip (Verallgemeinerungsprinzip)	Entscheidend für den moralischen Wert einer Handlung oder Handlungsregel ist das Wohlergehen aller von der Handlung Betroffenen .
4. optimal sind.	>	Utilitätsprinzip (Nutzenprinzip)	Maßstab für die Beurteilung der Folgen einer Handlung ist der Nutzen für das, was als an sich gut erachtet wird.

nach Otfried Höffe: Einleitung

M2 Der Utilitarismus als Repräsentant einer teleologischen Ethik

Teleologien [...] richten das moralische Urteil primär an den Konsequenzen menschlichen Verhaltens aus. Dabei können sie allemal Rücksicht darauf nehmen, dass auf Seiten des Handelnden subjektive Unsicherheiten oder unverschuldete Unkenntnisse bestehen mögen, aufgrund derer er die Konsequenzen seiner Handlung nicht richtig vorherzusagen imstande ist, oder dass es von objektiven Zufälligkeiten oder äußeren Einflüssen abhängen mag, welche Konsequenzen sich aus seiner Handlung tatsächlich ergeben. All dies ändert indessen aus teleologischer Sicht nichts daran, dass Moralität sich über die Perspektive der Handlungsfolgen definiert. Handelnde sollten bestrebt sein, nach bestem Wissen und Gewissen gute Zustände herbeizuführen, Handlungen sollten danach beurteilt werden, inwiefern ihre bewirkbaren und erwartbaren Folgen positiv einzuschätzen sind.

Eine zentrale Stellung innerhalb der teleologischen Denklinie nehmen utilitaristische Ansätze ein. Ihnen zufolge muss moralisches Verhalten eine größtmögliche Gesamtmenge an Nutzen über alle Betroffenen hinweg anzielen. Dies ist offensichtlich eine teleologische Maßgabe, da sie menschliches Handeln anhand seiner voraussichtlichen Folgen bemisst. In der Tat ist der Utilitarismus in der Diskussion derart prominent, dass teleologische Ethik zuweilen geradewegs mit utilitaristischem Denken gleichgesetzt wird. Hierbei handelt es sich allerdings um eine Verkürzung, das utilitaristische Prinzip ist keineswegs die einzige Möglichkeit moralischer Folgenorientierung. Nicht zuletzt wird der Utilitarismus gelegentlich gerade dadurch in Frage gestellt, dass man konkurrierende teleologische Maßstäbe gegen ihn ins Feld führt. Speziell in der politischen Ethik etwa sollte es nach

Auffassung einiger Autoren nicht um eine Maximierung des Gesamtnutzens, sondern um die Verringerung von Ungleichheit oder um die Linderung von Armut gehen. Auch dies sind teleo-

logische Vorgaben, indem wiederum erreichte Zustände den wesentlichen Horizont des moralischen Urteils bilden.

Dietmar Hübner:
Einführung in die philosophische Ethik

M3 Über das Prinzip der Nützlichkeit

Die Natur hat die Menschheit unter die Herrschaft zweier souveräner Gebieter – *Leid und Freude* – gestellt. Es ist an ihnen allein aufzuzeigen, was wir tun sollen, wie auch zu bestimmen, was wir tun werden. Sowohl der Maßstab für Richtig und Falsch als auch die Kette der Ursachen und Wirkungen sind an ihrem Thron festgemacht. Sie beherrschen uns in allem, was wir tun, was wir sagen, was wir denken: jegliche Anstrengung, die wir auf uns nehmen können, um unser Joch von uns zu schütteln, wird lediglich dazu dienen, es zu beweisen und zu bestätigen. Jemand mag zwar mit Worten vorgeben, ihre Herrschaft zu leugnen, aber in Wirklichkeit wird er ihnen ständig unterworfen bleiben. Das *Prinzip der Nützlichkeit* erkennt dieses Joch an und übernimmt es für die Grundlegung jenes Systems, dessen Ziel es ist, das Gebäude der Glückseligkeit durch Vernunft und Recht zu errichten. [...]

Unter Nützlichkeit ist jene Eigenschaft an einem Objekt zu verstehen, durch die es dazu neigt, Gewinn, Vorteil, Freude, Gutes oder Glück hervorzu- bringen (dies alles läuft im vorliegenden Fall auf das Gleiche hinaus) oder (was ebenfalls auf das Gleiche hinausläuft) die Gruppe, deren Interesse erwogen wird, vor Unheil, Neid, Bösem oder Un-

glück zu bewahren; sofern es sich bei dieser Gruppe um die Gemeinschaft im Allgemeinen handelt, geht es um das Glück der Gemeinschaft; sofern es sich um ein bestimmtes Individuum handelt, geht es um das Glück dieses Individuums.

„Das Interesse der Gemeinschaft“ ist einer der all- gemeinsten Ausdrücke, die in den Redeweisen der Moral vorkommen können; kein Wunder, dass sein Sinn oft verloren geht. Wenn er einen Sinn hat, dann diesen: Die Gemeinschaft ist ein fiktiver *Körper*, der sich aus den Einzelpersonen zusammensetzt, von denen man annimmt, dass sie sozusagen seine *Glieder* bilden. Was also ist das Interesse der Gemeinschaft? – Die Summe der Interessen der verschiedenen Glieder, aus denen sie sich zusammensetzt. [...]

Man kann also von einer Handlung sagen, sie entspreche dem Prinzip der Nützlichkeit oder – der Kürze halber – der Nützlichkeit (das heißt in Bezug auf die Gemeinschaft insgesamt), wenn die ihr innewohnende Tendenz, das Glück der Gemeinschaft zu vermehren, größer ist als ir- gendeine andere ihr innewohnende Tendenz, es zu vermindern.

Jeremy Bentham: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung* (1789)



Jeremy Bentham
(1748–1832)
englischer Philosoph
und Jurist

Steckbriefe



22009-001

Aufgaben

- 1 Erläutern Sie die vier Prinzipien, nach denen Handlungen aus utilitaristischer Sicht moralisch richtig sind, mithilfe eines Beispiels. > M1
- 2 Nennen Sie das charakteristische Merkmal teleologischer Ethik-Modelle und erklären Sie, warum der Utilitarismus einen teleologischen Ansatz darstellt. > M2
- 3 Geben Sie den Argumentationsgang des Textes in eigenen Worten wieder. > M3
- 4 Arbeiten Sie heraus, wo im Text die in M1 aufgelisteten Grundprinzipien sichtbar werden. > M1/M3
- 5 Die konsequente Orientierung am Prinzip der allgemeinen Nutzenmaximierung führt bisweilen zu Forderungen, die in einem starken Kontrast zu unseren moralischen Intuitionen stehen. Überlegen Sie sich entsprechende Beispiele und diskutieren Sie anhand dieser, ob das eher für eine Überwindung unserer Moralurteile oder für eine Zurückweisung des Utilitarismus spricht. > M1–M3

Lässt sich Nutzen berechnen?

Jeremy Bentham
(1748–1832)
englischer Philosoph
und Jurist

M1 Das hedonistische Kalkül

Für eine *Anzahl* von Personen wird der Wert einer Freude oder eines Leids, sofern man sie im Hinblick auf jede von ihnen betrachtet, gemäß sieben Umständen größer oder kleiner sein: das sind [...]

- a) die *Intensität*,
- b) die *Dauer*,
- c) die *Gewissheit* oder *Ungewissheit*,
- d) die *Nähe* oder *Ferne*,
- e) die *Folgenträchtigkeit*,
- f) die *Reinheit* einer Freude oder eines Leids [...]
- g) das *Ausmaß*, das heißt die Anzahl der Personen, auf die Freude oder Leid sich erstrecken oder (mit anderen Worten) die davon betroffenen sind.

Wenn man also die allgemeine Tendenz einer Handlung, durch die die Interessen einer Gemeinschaft betroffen sind, genau bestimmen will, verfähre man folgendermaßen. Man beginne mit einer der Personen, deren Interessen am unmittelbarsten durch eine derartige Handlung betroffen zu sein scheinen, und bestimme:

- a) den Wert jeder erkennbaren *Freude*, die von der Handlung in *erster* Linie hervorgebracht zu sein scheint;
- b) den Wert jeden *Leids*, das von ihr in *erster* Linie hervorgebracht zu sein scheint;
- c) den Wert jeder Freude, die von ihr in *zweiter* Linie hervorgebracht zu sein scheint. Dies begründet die *Folgenträchtigkeit* der ersten *Freude* und die *Unreinheit* des ersten *Leids*;
- d) den Wert jeden *Leids*, das von ihr in *zweiter* Linie anscheinend hervorgebracht wird. Dies begründet die *Folgenträchtigkeit* des ersten *Leids* und die *Unreinheit* der ersten *Freude*.

M2 Kritik am Bentham'schen Kalkül

Eine grundlegendere Schwierigkeit [des Utilitarismus] besteht in dem stillschweigend angesetzten Postulat der Messbarkeit und Vergleichbarkeit aller Gratifikationen. Das von Bentham

e) Man addiere die Werte aller *Freuden* auf der einen und die aller *Leiden* auf der anderen Seite. Wenn die Seite der *Freude* überwiegt, ist die Tendenz der Handlung im Hinblick auf die Interessen dieser *einzelnen* Person insgesamt *gut*; überwiegt die Seite des Leids, ist ihre Tendenz insgesamt *schlecht*.

f) Man bestimme die *Anzahl* der Personen, deren Interessen anscheinend betroffen sind, und wiederhole das oben genannte Verfahren im Hinblick auf jede von ihnen. Man *addiere* die Zahlen, die den Grad der *guten* Tendenz ausdrücken, die die Handlung hat – und zwar in Bezug auf jedes Individuum, für das die Tendenz insgesamt *gut* ist; das Gleiche tue man in Bezug auf jedes Individuum, für das die Tendenz insgesamt *schlecht* ist.

Man ziehe die *Bilanz*; befindet sich das Übergewicht auf der Seite der *Freude*, so ergibt sich daraus für die betroffene Gesamtzahl oder Gemeinschaft von Individuen eine allgemein *gute Tendenz* der Handlung; befindet es sich auf der Seite des *Leids*, ergibt sich daraus für die gleiche Gemeinschaft eine allgemein *schlechte Tendenz*. Es kann nicht erwartet werden, dass dieses Verfahren vor jedem moralischen Urteil und vor jeder gesetzgebenden oder richterlichen Tätigkeit streng durchgeführt werden sollte. Es mag jedoch immer im Blick sein, und je mehr sich das bei solchen Anlässen tatsächlich durchgeführte Verfahren diesem annähert, desto mehr wird sich ein solches Verfahren dem Rang eines exakten Verfahrens annähern.

Jeremy Bentham:
Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung (1789)

vorgeschlagene Verfahren der Addition und Subtraktion von Gratifikationswerten setzt nämlich eine gemeinsame Maßeinheit von Freude und Schmerz voraus; ohne ihre Hilfe lassen sich

die Gratifikationswerte nicht numerisch angeben und ohne eine numerische Angabe überhaupt nicht addieren oder subtrahieren. Die Annahme einer solchen Maßeinheit muss aber selbst in dem einfachsten, dem wirtschaftlichen Bereich als hoffnungslos realitätsfremd gelten. Ferner setzt der Kalkül voraus, dass die Basis der Kalkulation, die Bedürfnisse und Interessen der Betroffenen, schon jeweils hinreichend genau bekannt ist. Wie die Basis bestimmt werden soll, wird im Verlauf der Darstellung des Kalküls nicht deutlich. [...]

Tatsächlich können die eigenen Urteile über die Interessen durch kognitive, emotionale und soziale Täuschungen vielfach gebrochen und verzerrt sein. Ohne komplizierte Prozesse des Ver-

stehens, Beurteilens und auch der Kritik der eigenen Interessen – eine Aufgabe, die für Bentham gar nicht in den Blick kommt – lässt sich die Basis der Kalkulation nicht angemessen bestimmen. Überdies ist es kaum sinnvoll, auf alle Interessen in gleicher Weise einzugehen. Denn dann müsste man unsoziale Interessen: die exzentrischen und fanatischen Intentionen sowie die verschiedenen Formen von Neid, Eitelkeit und Herrschsucht, von Aggression, Destruktion und Sadismus, mit gleichem Gewicht berücksichtigen wie die sozial indifferenten; und die sozial engagierten Interessen, Notleidenden zu helfen oder Andersdenkende zu tolerieren, bekämen auch nur dasselbe Gewicht.

Otfried Höffe: Einführung in die utilitaristische Ethik

M3 Rechnung



Aufgaben

- 1 Geben Sie wieder, wie das hedonistische Kalkül von Bentham anzuwenden ist. > M1
- 2 Diskutieren Sie mögliche Probleme des Hedonistischen Kalküls, indem Sie dieses auf anschauliche Fallbeispiele anwenden. > M1
- 3 Bewerten Sie Höffes Kritik an Benthams hedonistischem Kalkül. > M2
- 4 Vergleichen Sie Höffes Kritik mit Ihren eigenen Überlegungen aus Aufgabe 2. > M1/M2
- 5 Diskutieren Sie die Aussage der Karikatur vor dem Hintergrund der utilitaristischen Ethik. > M3

Qualität statt Quantität



John Stuart Mill
(1806–1873)
englischer Philosoph,
Ökonom und Politiker

Steckbriefe



22009-001

M1 Mensch oder Schwein?

„Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein, als ein zufriedenes gestelltes Schwein.“

John Stuart Mill: Der Utilitarismus (1861)

M2 Unterschiedliche Freuden

Die Auffassung, für die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, dass Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken. Unter „Glück“ (*happiness*) ist dabei Lust (*pleasure*) und das Freisein von Unlust (*pain*), unter „Unglück“ (*unhappiness*) Unlust und das Fehlen von Lust verstanden. [...]

Die Anerkennung der Tatsache, dass einige Arten der Freude wünschenswerter und wertvoller sind als andere, ist mit dem Nützlichkeitsprinzip durchaus vereinbar. Es wäre unsinnig anzunehmen, dass der Wert einer Freude ausschließlich von der Quantität abhängen sollte, wo doch in der Wertbestimmung aller anderen Dinge neben der Quantität auch die Qualität Berücksichtigung findet.

Fragt man mich nun, was ich meine, wenn ich von der unterschiedlichen Qualität von Freuden spreche, und was eine Freude – bloß als Freude, unabhängig von ihrem größeren Betrag – wertvoller als eine andere macht, so gibt es nur eine mögliche Antwort: von zwei Freuden ist diejenige wünschenswerter, die von allen oder nahezu allen, die beide erfahren [...], entschieden bevorzugt wird. Wird die eine von zwei Freuden von denen, die beide kennen und beurteilen können, so weit über die andere gestellt, dass sie sie auch dann noch vorziehen, wenn sie wissen, dass sie größere Unzufriedenheit verursacht, und sie gegen noch so viele andere Freuden, die sie erfahren könnten, nicht eintauschen möchten, sind wir berechtigt, jener Freude eine höhere Qualität

zuzuschreiben, die die Quantität so weit übertrifft, dass diese im Vergleich nur gering ins Gewicht fällt.

Es ist nun aber eine unbestreitbare Tatsache, dass diejenigen, die mit beiden gleichermaßen bekannt und für beide gleichermaßen empfänglich sind, der Lebensweise entschieden den Vorzug geben, an der auch ihre höheren Fähigkeiten beteiligt sind. Nur wenige Menschen würden darin einwilligen, sich in eines der niederen Tiere verwandeln zu lassen, wenn man ihnen verspräche, dass sie die Befriedigungen des Tiers im vollen Umfange auskosten dürften. Kein intelligenter Mensch möchte ein Narr, kein gebildeter Mensch ein Dummkopf, keiner, der feinfühlig und gewissenhaft ist, selbstsüchtig und niederträchtig sein – auch wenn sie überzeugt wären, dass der Narr, der Dummkopf oder der Schurke mit seinem Schicksal zufriedener ist als sie mit dem ihren. Das, was sie vor ihm voraushaben, würden sie auch für die vollständigste Erfüllung all der Wünsche nicht aufgeben, die sie mit ihm gemeinsam haben. [...] Ein höher begabtes Wesen verlangt mehr zu seinem Glück, ist wohl auch größeren Leidens fähig und ihm sicherlich in höherem Maße ausgesetzt als ein niederes Wesen; aber trotz dieser Gefährdungen wird es niemals in jene Daseinsweise absinken wollen, die es als niedriger empfindet. [...]

Es ist unbestreitbar, dass ein Wesen mit geringerer Fähigkeit zum Genuss die besten Aussichten hat, voll zufrieden gestellt zu werden; während ein Wesen von höheren Fähigkeiten stets das Gefühl haben wird, dass alles Glück, das es von der Welt, so wie sie beschaffen ist, erwarten kann, unvollkommen ist. Aber wenn diese Unvollkom-

menheiten überhaupt nur erträglich sind, kann es lernen, mit ihnen zu leben, statt die anderen zu beneiden, denen diese Unvollkommenheiten nur deshalb nicht bewusst sind, weil sie sich von den Vollkommenheiten keine Vorstellung machen können, mit denen diese verglichen werden. Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu

sein, als ein zufrieden gestelltes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr, und wenn der Narr oder das Schwein anderer Ansicht sind, dann deshalb, weil sie nur die eine Seite der Angelegenheit kennen. Die andere Partei hingegen kennt beide Seiten.

John Stuart Mill: Der Utilitarismus (1861)

M3 Das Problem des Maßstabs

Darüber, welche von zwei Befriedigungen es sich zu verschaffen am meisten lohnt [...], kann nur das Urteil derer, die beide erfahren haben, oder, wenn sie auseinander gehen sollten, das der Mehrheit unter ihnen als endgültig gelten. Und wir dürfen umso weniger zögern, ihr Urteil über die Qualität einer Befriedigung zu akzeptieren, als wir uns selbst hinsichtlich der Quantität auf keinen anderen Richtspruch berufen können. Was anders sollte darüber entscheiden, welche von zwei Schmerzempfindungen die heftigste oder welche von zwei lustvollen Empfindungen die intensivste ist, als das Mehrheitsvotum derer, denen beide vertraut sind? Angenehme und unangenehme Empfindungen sind unter sich sehr ungleichartig, und Unlust ist stets von anderer Art als Lust. Welche andere Instanz als das Empfindungs- und Urteilsvermögen der Erfahrenen sollte uns sagen können, ob es sich auszahlt, für eine bestimmte angenehme Empfindung eine bestimmte unangenehme Empfindung in Kauf zu nehmen? Wenn diese aber nun erklären, dass die aus den höheren Fähigkeiten erwachsenden Freuden der Art nach – ungeachtet ihrer Intensität – denen vorzuzie-

hen sind, deren die tierische Natur ohne die höheren Fähigkeiten fähig ist, dann verdienen sie auch in dieser Frage unsere volle Beachtung. [...] Nach dem Prinzip des größten Glücks ist [...] der letzte Zweck, bezüglich dessen und um dessentwillen alles andere wünschenswert ist [...], ein Leben, das so weit wie möglich frei von Unlust und in quantitativer Hinsicht so reich wie möglich an Lust ist; wobei der Maßstab, an dem Qualität gemessen und mit der Quantität verglichen wird, die Bevorzugung derer ist, die ihrem Erfahrungshorizont nach [...] die besten Vergleichsmöglichkeiten besitzen. Indem dies nach utilitaristischer Auffassung der Endzweck des menschlichen Handelns ist, ist es notwendigerweise auch die Norm der Moral. Diese kann also definiert werden als die Gesamtheit der Handlungsregeln und Handlungsvorschriften, durch deren Befolgung ein Leben der angegebenen Art für die gesamte Menschheit im größtmöglichen Umfange erreichbar ist; und nicht nur für sie, sondern, soweit es die Umstände erlauben, für die gesamte fühlende Natur.

John Stuart Mill: Der Utilitarismus (1861)

Aufgaben

- 1 Gedankenexperiment: Stellen Sie sich vor, Sie könnten sich in ein Tier verwandeln, das alle sinnlichen Genüsse erfährt und immer zufrieden gestellt ist. Würden Sie der These Mills dann zustimmen? > M1
- 2 Analysieren Sie, welches Prinzip Mill zur Bewertung von Handlungen aufstellt und wie er es begründet. > M2
- 3 Arbeiten Sie heraus, wie nach Mill über die moralische Qualität von Handlungen entschieden werden soll. > M3
- 4 Vergleichen Sie Mills Theorie mit der Benthams (s. S. 32f.). > M1–M3, S. 32f.
- 5 Beurteilen Sie Mills qualitativen Utilitarismus kritisch. > M1–M3

Handlungs- und Regelutilitarismus

M1 Zwei Formen des Utilitarismus

Wir müssen zwei Formen des Utilitarismus unterscheiden: den *Handlungsutilitarismus* und den *Regelutilitarismus*. Handlungsutilitaristen sind der Meinung, man solle, was richtig oder pflichtgemäß ist, im Allgemeinen (oder zumindest, sofern es durchführbar ist) unter unmittelbarer Heranziehung des Prinzips der Nützlichkeit entscheiden; mit anderen Worten, man solle herauszufinden suchen, welche der möglichen Handlungen vermutlich das größte Übergewicht von guten gegenüber schlechten Konsequenzen in der Welt herbeiführen wird. Man muss sich fragen: „Welche Folgen wird meine Ausführung dieser Handlung in *dieser* Situation haben?“ und nicht: „Welche Folgen wird die allgemeine Ausführung *derartiger* Handlungen in *derartigen* Situationen haben?“ Verallgemeinerungen wie „Die Wahrheit zu sagen dient wahrscheinlich immer dem größten allgemeinen Wohl“ oder „Die Wahrheit zu sagen dient im Allgemeinen dem größten allgemeinen Wohl“ mögen als Faustregeln, gegründet auf in der Vergangenheit gemachte Erfahrungen, von Nutzen sein; aber die entscheidende Frage ist stets, ob es in diesem Fall dem größten allgemeinen Wohl dient, die Wahrheit zu sagen oder nicht. Es kann niemals richtig sein, der Regel, die Wahrheit zu sagen, Folge zu leisten, wenn in einem konkreten Fall stichhaltige Gründe für die Annahme bestehen, dass dem genannten Ziel mit einer Lüge besser gedient ist [...].

Anderer Meinung ist der Regelutilitarismus [...]. [Er betont] die zentrale Rolle von Regeln für die Moral und besteht darauf – wenn schon nicht

immer, so doch im Allgemeinen konkrete moralische Entscheidungen im Einklang mit einer Regel zu fällen (wie der Regel, die Wahrheit zu sagen), ohne Rücksicht darauf, welche Handlungsalternative in der betreffenden Situation die besten Folgen hat. [...] Der Regelutilitarismus [verlangt] weiter, Regeln stets so zu wählen, dass sie ihrerseits auf das größte allgemeine Wohl ausgerichtet sind. Das heißt, die Frage lautet nicht mehr, welche Handlung am nützlichsten ist, sondern welche Regel. Wenn wir eine Handlung in Betracht ziehen, so sollten wir uns nicht fragen „Was werden die Folgen sein, wenn ich in diesem Fall so handle?“, sondern „Was wären die Folgen, wenn jeder in derartigen Fällen so handelte?“ – eine Frage, die wir uns tatsächlich in unseren moralischen Überlegungen häufig stellen. Das Utilitätsprinzip wird – im Normalfall zumindest – nicht bei der Festlegung unserer konkreten Pflichten relevant, sondern bei der Festlegung von Regeln, nach denen diese sich richten. Die Auswahl, Beibehaltung, Abänderung und Aufhebung dieser Regeln darf allein auf der Basis ihrer Nützlichkeit erfolgen. Das Prinzip der Nützlichkeit bleibt damit der letzte Maßstab, wenn es auch, anstatt auf der Ebene von konkreten Urteilen, auf der Ebene von Regeln eingreift. [...] Das bedeutet, dass es für den Regelutilitaristen die Pflicht geben kann, einer Regel einfach deshalb zu folgen [...], weil es nützlich ist, diese Regel zu haben, selbst wenn im konkreten Fall die Befolgung der Regel nicht zu den besten Folgen führt.

William K. Frankena: Analytische Ethik (1963)

M2 Kritische Anmerkungen

[Ein] Argument [gegen den Handlungsutilitarismus] geht davon aus, dass wir in einer bestimmten Situation zwischen zwei *Handlungen*, C und D, zu wählen haben, für die eine Berücksichtigung all ihrer guten und schlechten Konsequenzen

Folgendes ergibt: C führt zu einem geringfügig größeren Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen als D. Aber es ist wiederum der Fall, dass C den Bruch eines Versprechens, eine Lüge oder einen Akt der Unge-

Utilitätsprinzip
Nützlichkeitsprinzip

William K. Frankena
(1908–1994)
US-amerikanischer
Philosoph

15 reichtigkeit bedeutet. Dann muss der Handlungsutilitarist sagen, dass C richtig und D falsch ist. In Wirklichkeit aber [...] ist es zumindest möglich, dass D richtig und C falsch ist, was unser Gewissen bestätigt. Daher können wir den Handlungsutilitarismus nicht akzeptieren. Denn es kann Fälle geben, in denen wir etwa den Regeln, Versprechen zu halten oder nicht zu lügen, selbst dann Folge leisten müssen, wenn wir damit im
20 speziellen Fall nicht dem größten allgemeinen Wohl dienen. [...]

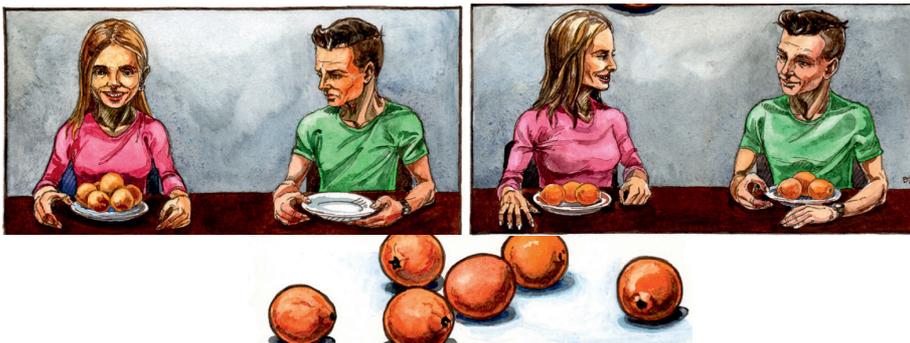
Angenommen, wir haben zwei *Regeln*, R1 und R2, die nicht beide unserer Moral einverleibt werden können. Für jede dieser beiden Regeln kennen wir die Ergebnisse ihrer allgemeinen Befolgung (was freilich in der Praxis schwer zu erreichen ist) und finden, dass in beiden Fällen das Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen [...] das gleiche ist. Dann muss der
25 Regelutilitarist sagen, dass R1 und R2 als moralische Handlungsprinzipien die gleiche Funktion erfüllen und dass beide gleich annehmbar sind. Es könnte jedoch der Fall sein, dass sie das in gleichem Umfang realisierte Gute in verschiedener

35 Weise verteilen: In Befolgung von Regel R1 könnte alles einer relativ kleinen Gruppe von Personen zukommen, ohne dass diese es besonders verdient haben (an dieser Stelle den Gesichtspunkt des Verdienstes ins Spiel zu bringen, widerspricht im Übrigen dem Utilitarismus); in Befolgung von Regel R2 dagegen könnte es gleichmäßiger unter einen größeren Teil der Bevölkerung verteilt werden. In diesem Fall (so scheint mir) müssen und würden wir wohl auch sagen, dass R1 eine ungerechte Regel ist und
40 dass R2 moralisch den Vorzug verdient. Wenn das richtig ist, so müssen wir selbst den Regelutilitarismus aufgeben.

Die Sache ist, dass eine bestimmte Regel zwar die Summe des Guten in der Welt maximal vergrößern mag, aber trotzdem ungerecht sein kann in der Art, wie sie diese Summe verteilt, so dass eine weniger ergiebige Regel, die gerecht vorgeht, vorzuziehen ist. [...] Danach wäre also das Kriterium für die Aufstellung moralischer Regeln nicht
45 bloß ihre Nützlichkeit, sondern auch ihre Gerechtigkeit.

William K. Frankena: Analytische Ethik (1963)

M3 Eine Frage der Gerechtigkeit



Aufgaben

- 1 Stellen Sie die Unterschiede zwischen Handlungs- und Regelutilitarismus grafisch dar und veranschaulichen Sie sie am Beispiel der Lüge. > M1
- 2 Geben Sie Frankenas Kritik am Handlungs- und Regelutilitarismus in eigenen Worten wieder. > M2
- 3 Erläutern Sie die Abbildungen auf der Grundlage von Frankenas Kritik am Regelutilitarismus. > M2/M3

Hilfestellung A1



22009-010

Der Präferenzutilitarismus



Peter Singer
(*1946)
australischer
Philosoph

Steckbriefe



22009-001

M1 Präferenzen abwägen

Indem ich akzeptiere, dass moralische Urteile von einem universalen Standpunkt aus getroffen werden müssen, akzeptiere ich, dass meine eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Interessen nicht
5 einfach deshalb, weil sie meine Präferenzen sind, mehr zählen als die Interessen von irgendjemand anderem. Daher muss dann, wenn ich moralisch denke, mein ganz natürliches Bestreben, dass für meine Bedürfnisse, Wünsche und Interessen –
10 ich werde sie von nun an als „Präferenzen“ bezeichnen – gesorgt wird, ausgedehnt werden auf die Präferenzen anderer.

Nun stelle man sich vor, dass ich zu einer Gruppe von Menschen gehöre, die in einem Wald lebt
15 und sich von den dortigen Früchten ernährt. Auf mich allein gestellt entdecke ich einen Baum, der besonders reiche Früchte trägt, und bin mit der Wahl konfrontiert, ob ich alle Früchte selber esse oder sie mit andern teile. Zudem stelle man sich
20 vor, dass ich in einem völligen ethischen Vakuum entscheide, dass ich nichts weiß von moralischen Erwägungen – ich bin sozusagen in einem vormoralischen Stadium des Denkens. Wie würde ich mich entscheiden? Etwas – in diesem vormoralischen Stadium vielleicht das *Einzig* –, das
25 immer noch relevant bliebe, wäre die Frage, in welcher Weise die Wahl, die ich treffen werde, meine Präferenzen beträfe.

Angenommen, ich beginne dann, so weit moralisch zu denken, dass ich mich in die Lage der
30 anderen versetze, die von meiner Entscheidung betroffen sind. Um zu wissen, wie es ist, sich in ihrer Lage zu befinden, muss ich den Standpunkt ihrer Präferenzen einnehmen – ich muss mir vorstellen, wie hungrig sie sind, wie sehr sie die
35 Früchte genießen würden usw. Nachdem ich das getan habe, muss ich, wenn ich in ethischen Maßstäben denke, erkennen, dass ich nicht meinen eigenen Präferenzen größeres Gewicht als
40 denen anderer beimessen kann, nur weil es mei-

ne eigenen sind. Also muss ich nun anstelle meiner eigenen Präferenzen die all der anderen berücksichtigen, die von meiner Entscheidung betroffen sind. Wenn es nicht irgendwelche weiteren ethisch relevanten Gesichtspunkte gibt,
45 wird mich das dazu bringen, sämtliche vorhandenen Präferenzen abzuwägen und jenen Handlungsverlauf zu wählen, von dem es am wahrscheinlichsten ist, dass er die Präferenzen der Betroffenen weitestgehend befriedigt. [...]

Die hier skizzierte Denkweise ist eine Form von Utilitarismus, aber nicht die von klassischen Utilitaristen wie Jeremy Bentham [...]oder John Stuart Mill [...] vertretene. Diese behaupteten,
55 dass wir immer das tun sollten, was Lust oder Glück vermehrt und Schmerz oder Unglück verringert. [...] Im Gegensatz dazu ist die bereits erwähnte Auffassung unter dem Namen „Präferenz-Utilitarismus“ bekannt, weil sie behauptet,
60 dass wir das tun sollten, was per saldo die Präferenzen der Betroffenen fördert. [...]

Das Wesentliche am Prinzip der gleichen Interessenabwägung besteht darin, dass wir in unseren moralischen Überlegungen den ähnlichen Interessen all derer, die von unseren Handlungen betroffen sind, gleiches Gewicht geben. Dies bedeutet: Gesetzt den Fall, dass X und Y von einer
65 möglichen Handlung betroffen wären und X dabei mehr zu verlieren als Y zu gewinnen hätte, ist es besser, die Handlung nicht auszuführen. [...]

Das Prinzip der gleichen Interessenabwägung funktioniert wie eine Waagschale: Interessen werden unparteiisch abgewogen. Echte Waagen begünstigen die Seite, auf der das Interesse stärker ist oder verschiedene Interessen sich zu einem Übergewicht über eine kleinere Anzahl ähnlicher Interessen verbinden; aber sie nehmen
75 keine Rücksicht darauf, wessen Interessen sie abwägen.

Peter Singer: Praktische Ethik

M2 Sinkender Grenznutzen

Gleiche Interessenabwägung ist ein Minimalprinzip der Gleichheit in dem Sinn, dass es nicht Gleichbehandlung diktiert. Nehmen wir ein relativ einfaches Beispiel, nämlich das Interesse an der Linderung körperlicher Schmerzen. Man stelle sich vor, ich treffe nach einem Erdbeben auf zwei Opfer, das eine mit zerquetschtem Bein, im Sterben begriffen, das andere mit einem verletzten Oberschenkel und leichten Schmerzen. Ich habe nur zwei Morphiumspritzen übrig. Gleiche Behandlung würde bedeuten, dass ich jeder der beiden verletzten Personen eine Injektion gebe, aber die eine Injektion würde nicht viel zur Schmerzlinderung bei der Person mit dem zerquetschten Bein beitragen. Sie würde immer noch mehr Schmerzen leiden als das andere Opfer, und erst wenn ich ihr nach der ersten auch noch die zweite Spritze geben würde, brächte ihr das größere Erleichterung, als eine Spritze für die Person mit den geringeren Schmerzen bedeuten würde. Daher führt gleiche Interessenabwägung in dieser Situation zu etwas, das manche als ein nichtegalitäres Ergebnis betrachten mögen: zwei Morphiumspritzen für die eine Person, für die andere keine. [...]

Obwohl gleiche Interessenabwägung im Beispiel der Erdbebenopfer zu ungleicher Behandlung führt, bewirkt diese ungleiche Behandlung ein Ergebnis, das in höherem Maße egalitär ist. Dadurch, dass wir der ernsthafter verletzten Person eine doppelte Dosis geben, schaffen wir eine Situation, in der eine im Grad des Leidens beider Opfer geringere Differenz besteht, als wenn wir beiden eine Dosis geben würden. Statt dass es dazu kommt, dass eine Person beträchtliche Schmerzen hat und die andere keine, sorgen wir dafür, dass beide Personen leichte Schmerzen haben. Dies liegt ganz auf der Linie des Prinzips des sinkenden Grenznutzens, ein den Ökonomen wohlbekanntes Prinzip, welches besagt, dass, je mehr ein Individuum von einer Sache besitzt, es desto weniger von einer zusätzlichen Menge dieser Sache profitieren wird. Wenn ich mit 200 Gramm Reis am Tag ums Überleben kämpfe und man mir 50 Gramm pro Tag mehr gibt, so verbessert man meine Lage bedeutend; habe ich aber bereits ein Kilo Reis am Tag, würden mich die zusätzlichen 50 Gramm wenig interessieren.

egalitär
auf Gleichheit
gerichtet

Peter Singer: Praktische Ethik

M3 Das Problem anpassungsfähiger Präferenzen

Präferenzen sind nicht fest verdrahtet, sondern reagieren auf gesellschaftliche Bedingungen. Wenn die Gesellschaft einige Dinge für einige Menschen nicht erreichbar macht, lernen diese normalerweise, diese Dinge nicht zu wollen; sie bilden [...] „anpassungsfähige Präferenzen“ [...]. In einigen Fällen entstehen Präferenzen dieser Art, nachdem die betreffende Person die fragile Sache ursprünglich gewünscht hatte. [...] In

anderen Fällen lernen Menschen jedoch von vornherein, diese Güter nicht zu wünschen, weil sie ihnen ihres Geschlechts, ihrer Klasse oder ihrer Hautfarbe wegen unerreichbar sind. [...] Indem der Utilitarismus gesellschaftliche Zielvorstellungen unter Bezug auf vorliegende Präferenzen bestimmt, stärkt er den Status quo, der häufig sehr ungerecht sein kann.

Martha Nussbaum: Fähigkeiten schaffen

Martha Nussbaum
(*1947)
amerikanische
Philosophin

Aufgaben

- 1 Arbeiten Sie heraus, was Peter Singer unter „Präferenzen abwägen“ versteht. > M1
- 2 Vergleichen Sie den Präferenzutilitarismus mit dem quantitativen Utilitarismus von Bentham und dem qualitativen Utilitarismus von Mill (s. S. 34f. und 36f.). > M1, S. 34–37
- 3 Erläutern Sie Singers Prinzip des sinkenden Grenznutzens anhand eines Beispiels. > M2
- 4 Erklären Sie, warum „adaptive Präferenzen“ ein Problem für den Präferenzutilitarismus darstellen. > M3

Die Präferenzen der Armen

M1 Spendenaufruf



M2 Das Kind im Teich

Im Folgenden werde ich die These vertreten, [...] dass unser Verständnis moralischer Fragen insgesamt – unser Konzept von Moral – verändert werden muss, und mit ihm die Lebensweise, die wir in unserer Gesellschaft für selbstverständlich halten. [...]

Ich beginne mit der Annahme, dass Leiden und Tod aufgrund von Nahrungsmittelmangel, Obdachlosigkeit und medizinischer Unterversorgung etwas Schlechtes sind. Ich denke, die meisten werden hierin übereinstimmen, auch wenn man auf unterschiedlichen Wegen zu dieser Ansicht gelangen kann, und ich werde diese Annahme nicht weiter begründen. [...]

Mein nächster Punkt ist der folgende: Wenn es in unserer Macht steht, etwas Schlechtes zu verhindern, ohne dabei etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung zu opfern, so sollten wir dies, moralisch gesehen, tun. Mit „ohne etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung zu

opfern“ meine ich, ohne etwas vergleichbar Schlechtes zu verursachen oder etwas zu tun, das in sich schlecht ist, oder es zu unterlassen, etwas moralisch Gutes zu befördern, das von vergleichbarer Bedeutung ist wie das Schlechte, das wir verhindern können. Dieses Prinzip erscheint beinahe ebenso unkontrovers wie das letzte. Es verlangt von uns nur, Schlechtes zu verhindern und nicht, Gutes zu befördern, und es verlangt dies nur dann von uns, wenn wir es tun können, ohne dabei etwas zu opfern, was aus moralischer Sicht von vergleichbarer Bedeutung wäre. [...] Eine Anwendung dieses Prinzips sähe wie folgt aus: Wenn ich an einem seichten Teich vorbeikomme und ein Kind darin ertrinken sehe, so sollte ich hineinwaten und das Kind herausziehen. Das bringt zwar mit sich, dass meine Kleider schmutzig und nass werden, aber das ist bedeutungslos, wohingegen der Tod des Kindes vermutlich etwas sehr Schlechtes wäre.

Der Schein, das eben genannte Prinzip sei unkontrovers, trägt allerdings. Wenn wirklich danach gehandelt würde, selbst in seiner eingeschränkten Form, würde dies unser Leben, unsere Gesellschaft und unsere Welt grundlegend verändern. Denn erstens berücksichtigt das Prinzip den Aspekt der Nähe oder Distanz nicht. [...] Zweitens macht das Prinzip keinen Unterschied zwischen Fällen, in denen ich die einzige Person bin, die etwas tun könnte, und Fällen, in denen ich nur eine Person unter Millionen in derselben Lage bin.

Ich denke nicht, dass ich viel zur Verteidigung der These sagen muss, dass Nähe und Distanz keine Rolle spielen. Die Tatsache, dass eine Person uns physisch nahe ist, wir also persönlichen Kontakt zu ihr haben, mag die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass wir ihr helfen werden, doch beweist dies nicht, dass wir ihr eher helfen sollten als irgendeiner anderen Person, die sich zufälligerweise in größerer Entfernung befindet. Wenn wir irgendein Prinzip der Unparteilichkeit, Universa-

lisierung, Gleichheit oder dergleichen akzeptieren, können wir einen Menschen nicht benachteiligen, nur weil er sich weit weg von uns befindet (oder wir uns weit weg von ihm). Es sei zugegeben, dass wir möglicherweise besser in der Lage sind zu beurteilen, was getan werden muss, um einer Person in unserer Nähe zu helfen als einer weit entfernten Person. Vielleicht sind wir auch eher dazu in der Lage, die für nötig befundene Hilfeleistung tatsächlich zu erbringen. Wenn das der Fall wäre, wäre es ein Grund dafür, Menschen in unserer Nähe zuerst zu helfen. Früher mag dies eine Rechtfertigung dafür gewesen sein, sich eher um die Armen in der eigenen Stadt zu kümmern als um die Hungeropfer in Indien. Zum Unglück derer, die ihre moralischen Verantwortungen begrenzt halten möchten, haben die gewachsenen Kommunikations- und Transportmöglichkeiten die Situation verändert. [...] Es scheint daher keine Rechtfertigung dafür zu geben, Personen aus geographischen Gründen zu diskriminieren.

85 Stärker rechtfertigungsbedürftig mag die zweite Implikation meines Prinzips sein. [...] [M]an fühlt sich weniger schuldig, nichts getan zu haben, wenn man auf andere in derselben Lage zeigen kann, die ebenfalls nichts getan haben.

90 Doch kann dies für unsere moralischen Verpflichtungen keinen wirklichen Unterschied machen. Sollte ich etwa der Meinung sein, dass ich weniger dazu verpflichtet bin, das ertrinkende Kind aus dem Teich zu ziehen, wenn ich andere Menschen sehe, nicht weiter entfernt als ich, die das Kind ebenfalls bemerkt haben und keine Anstalten machen einzugreifen? Man muss nur diese Frage stellen, um zu begreifen, wie absurd die

Ansicht ist, die Anzahl der Verpflichteten mindere die Verpflichtung. [...]

Die Ansicht, die Anzahl der Verpflichteten mache einen Unterschied, kann plausibel gemacht werden, wenn sie so dargelegt wird: Wenn jeder, der sich in derselben Lage befindet wie ich, dem Hilfsfond für Bengalen fünf Pfund geben würde, so wäre dies genug, um die Flüchtlinge mit Nahrungsmitteln, Obdach und medizinischer Hilfe versorgen zu können; es gibt keinen Grund, weshalb ich mehr geben sollte als irgendeine andere Person in meiner Lage; daher habe ich keine Verpflichtung, mehr zu geben als fünf Pfund. Jede Prämisse in diesem Argument ist wahr, und das Argument scheint gültig. Es dürfte uns überzeugen, solange wir nicht bemerken, dass es auf einer hypothetischen Prämisse beruht, obgleich die Schlussfolgerung nicht als Hypothese formuliert ist. Das Argument wäre gültig, wenn die Schlussfolgerung lautete: Wenn jeder in meiner Lage fünf Pfund geben würde, so wäre ich nicht dazu verpflichtet, mehr zu geben als fünf Pfund. Wäre die Schlussfolgerung so formuliert, wäre klar, dass das Argument in einer Situation, in der nicht zutrifft, dass jeder fünf Pfund gibt, überhaupt nicht zum Tragen kommt. Natürlich entspricht dies der gegenwärtigen Situation. Es ist mehr oder weniger sicher, dass nicht jeder in meiner Lage fünf Pfund geben wird. Es wird demnach nicht genügend Mittel geben, um die benötigten Nahrungsmittel, Unterkünfte und medizinische Versorgung bereitzustellen. Wenn ich mehr als fünf Pfund gebe, werde ich daher mehr Leid verhindern, als wenn ich nur gerade fünf Pfund geben würde.

Peter Singer: Hunger, Wohlstand und Moral

Peter Singer
(*1946)
australischer
Philosoph

Aufgaben

- 1 Erklären Sie, mit welchem Argument Brot für die Welt um Spenden wirbt. > M1
- 2 Geben Sie den Argumentationsgang des Textes wieder. > M2
- 3 Diskutieren Sie die Frage, ob die Analogie zwischen dem Kind im Teich und der Situation der Armen dieser Welt überzeugt. > M2
- 4 Verfassen Sie aus der Perspektive von *Brot für die Welt* ein Statement, in dem Sie erklären, warum wir die Präferenzen der Armen stärker berücksichtigen sollten. > M1/M2

Nutzenabwägung und moralische Dilemmata

Methodenkompetenz:

Mit der Dilemmadiskussionsmethode Probleme analysieren, die sich nicht lösen lassen

Wo ein Problem sich nicht eindeutig lösen lässt, aber eine Entscheidung erforderlich ist, kann es nicht um Recht haben oder gewinnen gehen. Man kann dann nur den Versuch unternehmen, das Problem in einer Diskussion möglichst genau zu verstehen, alle Perspektiven klar zu machen und dann zu einer begründeten, bestmöglichen Entscheidung zu kommen. Dazu haben sich die folgenden Schritte bewährt:

1. Problem klären (Plenum)

Hier muss geklärt werden, ob es sich bei dem vorliegenden Fall um ein Dilemma handelt: Stehen Grundsätze/Prinzipien unvereinbar miteinander im Konflikt? Welche?

2. Mögliche Meinungen sondieren

Als nächstes ist von Bedeutung, wie Ihre Gruppe sich zu den verschiedenen Argumentationsrichtungen verhält: Wer hält welches Prinzip in diesem Fall für das wichtigste? Warum? Was für ein Meinungsbild ergibt ggf. eine Probeabstimmung?

3. Begründung der Meinungen

Nun kann in der Gruppe überlegt werden, wie sich „Ihre“ Perspektive begründet. Welche Argumente können angeführt werden? Schreiben Sie diese auf Karten mit Ihrer Gruppenfarbe und tauschen Sie sie gegen Karten der anderen Gruppen. Überlegen Sie dann wieder: Was ist das beste Argument der anderen Gruppe? Wie lässt sich gegen die Argumente der anderen Gruppen argumentieren? Schreiben Sie Ihre Argumente wieder auf Karten mit Ihrer Gruppenfarbe usw.

4. Überprüfung der Begründungen in der Diskussion

Benennen Sie einen Gruppensprecher. Alle Gruppensprecher stellen im Plenum nacheinander jeweils dasjenige Argument der anderen Gruppe vor, das die eigene Gruppe für das beste hält. Diskutieren Sie dann im Plenum darüber, ob bzw. wie sich alle Argumente in eine Reihenfolge bringen lassen.

M1 Wenn es „richtig“ nicht gibt

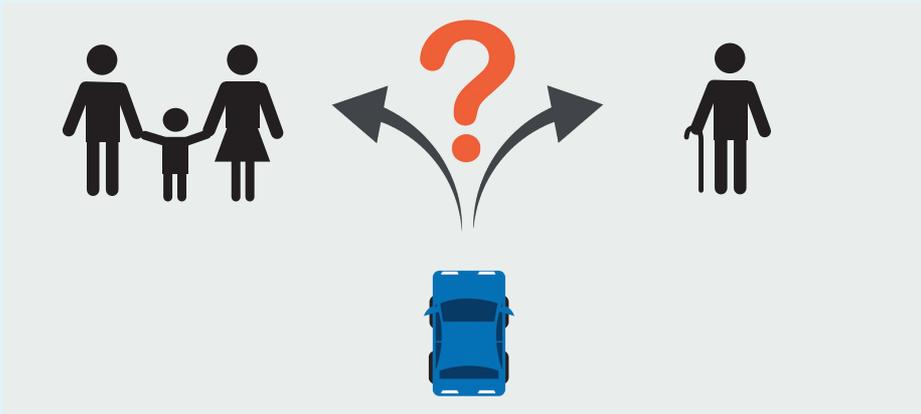
Beim Programmieren selbstfahrender Autos stehen die Entwickler oft vor einem Problem: Wie soll das Auto z. B. in einer Situation reagieren, in der eine unerwartete Gefahrensituation entsteht und in der nicht entschieden werden kann, ob jemand zu Schaden kommt, sondern nur, wer dies sein wird: Soll die Familie mit dem Kinderwagen überfahren werden oder eine alte, einsame Rentnerin? Hier stehen zwei Prinzipien einander gegenüber:

Einerseits stehen bei der Familie mehr Menschen auf dem Spiel und möglicherweise sind auch mehr Menschen betroffen, falls sie sterben sollten, und da die Rentnerin sehr alt ist, nimmt man ihr vermutlich auch weniger verbleibende Lebenszeit weg als einer jungen Familie. Wahrscheinlich leiden in diesem Fall also mehr Menschen. Das Prinzip der Leidvermeidung würde also möglicherweise zum Überfahren der Rentnerin führen.

Andererseits sind solche Abwägungen problematisch: Woher nehmen wir das Recht zu sagen, dass ein Mensch (oder mehrere) wertvoller wäre als ein anderer? Das ist das Prinzip der Menschenwürde: Sind nicht alle Menschen gleich wertvoll – egal wie alt, jung, krank oder einsam sie sind? Verbieter sich ein Aufrechnen oder bloßes Abzählen darum nicht von selbst?

- 15 Die beiden Prinzipien stehen also miteinander im Konflikt: Sie lassen sich nicht gleichzeitig befolgen. Eine Situation, in der zwei ethische Grundsätze einander widersprechen und in der trotzdem entschieden werden muss, nennt man ein Dilemma. Und genau das ist hier der Fall: Da das Auto anders als ein Mensch nicht spontan oder „irgendwie“ reagieren kann und darum bei der Programmierung des Autos eine Reaktion des Autos eindeutig festgelegt werden muss, sind die Programmierer hier oft etwas ratlos

20 ...



M2 Kurzfilm: Sommersonntag

„Sommersonntag“ erzählt eine dramatische Geschichte mit einem archaischen Konflikt: es geht um Leben und Tod von Micha, einem gehörlosen Jungen. Dessen Vater, Bruno Hansen, ist als Brückenmeister für eine mächtige stählerne Hubbrücke im Hamburger Hafen verantwortlich. Über sie rollt Zugverkehr. Wenn ein Schiff kommt, muss die Brücke geöffnet werden.

- 5 An einem Sonntag im Sommer nimmt Bruno seinen Sohn wieder einmal mit zur Arbeit. Zum ersten Mal darf Micha für ein Schiff die Brücke selbst hochfahren. Dann geht er hinaus, um zum Dank ein Bild der Brücke für seinen Vater zu malen. Wegen eines plötzlich auftretenden technischen Defekts muss sich Bruno in Sekunden entscheiden, ob er die Brücke geöffnet lässt und einen mit 300 Personen vollbesetzt heranrasenden Zug in den Hafen stürzen lässt, wo die meisten ertrinken werden – oder die Brücke senkt
- 10 und seinen Sohn opfert, um die Menschen im Zug zu retten...

murnau-stiftung.de

zum Kurzfilm



22009-011

Aufgaben

- 1 a) Erklären Sie am Beispiel der Programmierung selbstfahrender Autos in eigenen Worten, was ein Dilemma ist. > M1
- b) Erläutern Sie anhand dieses Beispiels, warum es bei Dilemmata nicht ums Rechthaben gehen kann. > M1
- c) Erläutern Sie in der Gruppe, welche Verfahren in solchen Situationen denkbar sind, um – wo es notwendig ist – trotzdem zu Entscheidungen zu gelangen. > M1
- 2 Erklären Sie in eigenen Worten, warum es sich bei der Situation in M2 um ein Dilemma handelt. > M2
- 3 Führen Sie im Kurs zu den in M1 und M2 beschriebenen Fällen eine Dilemmadiskussion durch. > M1/M2

Utilitarismus auf dem Prüfstand

M1 Sind Konsequenzen vorhersehbar?



“How am I supposed to think about consequences before they happen?”

M2 Nutzenmaximierung und Tötungsverbot

Robin-Hood-Strategien, Reiche zu bestehlen, um den Armen zu helfen, sind für Utilitaristen akzeptabel. Dies muss man nicht als stark kontraintuitiv empfinden. Den alten, einsamen Wucherer schmerzlos zu töten, um mit dem Geld viel Nutzen zu stiften, ist allerdings auch erlaubt oder sogar geboten. Hier würden viele zögern. Es gibt im klassischen Utilitarismus keine direkten Gründe gegen das Töten. Das Tötungsverbot ist nur eine Konsequenz der empirisch normalerweise vorliegenden Präferenzintensität, am Leben bleiben zu wollen. Jede noch so intensive Präferenz kann in einer Aufzählung überboten werden. Das heimliche und schmerzlose Töten zum Zweck der Nutzenmaximierung ist daher zulässig. Gerade das Tötungsverbot ist nun aber intuitiv stark in der Moral verankert. [...]

Wie ist der Fall zu bewerten, wenn in römischen Zirkusspielen zum großen Ergötzen vieler Zu-

schauer gelegentlich einige Christen den Tieren zum Fraß vorgeworfen werden, die womöglich stolz darauf sind, Märtyrer zu werden? „Nach dem reinen Summenprinzip müsste mit wachsender Anzahl der Zuschauer irgendwann der Punkt kommen, an dem der Utilitarist gegen derartige Sitten nichts mehr einzuwenden hat.“ [...] Jeder, auch der schlimmste Nutzenverlust müsste sich durch viele kleine, marginale Nutzenzuwächse ausgleichen lassen. Wenn sich sehr viele Leute nur ein bisschen besser fühlen, wären Gräueltaten gerechtfertigt. Ab einer bestimmten Anzahl Glücklicher wäre es legitim, wenigen Menschen Höllenqualen zu bereiten, wenn die Glücklichen davon marginal profitieren würden. Intuitiv würden wir darauf verzichten, die Nutzenmenge zu maximieren, wenn der Preis hierfür eine derartige krass ungleiche Verteilung wäre.

Konrad Ott: Moralbegründungen zur Einführung

marginal
geringfügig

M3 Mittel zum Zweck

[Es ist] gar keine Frage, dass der größte Teil unserer Handlungen auf einer Abwägung der Folgen bzw. einer Abwägung der Güter beruht, die von den Folgen unserer Handlungen positiv oder negativ betroffen sind. Wir wägen Gewinn und Verlust gegeneinander ab. Der Arzt amputiert unter Umständen ein Bein oder entfernt eine Niere, um den übrigen Menschen zu retten, oder er verbietet dem Patienten den Genuss von Wein, um ihn vor größeren Unannehmlichkeiten zu bewahren, als es dieser Verzicht ist. Hier rechtfertigt zweifellos der Zweck das Mittel [...].

Aber wie steht es, wenn wir diese Denkweise beliebig fortsetzen? Nehmen wir an, der Arzt hat über die Gesundheit eines bösartigen Menschen zu wachen, der sich und seinen Mitmenschen auf die Nerven fällt, oder gar eines Verbrechers. Sollte der Arzt aus Verantwortung für die Gesamtheit der Folgen seiner Handlung dem Patienten zu einer Therapie raten, die ihn möglichst bald unter den Rasen bringt? [...] Unserem Verständnis von ärztlicher Verantwortung widerspricht diese Auffassung radikal. Denn nach unserem Verständnis endet die Verantwortung des Arztes genau an dem Endziel, das Beste für die Gesundheit seines Patienten zu tun. Diese Fürsorge einer weiterreichenden Verantwortung für irgendwelche Folgen unterzuordnen, wäre mit ärztlichem Ethos unvereinbar. [...]

Der Utilitarist ist [...] auch durch Verbrecher leichter erpressbar und erhöht damit die Gefahr der Erpressungen. [...]

Das sittliche Problem stellt sich [...] da in voller Schärfe, wo der Erpresser verbrecherische Hand-

lungen verlangt, zum Beispiel die Tötung eines Unschuldigen oder die Auslieferung eines Gastfreundes, und dies unter Androhung weit größerer Übel. Der Utilitarist müsste hier unter Umständen nachgeben mit der Begründung, dass der Tod eines Menschen besser ist als der Tod von hundert Menschen. Wer jedoch auf dem Standpunkt steht, dass die Tötung eines unschuldigen Menschen in jedem Fall ein Verbrechen ist, der wird sich dieser Logik nicht unterwerfen. Wenn man weiß, dass er auf diesem Standpunkt steht, dann wird man die Erpressung gar nicht erst versuchen, so dass auch hier der Utilitarismus unter Umständen wieder kontraproduktiv wirkt, das heißt, Folgen zeitigt, die er gerade vermeiden möchte. [...]

[Der Utilitarismus] fordert ein Optimierungsprogramm für möglichst viele, aber [er] sagt nicht, ob es vielleicht Menschenrechte jedes Einzelnen gibt, die einem solchen Programm in gar keinem Fall geopfert werden dürfen. Sollten wir z. B. die Folter einführen, um den Terrorismus auszurotten? Sollten wir Geisteskranke und alte hilflose Menschen töten, um allen anderen Menschen Aufwendungen und Opfer zu ersparen? Sollten wir kleine Minderheiten ausrotten, um Konflikte so aus der Welt zu schaffen? [...] Wo Tötung schmerzlos geschieht, wird ohnehin niemandes Wohlbefinden beeinträchtigt. [...]

Wir können aber leicht sehen, dass die Gründung der Ethik auf ein solches Optimierungsprogramm ohne feste Normen unmittelbar das Gegenteil dessen erreicht, was sie intendiert.

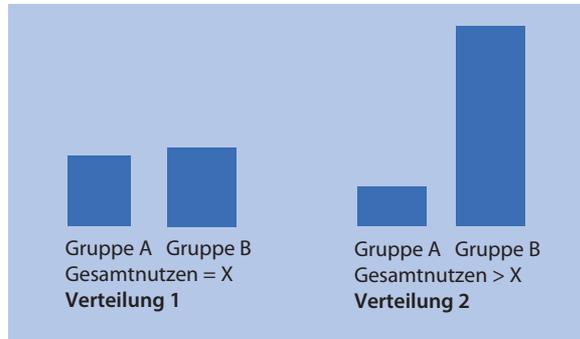
Robert Spaemann: Moralische Grundbegriffe

Aufgaben

- 1 Analysieren Sie die Karikatur hinsichtlich der Frage, inwiefern das Problem des Kindes auch ein grundlegendes Problem des Utilitarismus darstellt. > M1
- 2 Arbeiten Sie die Argumente heraus, die Ott und Spaemann gegen den Utilitarismus anführen. > M2/M3
- 3 Beurteilen Sie die Tragfähigkeit der utilitaristischen Ethik anhand persönlicher Erfahrungen und Beispiele. > M1–M3

Das Gerechtigkeitsproblem

M1 Welche Verteilung sollten wir wählen?



M2 Eine Gerechtigkeitslücke im Utilitarismus?

Der Anspruch des zeitgenössischen Utilitarismus, unsere gewöhnlichen Moralvorstellungen rational und kohärent zu rekonstruieren, ist nicht vereinbar mit unseren Gerechtigkeitsvorstellungen. Insbesondere gibt es Prinzipien der distributiven Gerechtigkeit, Prinzipien der Verteilung von öffentlichen Gütern, von Rechten und Pflichten, von Vor- und Nachteilen gemeinsamer Handlungen, die uns als moralisch richtig einleuchten und die zugleich mit dem Prinzip der Nützlichkeit in Konflikt stehen. Wenn von zwei möglichen Handlungen, die den gleichen kollektiven Gesamtnutzen hervorbringen, die eine den Nutzen auf eine kleine Zahl von Personen, die andere auf

viele oder alle verteilt, so sind utilitaristisch gesehen beide Handlungen gleichwertig. Nach unseren Gerechtigkeitsüberzeugungen würden wir dagegen die eine als ungerecht verurteilen und die andere als gerecht hervorheben. [...] Für sich allein genommen, ohne die Gerechtigkeit als Korrektiv, stellt der Utilitarismus eine Art Kollektivegoismus dar, dem eine Unterdrückung oder Benachteiligung von Minderheiten, selbst eine Verletzung unveräußerlicher Menschenrechte erlaubt ist – sofern sie sich mit einer größeren Besserstellung der Mehrheit verbindet und die kollektive Glücksbilanz verbessert.

Otfried Höffe: Einleitung

M3 Humaner Utilitarismus

Jede Form des Utilitarismus beruht auf dem Gedanken, die Interessen bzw. das Glück [...] aller von einer Entscheidung Betroffenen bei seiner „Glücksbilanzierung“ zu berücksichtigen. [...] Ein humaner Utilitarist muss auch die Interessen von nicht direkt betroffenen Menschen in seine Berechnung einbeziehen. *Er kann diese Interessen nicht einfach als irrational abqualifizieren.*

Genau dies scheint die utilitaristische Standardreaktion angesichts so genannter „externer Präferenzen“ zu sein. Externe Präferenzen sind eben diejenigen der Abtreibungsgegner, wenn sie sich

Sorgen um die Präferenzen von Embryonen machen. [...] Lautet das Motto, dass jedes Interesse zählt, dann kann man externe Präferenzen nicht ausschließen. Ansonsten müsste man Gründe dafür vorbringen, welche Interessen zählen und welche nicht. Diese Gründe würden sich aber kaum auf Nützlichkeit beziehen können und müssten auf andere Ressourcen zurückgreifen. [...]

Damit dürfte klar sein: Ein (humaner) Utilitarist muss auch die moralischen Präferenzen in der Gesellschaft aufgreifen. Diese erhalten also Gewicht, ein Grund dafür, dass der Utilitarismus

kohärent
zusammenhängend

distributive
Gerechtigkeit
Verteilungs-
gerechtigkeit

25 nicht beliebig weit von ihnen abweichen kann. Die externen Präferenzen setzen jeder Revolution Grenzen. So werden die moralischen Intuitionen der Menschen zu einem „Korrektiv“ des Utilitarismus, denn moralische Intuitionen haben
30 die Eigenschaft, in Präferenzen darüber überzugehen, was der Fall sein soll. [...]

Aber hat dieser Utilitarismus auf den zweiten Blick betrachtet nicht auch Schwächen? Was passiert, wenn eine große Zahl der Bürger angibt,
35 Homosexualität abzulehnen? Muss man dann dieser antiliberalen Intoleranz einen Raum geben, weil sie auf externen Präferenzen beruht, die zu berücksichtigen sind? Dem Gegner der Homosexualität könnte man begegnen, indem man
40 verschiedene Instrumente auf ihn anwendet, deren Auflistung den humanen Utilitarismus charakterisiert.

(1) *Aufweisen von Rationalitätsdefiziten:* Man könnte bezweifeln, ob die Meinung dessen, der
45 Homosexualität eingeschränkt wissen will, wirklich rational ist. [...]

(2) *Idealere Präferenzlagen erzeugen:* Ein Utilitarist sollte manchmal auf die Erstellung einer idealen bzw. idealeren Präferenzlage hinarbeiten. Als Utilitarist sucht er nach maximalen Nutzenwerten. Wird eine Minderheit „für die Mehrheit geopfert“, dann gibt es viele, die eventuell davon profitieren, und einige, die darunter stark leiden. Erstrebenswert wäre eine

55 idealere Präferenzlage, in der alle profitieren, weil niemand ein Interesse hat, eine Minderheit zu opfern. Die Nutzensumme wäre hier jedenfalls größer als in dem Fall, dass man höchst intensive Interessen von Minderheiten übergehen muss.

(3) *Wahrung langfristiger Gesamtinteressen:* Würde man der Forderung der Gegner der Homosexualität nachgeben, dann würde man vielleicht auch allen gleichartigen antiliberalen Forderungen auf anderen Gebieten nachgeben müssen – ein Dammbbruch droht. [...] Wir würden dann
60 eventuell in einem Maße zu einer antiliberalen Gesellschaft werden, dass dies für die überwiegende Mehrheit einen eklatant unerwünschten Wandel bedeuten würde.

(4) *Beachtung aller externen Präferenzen:* Toleriert eine Mehrheit in einer Gesellschaft Homosexualität und lehnt Antiliberalismus ab, dann wird diese Mehrheit Präferenzen über die Präferenzen der antiliberalen Gegner der Homosexualität haben, die eventuell ausreichen, um diese Gegner zurückzuweisen, selbst wenn die Präferenzen der Antiliberalen im direkten Vergleich mit denen der Homosexuellen stärker sein würden. Zählen Präferenzen der Gegner der Homosexualität, dann zählen auch die der Gegner der
70 Gegner der Homosexualität.

Mit Gerechtigkeitsproblemen müsste der Utilitarist ebenso wie gerade gezeigt verfahren. Auch hier könnte der Utilitarist auf das vorhandene Interesse vieler Menschen an einer gerechten
75 Welt hinweisen, das im [...], „Gerechtigkeitssinn“ wurzelt. Dieser Sinn ist immerhin eines der stärksten Gefühle, das Menschen leitet. [...] Die Existenz dieser externen Gerechtigkeitspräferenzen ist – neben den jeweiligen internen Interessen – ein starker Grund für die Beachtung von
80 Gerechtigkeit im Utilitarismus.

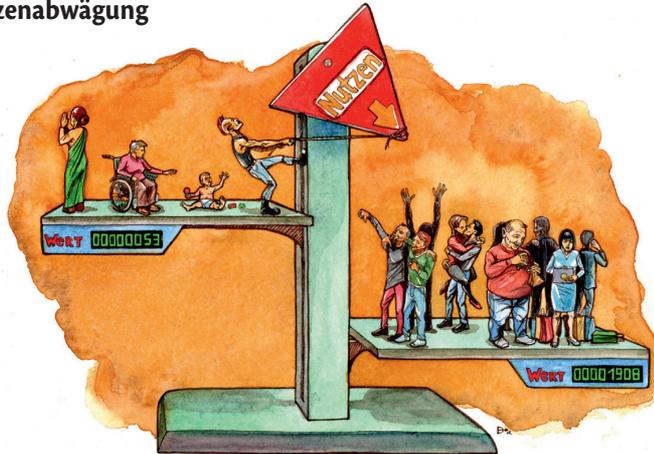
Bernward Gesang: Nützlichkeit und Glück

Aufgaben

- 1 Überlegen Sie gemeinsam, ob eine ungleiche Verteilung dadurch gerechtfertigt werden kann, dass hierdurch der gesellschaftliche Gesamtnutzen gesteigert wird. > M1
- 2 Arbeiten Sie heraus, worin nach Höffe die Gerechtigkeitslücke des Utilitarismus besteht. > M2
- 3 Stellen Sie anhand einer Mindmap Gesangs Begriff „humaner Utilitarismus“ dar. > M3
- 4 Diskutieren Sie anhand eines Beispiels, ob das Konzept des „humanen Utilitarismus“ die Gerechtigkeitslücke des Utilitarismus schließen kann. > M1–M3

Probleme und Potenzial des Utilitarismus

M1 Nutzenabwägung



M2 Standardeinwände gegen den Utilitarismus

(1) *Individuelle Verpflichtungen*: Für den Utilitarismus ergeben sich Verpflichtungen nur aus der Frage, ob Handlungen den Gesamtweltzustand verbessern. Es spielt hingegen z. B. keine Rolle für ihn, ob man selbst durch sein Vorverhalten als konkretes Individuum eine persönliche Verpflichtung eingegangen ist. Dass dies problematisch ist, lässt sich intuitiv an folgendem Beispiel veranschaulichen: Lässt eine Person bei einem Picknick im Park einen Pappbecher fallen, dann hat sie eine Verpflichtung, diesen aufzuheben und nicht als Müll auf der Wiese zurückzulassen, die von anderer Art ist als die Verpflichtung (falls sie denn überhaupt bestehen sollte), jeden von wem auch immer zurückgelassenen Müll zu be-

seitigen.
(2) *Separateness of Persons / Verteilungsgerechtigkeit*: Während es *intrapersonal*, also aus der Perspektive eines Individuums, durchaus vertretbar ist, gegenwärtige Nachteile zugunsten späterer Vorteile in Kauf zu nehmen, kann eine derartige dem Utilitarismus eigene Verrechnung auf der interpersonalen Ebene überaus problematisch sein. Hat etwa eine Person A ein doppelt so hohes Zufriedenheitsniveau wie eine Person B (*status quo*) und gibt es eine Handlung, [durch] die

das Zufriedenheitsniveau von A verdoppelt und das von B halbiert wird, und gibt es nur die beiden Optionen, entweder diese Handlung auszuführen oder den *status quo* beizubehalten, dann wäre diejenige Handlung, die A weiter auf Kosten von B bevorzugt, utilitaristisch gesehen geboten. Dabei würde aber B zugunsten von A instrumentalisiert. Des Weiteren erhellt dieses Beispiel, dass Verteilungsfragen und damit auch die Forderung nach Verteilungsgerechtigkeit vom Utilitarismus nicht adäquat berücksichtigt werden können. Denn entscheidend beim moralischen Vergleich zweier Zustände ist nicht nur die Höhe der jeweiligen Gesamtsumme, sondern auch die Art der Verteilung des Nutzens. Hat z. B. A viel von einem Gut und B gar nichts und ist die Gesamtsumme dieser Aufteilung des Gutes höher als bei einer Verteilung, bei der A und B in ungefähr gleicher Größenordnung etwas von dem Gut bekommen, wird man im Gegensatz zum Utilitarismus zumindest sicher nicht generell die erste Verteilung gegenüber der zweiten für moralisch vorzuzugswürdig erachten.

(3) *Individuelle Rechte*: Im Rahmen einer utilitaristischen Ethik ist es nicht möglich, die Existenz individueller Rechte wirksam und zuverlässig zu

begründen. So verstößt etwa ein Gericht, das einen Unschuldigen in Kenntnis seiner Unschuld
 55 bestraft, auch dann gegen dessen Rechte, wenn so und nur so der/die tatsächliche(n) Verbrecher von weiteren Straftaten abgehalten werden können. Und ebenso wäre auch die unter utilitaristischen Gesichtspunkten möglicherweise gebotene
 60 Versklavung eines Teils der Bevölkerung mit den Individualrechten der Betroffenen unter keinen Umständen vereinbar.
 (4) *Integrität der Person*: Das Optimierungsgebot des Utilitarismus und die sich daraus ergebenden
 65 Pflichten können den Akteur aber nicht nur in moralischer Hinsicht überbeanspruchen, sondern auch in Bezug auf die Möglichkeit der Ge-

staltung des eigenen Lebens problematisch sein. Berücksichtigt man nämlich, dass das eigene Leben (zumindest auch) dadurch strukturiert
 70 wird, dass man größere und kleinere Projekte verfolgt, und bedenkt man weiterhin, dass einzelne dieser Projekte aufgrund von utilitaristisch begründeten Pflichten zugunsten anderer Handlungen zu unterlassen wären, stellt sich die Frage,
 75 wie für das eigene Leben konstitutive Projekte überhaupt noch realisiert werden könnten. Das Optimierungsgebot des Utilitarismus droht die Integrität der Person zu unterwandern.

*Julian Nida-Rümelin / Christine Bratu:
 Praktische Philosophie*

Integrität
 Übereinstimmung zwischen den eigenen Idealen und Werten und der tatsächlichen Lebenspraxis

M3 Stärken des Utilitarismus

Der Standpunkt des Utilitarismus ist erstens nichttranszendent, d. h., er beruft sich auf nichts, das außerhalb des menschlichen Lebens liegt, vor allem nicht auf religiöse Überzeugungen. Da
 5 durch kommt er der durchaus vernünftigen Forderung entgegen, dass die Moral sich heutzutage offen vom Christentum emanzipieren sollte. [...] Zweitens scheint das oberste Gut der Utilitaristen, das Glück, kaum irgendwelche Probleme
 10 aufzuwerfen: wie sehr sich die Menschen auch sonst unterscheiden mögen, sie möchten doch wenigstens alle glücklich sein; und welche anderen Ziele dabei auch aufgegeben werden müssen, das Streben nach einem Maximum an Glück muss sicherlich eine vernünftige Zielsetzung
 15 sein. [...]

Der dritte Grund besteht darin, dass moralische

Fragen durch die Berechnung ihrer empirischen Konsequenzen entscheidbar sind. Das moralische Denken wird empirisch und damit alle
 20 entscheidenden Fragen der Gesellschaftspolitik eine Sache der Sozialwissenschaft. [...] Und viertens führt der Utilitarismus in das moralische Denken gleichsam eine allgemein gängige Währung ein: Die [...] Ziele verschiedener Personen
 25 und die unterschiedlichen Ansprüche, denen jeder Einzelne ausgesetzt ist, können (im Prinzip) in Glückseinheiten gegeneinander verrechnet werden. Eine wichtige Konsequenz hieraus ist, dass eine bestimmte Art von moralischem Konflikt
 30 [...] unmöglich wird – nämlich, dass zwei legitime Ansprüche einander entgegenstehen.

nach Bernard Williams: Der Begriff der Moral

Bernard Williams
 (1929–2003)
 englischer Philosoph

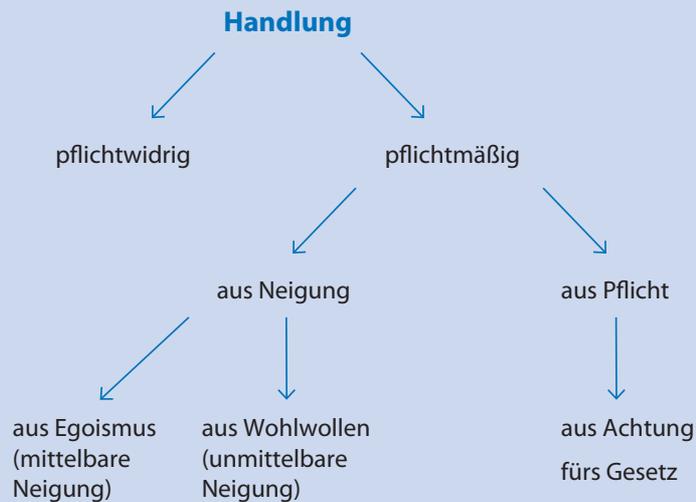
Aufgaben

- 1 Beschreiben Sie die dargestellte Problematik einer Nutzenabwägung. > M1
- 2 Geben Sie in eigenen Worten wieder, mit welchen Problemen sich utilitaristische Positionen laut dem Text konfrontiert sehen. Ordnen Sie die Kritik aus M1 entsprechend zu. > M1/M2
- 3 Nehmen Sie kritisch Stellung zu den genannten Einwänden. > M2
- 4 Erläutern Sie die Stärken des Utilitarismus an Fallbeispielen Ihrer Wahl. > M3
- 5 Diskutieren Sie in Form einer Disputatio: Eine Partei verteidigt den Utilitarismus und die andere greift ihn durch kritische Fragen, geeignete Fallbeispiele und Gegenargumente an. > M1–M3

Wissen kompakt

Kantische Ethik

- deontologische Ethik/Pflichtethik
- uneingeschränkt gut ist allein der gute Wille
- ein Mensch handelt als moralisches Wesen, wenn er sich freiwillig der Pflicht (unabhängig von seinen Neigungen) unterwirft



- Pflicht = das von der reinen praktischen Vernunft (nicht aus Erfahrung) aufgestellte Gesetz
- Freiheit als Autonomie: als Wesen, die nach selbstgegebenen Gesetzen leben, sind wir frei
- **Kategorischer Imperativ** = Kants Formel für das oberste Sittengesetz – grundlegendes Prinzip für moralisches Handeln:

Grundformel

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“



Test auf logische Widerspruchsfreiheit bei Verallgemeinerung einer Maxime

Selbstzweckformel

„Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern zugleich als Zweck, niemals blo3 als Mittel brauchst.“



berücksichtigt die Würde des Menschen – allein der Mensch hat einen Zweck an sich, hat einen unmessbaren Wert

Utilitarismus

- teleologische Ethik/Folgenethik: entscheidend sind die Folgen der Handlung
- Handlungen werden bewertet nach dem Prinzip der Nützlichkeit (lat. *utilitas* = Nutzen)

Klassischer Utilitarismus:

- Grundannahme: Mensch strebt von Natur aus nach Freude/Glück/Lust und sucht Leid/Unglück zu vermeiden
- basiert auf vier Grundprinzipien:
 1. **Konsequenzenprinzip/Folgenprinzip:** Die Moralische Richtigkeit einer Handlung/ Handlungsregel bemisst sich ausschließlich von den Folgen her.
 2. **hedonistisches Prinzip/Glücksprinzip:** Das Kriterium der moralischen Beurteilung einer Handlung ist das durch die Handlung erzielte Glück.
 3. **universalistisches Prinzip/Verallgemeinerbarkeitsprinzip:** Entscheidend für den moralischen Wert einer Handlung oder Handlungsregel ist das Wohlergehen aller von der Handlung Betroffenen.
 4. **Utilitätsprinzip/Nutzenprinzip:** Der Maßstab für die Beurteilung der Folgen einer Handlung ist der Nutzen für das, was als an sich gut erachtet wird.

← Klassische Positionen →

Jeremy Bentham:

Quantitativer Utilitarismus

- hedonistisches Kalkül: quantitative Abwägung der Folgen einer Handlung für alle Betroffenen
- Versuch einer Berechnung: Moralisch richtig ist eine Handlung, die durchschnittlich mehr Freude/Glück als Leid/Unglück verursacht

John Stuart Mill:

Qualitativer Utilitarismus

- Berücksichtigung der Qualität von Handlungen und Folgen (einige Freuden sind wünschenswerter als andere)
- Moralisch richtig ist eine Handlung, die sowohl hinsichtlich der Quantität als auch der Qualität das größte Glück der größten Zahl herbeiführt

← Varianten des Utilitarismus →

Handlungsutilitarismus = Beurteilung der Ausführung dieser Handlung in dieser einen Situation

Regelutilitarismus = Beurteilung der allgemeinen Ausführung derartiger Handlungen in derartigen Situationen

- Der **Präferenzutilitarismus** (z. B. Peter Singer) beurteilt Handlungen von einem universalen Standpunkt aus, bezogen auf die Förderung der Präferenzen (Interessen) der betroffenen Personen

digitales Quiz



22009-012

Gefühle als Motor moralischen Handelns?

Mark Twain
(1835–1910)
US-amerikanischer
Schriftsteller

M1 Hucks Entscheidung

In Mark Twains Roman „Huckleberry Finn“ verhilft Huck dem Sklaven Jim zur Flucht. Auf ihrer gemeinsamen Reise in die Freiheit treffen sie auf zwei Sklavenjäger, die Jim aufspüren wollen. Doch anstatt den Sklaven zu verraten, belügt Huck die Sklavenjäger und lässt sie glauben, an Bord seines Floßes herrsche die Pest.

Sie fuhren davon, und ich kam mir schlecht und erbärmlich vor, weil ich sehr wohl wusste, dass ich Unrecht getan hatte. Dann überlegte ich eine Minute und sagte zu mir selber: Aber denk doch, wenn du recht getan und Jim verraten hättest, wär' dir dann wohlher als jetzt? Nein, sagte ich, mir wär' hundeelend zumute – genauso wie jetzt.

Doch schon bald steht Huck erneut vor der Entscheidung, den Sklaven wieder an seine ursprüngliche Besitzerin auszuliefern.

Ich hatte einer armen alten Frau, die mir nie was zuleide getan hatte, ihren [...]Sklaven] gestohlen. Ich sagte mir, dass man mir eigentlich keinen Vorwurf machen konnte; aber irgendeine innere Stimme beharrte: „Immerhin gab's die Sonntagschule, wo du hättest hingehen können; und wenn du hingegangen wärest, hätte man dich dort belehrt, dass Menschen, die so was tun wie ich jetzt [...], auf ewig in die Hölle kommen.“ Mir kam eine Idee. Ich nahm ein Stück Papier und einen Bleistift und schrieb: Miss Watson, Ihr entlaufener [...]Sklave] ist hier. Mr. Phelps hat ihn und will ihn rausgeben, wenn Sie ihm die Belohnung schicken. Huck Finn!

Jetzt fühlte ich mich gut und wusste, dass ich nun beten konnte. Aber ich tat es nicht gleich, sondern legte das Papier hin und blieb nachdenklich sitzen. Und dachte an unsre Fahrt den Fluss hinunter; und sah Jim vor mir, immerzu, bei Tage, bei

Nacht, im Mondlicht, in Stürmen, und immer trieben wir stromab und schwatzten und sangen und lachten. Aber nichts wollte mir einfallen, was mich gefühllos gegen ihn gemacht hätte; im Gegenteil. Ich sah ihn außer seiner eignen auch noch meine Wache mitübernehmen, anstatt mich zu wecken, so dass ich weiterschlafen konnte; und immer nannte er mich Liebling und verwöhnte mich und tat alles Erdenkliche für mich und war immer so gut zu mir; und mitten in diesen Erinnerungen fiel plötzlich mein Blick auf den Zettel.

Ich nahm ihn auf und hielt ihn in der Hand. Ich überlegte eine Minute, dann sagte ich zu mir selber: „Gut, dann komm' ich eben in die Hölle“ – und zerriss ihn. Ich verbannte die ganze Geschichte aus meinem Kopf und beschloss, Jim von neuem aus der Sklaverei zu retten.

nach Mark Twain: Huckleberry Finn

M2 Was Gefühle bewirken können

Die Philosophin Sabine A. Döring bezieht sich im folgenden Text auf die in M1 dargestellte Entscheidung Huckleberry Finns.

Statt Jim zu verraten, lügt Huck, um ihn zu beschützen. [...] Interessant daran ist, dass Hucks Einschätzung von Jim als einem Menschen, der Mitgefühl verdient und ein Recht auf Freiheit hat, nicht aus den von Huck akzeptierten moralischen Prinzipien folgt. Vielmehr sind es Emotionen, die Huck am Ende dazu bewegen, neue und bessere Moralprinzipien zu formulieren. Wie das

Beispiel vorführt, könnte die rationale Rolle der Emotionen darin bestehen, dass sie uns manchmal – nicht immer! – besser und zuverlässiger als unsere Vernunfturteile zeigen, was gut und richtig ist. [...] Möglicherweise lassen sich solche Bewertungen auf keinem andern Weg als über unsere Emotionen gewinnen.

Sabine Döring: Gefühl und Vernunft

M3 Ein natürliches Gespür für Moralität

[D]ie allgemeine Erfahrung [...] lehrt uns, dass Menschen oft durch ihr Pflichtgefühl beherrscht, dass sie von Handlungen zurückgehalten werden, weil sie dieselben für unrecht ansehen, und das Gefühl der Verpflichtung sie zu anderen Handlungen antreibt.

Aus diesem [zweifellosten] Einfluss der Sittlichkeit auf unsere Handlungen und Neigungen nun folgt, dass dieselbe nicht aus der Vernunft hergeleitet werden kann, da ja die Vernunft allein [...] niemals einen solchen Einfluss haben kann. Die Sittlichkeit erregt Affekte und erzeugt oder verhindert Handlungen. Die Vernunft allein aber ist hierzu ganz machtlos; die Sittenregeln sind folglich keine Ergebnisse unserer Vernunft. [...]

Der Verlauf unserer Überlegungen führt uns zu dem Ergebnis, dass Tugend und Laster nicht durch die Vernunft allein, also nicht durch Vergleichung von Vorstellungen erkannt werden können, dass wir vielmehr vermittelt eines Eindrucks oder eines Gefühls, das sie erwecken, befähigt werden, den Unterschied zwischen ihnen zu statuieren. [...]

Welcher Art sind diese Eindrücke und auf welche Weise wirken sie auf uns? [...] [W]ir müssen den Eindruck, den die Tugend hervorbringt, angenehm und den, der vom Laster ausgeht, unangenehm nennen. Die Erfahrung jedes Augenblicks muss uns hiervon überzeugen. Es gibt kein lieblicheres und schöneres Schauspiel als eine großmütige Tat, und keines, das uns mehr Abscheu einflößt als eine grausame und verräterische. Kein Genuss kommt der Befriedigung gleich, die uns der Verkehr mit solchen gewährt, die wir lieben und verehren; umgekehrt ist es die

größte Strafe, wenn wir gezwungen werden, unser Leben zwischen denen zuzubringen, die wir hassen und verachten. [...]

Eine Handlung, ein Gefühl oder ein Charakter ist tugendhaft oder lasterhaft. Warum? weil seine Betrachtung eine besondere Art von Lust oder Unlust erzeugt. Wenn wir also einen Grund für diese Lust oder Unlust angeben, so erklären wir damit genügend das Laster oder die Tugend. Unser Bewusstsein der „Tugend“ besteht nur darin, dass wir bei der Betrachtung eines Charakters eine besondere Art von Befriedigung fühlen. In eben diesem Gefühl besteht unser Lob und unsere Bewunderung. Wir fragen nicht erst weiter nach der Ursache dieser Befriedigung; wir schließen nicht daraus, dass ein Charakter uns erfreut, dass er tugendhaft sei, sondern, indem wir fühlen, dass er uns in einer bestimmten Weise erfreut, fühlen wir eben damit, dass er tugendhaft ist. [...] [W]enn es je etwas gab, das [...] natürlich genannt werden könnte, so sind dies unsere sittlichen Gefühle; denn es hat niemals ein Volk oder ein einzelnes Individuum in einem Volk gegeben, das ganz ohne dieselben gewesen wäre, und bei dem niemals und in keinem Fall ein, sei es noch so geringer Grad von Zustimmung oder Missbilligung menschlichen Verhaltensweisen gegenüber zutage getreten wäre. Diese Gefühle wurzeln so tief in unserem Wesen und in unserem Gemüt, dass sie ohne gänzliche Vernichtung des menschlichen Geistes durch Krankheit oder Wahnsinn nicht ausgerottet und zerstört werden können.

David Hume:
Ein Traktat über die menschliche Natur (1739/40)



David Hume
(1711–1776)
englischer Philosoph,
Historiker und
Ökonom

Steckbriefe



22009-001

Aufgaben

- 1 Nennen Sie die gegensätzlichen Motive, die bei Hucks innerem Konflikt eine Rolle spielen, zusammen. > M1
- 2 Erläutern Sie, wie Döring das Verhältnis von Moralprinzipien und Emotionen deutet. > M2
- 3 Geben Sie den Argumentationsgang des Textes in eigenen Worten wieder. > M3
- 4 Nehmen Sie Stellung zu Humes These, wonach die Moral ihren Ursprung in einem tief in uns verankerten Gefühl hat. > M3

Haben wir einen Sinn für Moral?

M1 Was soll ich tun?



M2 Spiegelneuronen und Mitgefühl

Rein zufällig stieß die italienische Forschergruppe um ihren Leiter Giacomo Rizzolatti 1996 auf die Spiegelzellen. [...] [Die Wissenschaftler wollten herausfinden,] welche Nervenzellen bei einem Schimpansen, der an ein Messgerät angeschlossen ist, aktiv werden, sobald er nach einer Nuss greift. Dabei machten die Forscher eine sensationelle Entdeckung. Denn die Nervenzellen sandten nicht nur Signale aus, wenn der Affe selbst nach einer Nuss griff, sondern auch, wenn das Tier beobachtete, wie ein Teammitarbeiter die gleiche Handlung ausführte. Indem der Affe die Bewegungen des anderen mitverfolgte, reagierten die Nervenzellen so, als ob der Schimpanse selbst nach der Nuss gegriffen hätte. Das Gesehene wurde im Gehirn des Schimpansen „gespiegelt“. [...] Spiegelneuronen gehören zur Grundausrüstung unseres Gehirns. Von Geburt

an ist der Mensch mit Spiegelneuronen ausgerüstet, die dem Säugling die Fähigkeit geben, bereits wenige Tage nach der Geburt mit seiner Mutter oder seinem Vater erste Aktionen der Spiegelung vorzunehmen. Die Spiegelneuronen [...] [machen] den Menschen zum mitfühlenden Wesen [...]. Wenn man beobachtet, dass sich jemand beim Gemüse schnipseln in den Finger schneidet, erlebt man selbst ein Unbehagen und kann nachempfinden, wie sich der Schmerz anfühlt. Wir werden mit dem Gefühl des anderen „angesteckt“, das heißt unsere Spiegelneuronen reagieren nicht nur, wenn wir selbst Leid, Schmerz oder Freude erfahren, sondern diese Nervenzellen werden auch dann aktiv, wenn wir diese Empfindungen bei jemand anderem wahrnehmen.

Sabine Kaufmann: Spiegelneuronen

M3 Das Bauchgefühl als Wegweiser

Ein ungutes Bauchgefühl geht oft mit Gewissensbissen einher, sich falsch entschieden zu haben. Das kennt auch Jean-Jacques Rousseau, der das Gewissen als eine „Stimme des Herzens“ beschreibt. Der Mensch sei zwar auf die Vernunft angewiesen, um das Gewissen überhaupt auszubilden, dennoch sei dies ein Gefühl. Während sich die Vernunft irren kann, unterliegt das Gewissen als reines Gefühl nicht der Fehlbarkeit der Vernunft. „Zu oft trägt uns die Vernunft, wir sind

nur allzu berechtigt, sie abzuweisen; aber das Gewissen täuscht nie; es ist der wahre Führer des Menschen: es ist für die Seele, was der Instinkt für den Leib ist; wer ihm folgt, gehorcht der Natur und fürchtet nicht, in die Irre zu gehen.“ Anders als der Kopf, der sich auch mal vertun, verrechnen kann, liegt das Bauchgefühl laut Rousseau immer richtig.

Charlotte Littgen: Soll ich auf mein Bauchgefühl hören?

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) schweizerisch-französischer Philosoph, Pädagoge und Schriftsteller

Steckbriefe



22009-001

M4 Der moralische Sinn

Der Mensch kommt mit einem moralischen Kompass auf die Welt, einem angeborenen Sinn für Gut und Böse. [...]

Nicht allein Religionen und Rechtssysteme, nicht allein Eltern und Erzieher bringen einem Menschen demnach Sitte und Anstand bei – er kommt schon mit einem Gespür dafür aus dem Geburtskanal. Moralisches Urteilen ist folglich kein vollkommen bewusster Vorgang, sondern wird auch von Intuitionen geleitet. Allerdings: Der Moralsinn mache einen keineswegs zu einem guten Menschen, sagen die Forscher. Zwar weiß demnach jeder Mensch (sofern sein Gehirn intakt ist) in seinem Innern, was richtig ist und was falsch. Aber es gibt viele psychologische Mechanismen und Umwelteinflüsse, die den Moralsinn überlagern können – anders wären Mord und Totschlag gar nicht zu erklären. [...]

Ihre These vom Moralsinn untermauern die Forscher mit drei Kernargumenten:

- Untersuchungen an gesunden und kranken Gehirnen zeigen: Ethische Entscheidungen spielen sich zumeist in vier Regionen des Denkkorgans ab [...]. Dieses Netzwerk der Moral wurde durch die Evolution in die Hirnanatomie des Menschen eingewoben. Bei gesunden Menschen wird es weniger von kühler Logik als vielmehr von Gefühlen geprägt.
- Überall auf dem Erdenrund wohnt Menschen offenbar das gleiche Gespür für Fairness, Verantwortung oder Dankbarkeit inne. Jemanden mit Absicht zu verletzen wird in allen Kulturen für schlimmer erachtet, als wenn dies ohne Vorsatz geschieht. Schon Kleinkinder verfügen über diese moralischen Grundurteile.
- Die Rechtssysteme der Nationen fußen auf ähnlichen Geboten und Verboten, deren Ursprünge nicht weiter diskutiert werden.

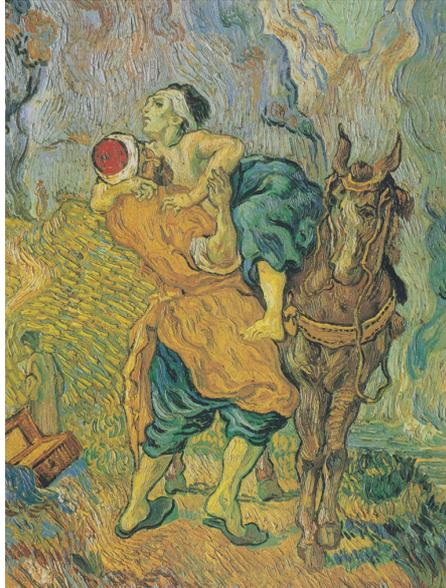
Jörg Blech / Rafaela von Bredow: Das Böse im Guten

Aufgaben

- 1 a) Beschreiben Sie die Bilder. Was empfinden Sie, wenn Sie die Bilder betrachten? > M1
b) Erläutern Sie, wie Sie sich angesichts der jeweiligen Situation verhalten würden. > M1
- 2 Erklären Sie den Zusammenhang zwischen Spiegelneuronen und Mitfühlen. > M2
- 3 Nehmen Sie Stellung zu Rousseaus These, das Bauchgefühl läge immer richtig. > M3
- 4 „Der Mensch kommt mit einem moralischen Kompass auf die Welt“, heißt es im Text M4 (Z. 1f.). Erläutern Sie die Begründung für diese Aussage kritisch. > M4

Ethik des Mitleids

M1 Der barmherzige Samariter



Vincent van Gogh: Der barmherzige Samariter (1890)

M2 Über die Grundlage der Moral

[M]an setze zum letzten Beweggrund einer Handlung, was man wolle: immer wird sich ergeben, dass auf irgendeinem Umwege zuletzt das eigene Wohl und Wehe des Handelnden die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung egoistisch, folglich ohne moralischen Wert ist. Nur einen einzigen Fall gibt es, in welchem dies nicht statthat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung oder Unterlassung geradezu und ausschließlich im Wohl und Wehe irgendeines dabei passiv beteiligten Anderen liegt, also der aktive Teil bei seinem Handeln, oder Unterlassen, ganz allein das Wohl und Wehe eines Anderen im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als dass jener Andere unverletzt bleibe, oder gar Hilfe, Beistand und Erleichterung erhalte. Dieser Zweck allein drückt einer Handlung oder Unterlassung den Stempel des moralischen Wertes auf; welcher demnach ausschließlich darauf beruht, dass die Handlung bloß zu Nutz und From-

men eines Andern geschehe oder unterbleibe. Sobald nämlich dies nicht der Fall ist; so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung führt, oder von ihr abhält, nur das des Handelnden selbst sein, dann aber ist die Handlung oder Unterlassung allemal egoistisch, mithin ohne moralischen Wert.

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des Andern wegen geschehen soll; so muss sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv sein: so wie bei allen andern Handlungen das meinige es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engeren Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, dass das Wohl und Wehe eines Andern unmittelbar, d. h. ganz sowie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde und sogar es bisweilen in dem Grade werde, dass ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? – Offenbar nur dadurch, dass jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin: dadurch, dass ich ganz unmittelbar sein Wohl will und, sein Wehe nicht will, so unmittelbar wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt notwendig voraus, dass ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mitleide, sein Wehe fühle wie sonst nur meines und deshalb sein Wohl unmittelbar will wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, dass ich auf irgendeine Weise mit ihm identifiziert sei, d. h., dass jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des Andern stecke, so kann allein vermittelt der Erkenntnis, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identifizieren, dass meine Tat jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysierte Vorgang aber ist kein erträumter oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirk-

Arthur Schopenhauer (1788–1860) deutscher Philosoph



licher, ja, keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d. h. der ganz un-
 mittelbaren, von allen anderen weitigen Rücksichten
 65 unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden
 eines Andern und dadurch an der Verhinderung
 oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt
 alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück
 70 besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche
 Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten
 Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung
 aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen

Wert, und jede aus irgendwelchen anderen Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieses
 75 Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe
 des Andern unmittelbar am Herzen, ganz in derselben
 Art, wenn auch nicht stets in demselben
 Grade wie sonst allein das meinige: also ist jetzt
 der Unterschied zwischen ihm und mir kein ab-
 80 soluter mehr.

*Arthur Schopenhauer:
 Die beiden Grundprobleme der Ethik II (1841)*

M3 Mitleid als Nahtugend

Mitleid setzt Betroffenheit durch unmittelbare
 Anschauung von fremdem Leid voraus. Fehlt die-
 5 se unmittelbare Anschauung, so kann ein Handeln
 aus Mitleid nicht zustande kommen.
 In der modernen Gesellschaft machen sich jedoch
 in nahezu allen Lebensbereichen [...] anonyme
 und abstrakte Strukturen geltend, die
 10 menschliches Leid verursachen können. Aber
 weil diese Strukturen unsichtbar sind, können sie
 nicht direkt zum Handeln aus Mitleid motivieren.
 Der Techniker z. B., der durch Knopfdruck eine
 Rakete mit einem atomaren Sprengkörper auf

eine weit entfernte Stadt abschießt, wird durch
 15 keine erfahrbare Anschauung von millionenfachem
 Tod und Leid aus Mitleid von seiner Handlung
 abgehalten werden können. Die Wirksamkeit
 des Mitleids bleibt daher auf den Umkreis
 20 privater, überschaubarer Verhältnisse beschränkt.
 Ob mit Schopenhauers Ethik des Mitleids
 den ethischen Problemen unserer heutigen
 Welt angemessen begegnet werden kann, ist
 daher zweifelhaft.

Karl Otto Apel / Dietrich Böhler: Mitleid als Nahtugend

M4 Mitleid belehrt uns nicht

Das Mitleid macht sehend für fremdes Leid; aber
 es belehrt nicht über das, was zu tun ist. Aus
 Mitleid kann jemand etwas ganz Unvernünftiges
 tun, etwas, was dem Leidenden in Wirklichkeit
 5 gar nicht gut tut. [...] Und wessen Bereitschaft,
 Menschen in Not zu helfen, gebunden ist an das
 aktuelle Gefühl des Mitleids, der wird damit bald
 aufhören; denn die Medien überschütten uns
 so mit Bildern des

Elends, dass die Mitleidskapazität bei uns allen
 10 meistens rasch erschöpft ist. Es kommt dann
 darauf an, dass das Bewusstsein der Notwendigkeit
 der Hilfe die leidenschaftliche Aufwallung des
 Mitleids überdauert. [...] Die Leidenschaft bringt
 uns immer nur in ein erstes Verhältnis zu einem
 15 Wert, sie stiftet nicht schon die angemessene
 freie Antwort auf ihn.

Robert Spaemann: Moralische Grundbegriffe

Aufgaben

- 1 Recherchieren Sie, worin es in der Geschichte des barmherzigen Samariters (Lukas 10,30–35) geht. Inwiefern ist das Handeln des Samariters durch Mitleid motiviert? > M1
- 2 Analysieren Sie Problemstellung, Hauptthese und Argumentationsgang in Schopenhauers Text. > M2
- 3 Erklären Sie, mit welchen Gründen Apel und Böhler Schopenhauers Mitleidsethik kritisieren. > M3
- 4 Arbeiten Sie heraus, worin Robert Spaemann die Grenzen des Mitleids sieht. > M4
- 5 Diskutieren Sie die Plausibilität eines mitleidsethischen Ansatzes. > M1–M4

Hilfestellung A2



22009-013

Sympathie und ethische Billigung

M1 Wie wir über die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit urteilen

Adam Smith gilt heute vor allem als Begründer der modernen Nationalökonomie. Im Bereich der Ethik ist seine Theorie der ethischen Gefühle von Bedeutung. Im folgenden Textausschnitt legt Smith die Grundzüge dieser Theorie dar.



Adam Smith
(1723–1789)
schottischer
Moralphilosoph und
Nationalökonom

Steckbriefe



22009-001

Mag man den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zu nehmen, und die ihm selbst die Glückseligkeit dieser anderen zum Bedürfnis machen [...]. Ein Prinzip dieser Art ist das Erbarmen oder das Mitleid [...]. Aber nicht nur solche Umstände, die Schmerz oder Kummer hervorrufen, erwecken unser Mitgefühl. Der Affekt, der durch irgendeinen Gegenstand in der zunächst betroffenen Person erregt wird, mag vielmehr welcher immer sein, stets wird in der Brust eines jeden aufmerksamen Zuschauers bei dem Gedanken an die Lage des anderen eine ähnliche Gemütsbewegung entstehen. Unsere Freude über die Errettung jener Tragödien- oder Romanhelden, die unsere Anteilnahme erwecken, ist ebenso aufrichtig wie unser Kummer wegen ihrer Not, und das Mitgefühl mit ihrem Elend ist nicht wirklicher als das mit ihrem Glück. [...]

„Erbarmen“ und „Mitleid“ sind Wörter, die dazu bestimmt sind, unser Mitgefühl mit dem Kummer anderer zu bezeichnen. Das Wort „Sympathie“ kann dagegen [...] dazu verwendet werden, um unser Mitgefühl mit jeder Art von Affekten zu bezeichnen. [...]

Wenn die ursprünglichen Affekte desjenigen, der durch ein Ereignis in erster Linie betroffen wird, mit den sympathetischen Gemütsbewegungen des Zuschauers in voller Übereinstimmung stehen, dann werden sie notwendig diesem Letzteren als richtig und schicklich und als ihren Anlässen angemessen erscheinen [...]. Umgekehrt wird derjenige, der bei diesen verschiedenen Gelegenheiten keine derartige Gemütsbewegung empfindet wie ich oder doch keine, die in

irgendeinem Verhältnis zu meinen Gefühlsständen, nicht umhin können, meine Empfindungen zu missbilligen, und zwar eben wegen ihrer Nichtübereinstimmung mit seinen eigenen. Wenn meine Erbitterung jenes Maß überschreitet, mit welchem der Unwille, den mein Freund empfindet, noch übereinzustimmen vermag, wenn mein Kummer jene Grenzen überschreitet, bis zu welchen selbst das zarteste Mitleid meines Freundes mitzugehen vermöchte, wenn meine Bewunderung zu hoch oder zu niedrig ist, um mit der seinigen zusammenzupassen, wenn ich laut und herzlich lache, sobald er nur lächelt, oder umgekehrt, bloß lächle, wenn er laut und herzlich lacht; in allen diesen Fällen werde ich mir notwendig – sobald er von der Betrachtung des Gegenstandes dazu übergeht, den Eindruck zu beachten, den derselbe auf mich macht – seine Missbilligung zuziehen, und zwar in höherem oder geringerem Grade, je nachdem, ob zwischen seinen Empfindungen und den meinigen ein größeres oder geringeres Missverhältnis besteht. Und bei dieser Gelegenheit werden seine eigenen Empfindungen die Richtschnur und der Maßstab sein, nach welchem er die meinigen beurteilt.

Die Ansichten eines anderen billigen, heißt, diesen Ansichten beipflichten und ihnen beipflichten, heißt sie billigen. Wenn die gleichen Beweisgründe, die dich überzeugen, auch mich ebenso überzeugen, dann werde ich notwendig deine Überzeugung billigen, wenn nicht, dann werde ich sie notwendig missbilligen. [...] Ganz gleich aber verhält es sich in Bezug auf unsere Billigung oder Missbilligung der Empfindungen oder Affekte anderer.

Adam Smith: Theorie der ethischen Gefühle (1759)

M2 Der unparteiische Zuschauer

Das Prinzip, nach welchem wir unser eigenes Verhalten natürlicherweise billigen oder missbilligen, scheint ganz dasselbe zu sein, wie dasjenige, nach dem wir die gleichen Urteile über das Betragen anderer Leute fällen. Wir billigen oder missbilligen [...] unser eigenes Betragen, indem wir uns in die Lage eines anderen Menschen versetzen und es gleichsam mit seinen Augen und von seinem Standort aus betrachten und nun zu sehen, ob wir von da aus an den Empfindungen und Beweggründen, die auf unser Betragen einwirken, Anteil nehmen und mit ihnen sympathisieren könnten oder nicht. [...] Wir bemühen uns, unser Verhalten so zu prüfen, wie es unserer Ansicht nach irgendein anderer gerechter und unparteiischer Zuschauer prüfen würde. Wenn wir uns erst in seine Lage versetzen und wir dann immer noch an allen Affekten und Beweggründen, die unser Verhalten bestimmten, durchaus inneren Anteil nehmen, dann billigen wir dieses Verhalten aus Sympathie mit der Billigung dieses gerechten Richters, den wir in Gedanken aufgestellt haben. Fällt die Prüfung anders aus, dann treten wir seiner Missbilligung bei und verurteilen unser Verhalten. [...]

Es ist einleuchtend, dass ich, der Prüfer und Richter, eine Rolle spiele, die verschieden ist von jenem anderen Ich, nämlich von der Person, deren Verhalten geprüft und beurteilt wird. Die erste Person ist der Zuschauer, dessen Empfindungen in Bezug auf mein Verhalten ich nachzufühlen trachte, indem ich mich an seine Stelle versetze und überlege, wie dieses Verhalten mir wohl er-

scheinen würde, wenn ich es von diesem eigentümlichen Gesichtspunkt aus betrachte. Die zweite Person ist [...] die Person, die ich im eigentlichen Sinne mein Ich nennen kann, und über deren Verhalten ich mir – in der Rolle eines Zuschauers – eine Meinung zu bilden suche. [...] Mag auch jedermann, wie das Sprichwort sagt, sich selbst die ganze Welt sein, für die übrige Welt ist er ein recht unbedeutender Teil derselben. Mag ihm selbst seine eigene Glückseligkeit wichtiger sein als die der ganzen übrigen Welt, für die anderen ist sie jedoch nicht von größerem Belang als die eines jeden sonstigen Menschen. Mag es darum auch wahr sein, dass jedes Individuum in seinem Herzen naturgemäß sich selbst der ganzen Menschheit vorzieht, so wird es doch nicht wagen, den anderen Menschen in die Augen zu blicken und dabei zu gestehen, dass es diesem Grundsatz gemäß handelt. Jeder fühlt vielmehr, dass die anderen diesen seinen Hang, sich selbst den Vorzug zu geben, niemals werden nachfühlen können, und dass er ihnen – so natürlich er auch für ihn selbst sein mag, doch immer als maßlos und übertrieben erscheinen muss. [...] Wollte er so handeln, dass der unparteiische Zuschauer den Maximen seines Verhaltens zustimmen könnte, [...] dann müsste er bei dieser wie bei allen anderen Gelegenheiten die Anmaßungen seiner Selbstliebe dämpfen und diese auf jenen Grad herabstimmen, den andere Menschen noch nachzuempfinden vermögen.

Adam Smith: Theorie der ethischen Gefühle (1759)

Aufgaben

- 1 Geben Sie wieder, worauf nach Smith moralische Billigung bzw. Missbilligung beruhen. > M1
- 2 Erklären Sie Smith' Moralprinzip des unparteiischen Zuschauers. > M2
- 3 Arbeiten Sie heraus, worin Smith die Grenzen der Selbstliebe sieht. > M2
- 4 Vergleichen Sie die Theorie der ethischen Gefühle mit Schopenhauers Mitleidsethik (s. S. 56f.). > M1/M2

Probleme und Potenzial der Gefühlsethik

M1 Wut als zuverlässiger Indikator für richtiges Handeln?



Rechte Ausschreitungen
in Chemnitz im
Sommer 2018

M2 Die Zwiespältigkeit der Gefühle

Anders als Schmerzen oder Freuden, die wir einfach empfinden, weisen Gefühle über sich hinaus, verweisen auf eine Welt, auf Dinge oder Personen, die sie in ihr Licht tauchen und so als liebenswert oder hassenswert, furchterregend oder empörend erscheinen lassen, so dass wir fragen können, ob es sich tatsächlich verhält wie vom Gefühl „behauptet“. [...] Das sperrige Zauberswort, das die Philosophie hier gefunden hat, heißt kognitiver Gehalt. Bin ich nicht erst dann zornig auf jemanden, wenn er ein Unrecht begangen hat und wenn ich überzeugt bin, dass er ein Unrecht begangen hat? Kann ich ohne diese Überzeugung überhaupt zornig sein? Der Zorn erschließt mir den anderen als einen, der Unrecht

begangen hat – und das scheint eindeutig eine Wertung zu sein. [...] Gefühle [enthalten] Überzeugungen und Wertungen, und das heißt eben auch: Sie können ähnlich korrekt oder inkorrekt, angemessen oder unangemessen sein wie unsere sonstigen Überzeugungen und Wertungen auch. [...] [W]as ist mit den schmutzigen, den unkontrollierbaren, den widrigen Aspekten des Gefühls, denen die Tradition einen vernunftgewirkten Riegel vorschieben wollte? [...] [E]benso wenig wie Intuitionen sind Gefühle davor gefeit, Vorurteile zu transportieren und Borniertheiten zu verstärken. Ressentiment ist auch ein Gefühl und kein geringes.

Martin Hartmann: *Das emotionale Tier*

M3 Gefühle und ihre allgemeine Geltung

Wären die Gefühlsreaktionen, die sich in bestimmten Situationen gegen einzelne Personen richten, nicht mit jener unpersönlichen Art von Entrüstung verbunden, die sich gegen die Verletzung von generalisierten Verhaltenserwartungen oder Normen richtet, würden sie eines moralischen Charakters entbehren. Erst der Anspruch auf allgemeine Geltung verleiht einem

Interesse, einem Willen oder einer Norm die Würde moralischer Autorität. [...] Die Empörung und der Vorwurf, die sich gegen die Verletzung von Normen richten, können sich letztlich nur auf einen kognitiven Gehalt stützen. [...] Etwas tun sollen heißt, Gründe haben, etwas zu tun.

Jürgen Habermas: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983)

Intuition
spontane Eingebung

Jürgen Habermas
(*1929)
deutscher Philosoph
und Soziologe



M4 Das Vermögen, Gefühle zu bewerten

Die Idee, dass unsere Moral intuitiv ist und unserer Vernunft damit weitgehend entzogen, ist gegenwärtig beliebter, als sie es je war. [...] Von „Bauchgefühlen“ ist in unserer Umgangssprache die Rede, von „gefühlten Wahrheiten“. [...] Ohne Zweifel: In unserem täglichen Leben folgen wir meistens unseren schnellen moralischen Eingebungen. Wir urteilen viel schneller nach Sympathie und Antipathie als nach moralischen Maximen. Wir lügen für einen Freund, mogeln für unsere Kinder, verzeihen netten Menschen leichter als unfreundlichen. Für unsere großen moralischen Entscheidungen aber brauchen wir gute Gründe. Ist es gerechtfertigt, meine Familie zu verlassen, weil ich mich in jemand anderen ver-

liebt habe? [...] Kann ich es vor mir selbst verantworten, das unlautere Verhalten meines Chefs zu decken? [...]

Die Moral des Menschen wurzelt in sozialen Intuitionen aus der Zeit unserer Vorfahren. Aus diesem Grundentscheiden wir zumeist schnell und unbewusst, was wir für richtig halten und für falsch. Unsere Gefühle nehmen dabei einen großen Einfluss. [...] So wichtig diese Gefühle sind, so wenig sind wir ihnen hilflos ausgeliefert. Unsere Vernunft versetzt uns in die Lage, unsere sozialen Gefühle zu bewerten, selbst wenn wir davon nicht immer Gebrauch machen.

Richard David Precht: Die Kunst, kein Egoist zu sein

M5 Gefühle als Grundlage einer feministischen Ethik

Philosophinnen wie Annette C. Baier, die dem rationalistischen Zuschnitt der kantischen Ethik nach wie vor skeptisch gegenüberstehen, sehen in David Humes Moralkonzeption vielversprechendere Anknüpfungspunkte für eine feministische Ethik. Denn Hume begreife Moral als eine Angelegenheit des rechten Gefühls. Hume vertrete, wie Baier betont, eine Ethik, die Moralität mit einer Differenzierung unserer moralischen Gefühle und Wahrnehmungen, einer fortschreitenden Reflexion der Empfindungen und einer Vertiefung wie auch Korrektur unserer Einsichten in Charakterhaltungen und Tugenden identifiziert. Mit ihrer Reflexion auf Affekte und Gefühle

und die Verfeinerung unserer empathischen Fähigkeiten stehe Humes Moraltheorie durchaus in der Nähe zu einer feministischen Ethik. Hume integriere, ganz auf der Linie feministischer Überlegungen, von anderen abhängige und ihnen an Stärke, Entscheidungsspielraum und Vernunftfähigkeit unterlegene Wesen in den Bereich der Moral. Ähnlich wie Hume sehen auch feministische Philosophinnen und Philosophen „die Hauptaufgabe der Moralität (darin), Situationen in der Weise neu zu gestalten, dass die Interessen einander nicht mehr entgegengesetzt sind“.

Herlinde Pauer-Studer: Einführung in die Ethik

15 Annette C. Baier
(1929 – 2012)
neuseeländische
Philosophin

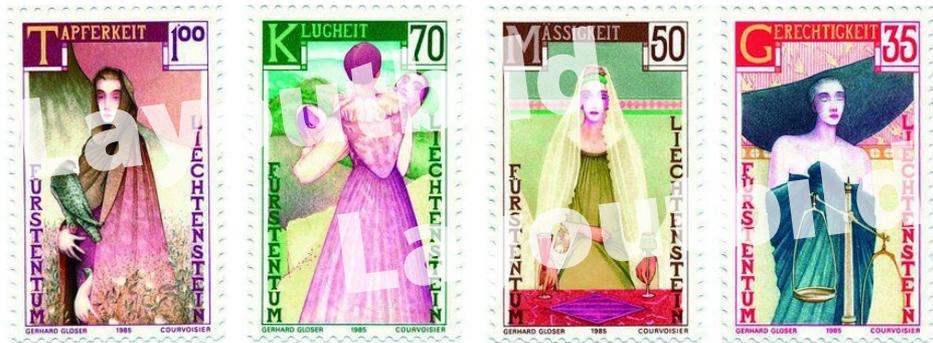
20 David Hume
(1711 – 1776)
englischer Philosoph,
Historiker und
Ökonom

Aufgaben

- 1 Erklären Sie mithilfe des Bildes, warum Gefühle im Zusammenhang mit Fragen richtigen Handelns nicht immer ein guter Ratgeber sind. > M1
- 2 Stellen Sie dar, worin Hartmann die Grenzen von Gefühlen sieht. > M2
- 3 Erklären Sie, warum sich nach Habermas moralische Gefühle immer auf einen kognitiven Gehalt stützen. > M3
- 4 Bewerten Sie Prechts Argumentation zur Rolle der Vernunft für die Moral. > M4
- 5 Erörtern Sie, inwiefern sich ein gefühlsethischer Ansatz als Grundlage einer feministischen Ethik eignet. > M5
- 6 Diskutieren Sie die moralische Qualität von Gefühlen. > M1–M5

Tugenden und das gute Leben

M1 Kardinaltugenden



Briefmarken mit Kardinaltugenden als Motiv

M2 Warum Tugendethik?

Die Tugendethik bildet eine wichtige Tradition der Ethik. Ausgangspunkt für das Interesse an der Tugendethik ist der Einwand, dass sogenannte „Prinzipienethiken“ (Kantische Ethik, Utilitarismus) die moralischen Einstellungen und Dispositionen der Person, die auch deren moralische Wahrnehmungs- und Urteilsfähigkeit bestimmen, nicht hinreichend reflektieren.

Eine Prinzipienethik stellt, so wird oft gesagt, die Frage in den Mittelpunkt, was ich gemäß Prinzip X tun soll. Die Tugendethik hingegen fragt, wie eine Person zu sein hat, um als eine gute Person

gelten zu können. Tugenden sind demnach mit der Identität von Personen verknüpfte Einstellungen und Haltungen, die ein dem jeweiligen Kontext angemessenes Handeln ermöglichen. Doch wie sind die Tugenden ihrerseits bestimmt? Will man Tugenden nicht einfach als die motivationale Ergänzung von Prinzipien sehen, muss man sie unabhängig davon als etwas Gutes definieren. Eine Möglichkeit, dies zu tun, ist die aristotelische Methode, Tugenden von dem her zu bestimmen, was ein gutes Leben ausmacht.

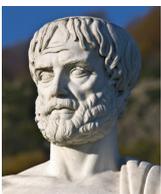
Herlinde Pauer-Studer: Tugendethik

M3 Das gute Leben als Leben gemäß der Tugend

[...] Aristoteles hat die ethische Bestimmung des Guten im allgemeinen Rahmen einer Definition des Guten als das „wonach alles strebt“ [...], vorgestellt und darauf aufbauend gesagt, dass das moralisch Gute im Sinn einer vollständigen Bestimmung verstanden werden muss als das „was wir um seiner selbst willen“ wollen [...]. Aus der ersten, noch allgemeinen Definition des Begriffs des Guten als Ziel des Strebens von Lebewesen leitet Aristoteles im Hinblick auf das Handeln des Menschen und unter Rückgriff auf dessen Natur eine Lehre des Guten gemäß den Tugenden ab.

Sie bestimmt das Gute einerseits als objektiv. Doch im Sinne des moralisch Guten macht es Aristoteles andererseits von der subjektiven Bemühung des Menschen um den Erwerb der besten ethischen Tugenden und von der Einsicht der Klugheit abhängig, die das praktische Wissen auf den Einzelfall des Handelns bezieht. So ist für Aristoteles das „moralisch Gute“ – paradigmatisch bestimmt über das Handeln „des Guten“ – genau das, was die zweite Definition besagt, nämlich das „umfassende Ziel“, das wir im Handeln einzig um seiner selbst willen erstreben, das „an und für sich

Disposition
Verhaltensbereitschaft



Aristoteles
(384 – 322 v. Chr.)
griechischer Philosoph

Steckbriefe



22009-001

- 25 Gute“. Anders als das bloß ökonomisch Nützliche, das politisch Erstrebenswerte oder das Lustvolle und Angenehme ist allein ein Leben gemäß der höchsten Tugenden das Ziel, das den Begriff des Guten ohne Einschränkung verdient.
- 30 Diese Analyse erlaubt es Aristoteles aber, das Gute in moralisch unterschiedlichen Stufen der Qualifikation zu bestimmen. Auch das Nützliche oder Angenehme, ja selbst die Verfolgung materieller Interessen kann aus dieser Sicht als gut bezeichnet werden, weil und insofern die Begriffe des Nützlichen, des Lustvollen oder des Angenehmen durchaus berechnete, mitunter auch unverzichtbare Teilziele oder Bestandteile menschlichen Strebens beschreiben. Das Nützliche (lat.: *utile*) und das Angenehme (lat.: *iucundum, delectabile*) können sich in einem weiten moralischen Sinn verstanden als gut und wertvoll erweisen, wenn die Menschen sie in ihrem Handeln im „rechten Maß“ verfolgen, nämlich als positive, an sich selbst betrachtet jedoch unvollkommene Güter und vorläufige Ziele ihres Handelns. So repräsentieren sie selbst noch nicht jenes „vollkommene Gute“, das allein um seiner selbst willen verfolgt und erstrebt wird.
- In einem uneingeschränkten Sinn moralisch gut ist für Aristoteles aber allein ein Leben, das „der Gute“ führt, der nicht nur partiell, sondern umfassend und in seinem gesamten Handeln ein Leben gemäß den besten Tugenden des Charakters führt. Erst dieses Leben verdient es nach Aristoteles, ohne Einschränkung als gut bezeichnet zu werden, als gut im vollständigen Sinn; es allein ist erstrebenswert (lat.: *honestum*) und erfüllt die Definition des moralisch Guten, dem es als letztem Ziel allen Strebens an nichts fehlt, was gut genannt werden kann.

Matthias Lutz-Bachmann: Ethik

M4 Dianoëtische und charakterliche Tugenden

Aristoteles unterscheidet zwei Arten von Tugenden: die des Denkens (dianoetische) und die des Charakters (ethische):

- Dabei sind Weisheit, Verständigkeit und Klugheit Tugenden des Denkens, Großzügigkeit und Mäßigkeit solche des Charakters. Wenn wir über den Charakter (*êthos*) eines Menschen reden, sagen wir nicht, dass er weise oder verständig, sondern dass er sanftmütig und mäßig ist. Doch loben wir auch den Weisen für seine Disposition, und die lobenswerten Dispositionen nennen wir Tugenden. [...]
- Da die Gutheit also zwei Arten aufweist, die Gutheit des Denkens und die charakterliche Gutheit, verdankt die Gutheit des Denkens sowohl ihr Entstehen als auch ihr Anwachsen größtenteils der Belehrung – weshalb sie Erfahrung und Zeit erfordert –, während die charakterliche Gutheit aus Gewöhnung hervorgeht; daher auch ihr Name (*êthikê*), der nur wenig von dem Wort *ethos* (Gewohnheit) abweicht.

Aristoteles: Nikomachische Ethik (4. Jh. v. Chr.)

Aufgaben

- 1 a) Erklären Sie anhand von Beispielen, was die abgebildeten Tugenden von uns verlangen. > M1
b) Überlegen Sie, inwiefern der Besitz dieser Tugenden Voraussetzung eines guten Lebens ist. > M1
- 2 Arbeiten Sie den zentralen Unterschied zwischen tugendethischen und sogenannten prinzipienethischen Ansätzen heraus. > M2
- 3 Geben Sie in eigenen Worten wieder, wie in der aristotelischen Ethik das gute Leben mit einem Leben gemäß der Tugenden verknüpft wird. > M3
a) Erläutern Sie, was die beiden Kategorien von Tugenden ausmacht und unterscheidet. Erstellen Sie hierzu eine Tabelle. > M4
b) Ordnen Sie die Kardinaltugenden den Begriffen „Verstandes-“ bzw. „Charaktertugend“ zu. > M1/M4

Tugenden sein

M1 Zwischen Zuviel und Zuwenig



M2 Tugend als Mitte

Betrachten [wir], von welcher Art die Natur der Tugend ist. In allem, was kontinuierlich und was teilbar ist, lässt sich ein Mehr, ein Weniger und ein Gleiches antreffen, und zwar entweder mit Rücksicht auf die Sache selbst oder mit Rücksicht auf uns. Das Gleiche aber ist ein Mittleres zwischen Übermaß und Mangel. Mittleres der Sache nach nennen wir dasjenige, was von beiden Enden gleich weit entfernt ist, und dieses ist bei allem eines und dasselbe, dagegen Mittleres für uns, was weder ein Übermaß noch einen Mangel hat, und dieses ist nicht bei allem eines und dasselbe. Wenn z. B. zehn viel sind und zwei wenig, so nimmt man sechs für das der Sache nach Mittlere, weil es um gleich viel mehr und weniger ist. Das ist die Mitte nach dem arithmetischen Verhältnis. Das Mittlere für uns kann dagegen so nicht bestimmt werden. Wenn für jemanden zehn Pfund zu verzehren viel sind und zwei Pfund wenig, so wird der Ringmeister nicht sechs vorschreiben. Denn auch das ist vielleicht für den, der sie zu sich nehmen soll, viel oder wenig, wenig für einen [Ringer wie] Milo, viel für einen Anfänger in den Übungen. Dasselbe gilt für den Wettlauf und Ringkampf. So meidet denn jeder Kundige das Übermaß und den Mangel und sucht und wählt die Mitte, nicht die Mitte der Sache nach, sondern die Mitte für uns. [...]

Aristoteles
(384 – 322 v. Chr.)
griechischer Philosoph

[Wenn nun jede Wissenschaft und Kunst auf die Mitte zielt, dann gilt das auch für die ethische Tugend. Die Tugend zielt nach der Mitte,] die sittliche oder Charaktertugend wohlverstanden, da sie es mit den Affekten und Handlungen zu tun hat, bei denen es eben ein Übermaß, einen Mangel und ein Mittleres gibt. [...] Es gibt also drei Grundhaltungen: zwei fehlerhafte, durch Übermaß und Unzulänglichkeit gekennzeichnet, und eine richtige: die Mitte.

In Hinsicht auf die Empfindungen von Lust und Unlust – nicht alle sind gemeint, vor allem nicht alle Unlustempfindungen – ist Besonnenheit die rechte Mitte. Die Übersteigerung heißt Zügellosigkeit. Menschen mit mangelhafter Lustempfindung gibt es eigentlich nicht. Daher haben auch sie keinen eigenen Namen erhalten. Man mag sie als stumpfsinnig bezeichnen.

In Hinsicht auf das Geben und Nehmen von Geld ist Großzügigkeit die Mitte. Das Zuviel und das Zuwenig heißt Verschwendungssucht und kleineliches Knausern. In beiden Fällen aber zeigt sich das Übermaß in entgegengesetzter Richtung: der Verschwender ist maßlos im Ausgeben und kärglich im Nehmen, der Knauserige ist maßlos im Nehmen und kärglich im Geben.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (4. Jh. v. Chr.)

M3 Wie man tugendhaft wird

[K]eine von den sittlichen Tugenden [wird] uns von Natur zuteil [...]. Denn nichts Natürliches kann durch Gewöhnung geändert werden. Der Stein z. B., der sich von Natur nach unten bewegt, kann nicht gewöhnt werden, sich nach oben zu bewegen, wenn man ihn auch durch vieltausendmaliges Emporschleudern daran gewöhnen wollte, und ebenso wenig kann das Feuer an die Bewegung nach unten oder sonst etwas an ein seiner Natur entgegengesetztes Verhalten gewöhnt werden. Darum werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung.

Ferner bringen wir von dem, was wir von Natur besitzen, zuerst das Vermögen mit, und dann erst äußern wir die entsprechenden Tätigkeiten, wie man an den Sinnen sehen kann. Wir haben ja nicht durch oftmaliges Sehen oder oftmaliges Hören den betreffenden Sinn bekommen, sondern es ist umgekehrt dem Besitz der Gebrauch gefolgt, nicht dem Gebrauch der Besitz. Die Tugenden dagegen erlangen wir nach vorausgangener Tätigkeit, wie dies auch bei den Künstlern der Fall ist. Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun. So wird man durch Bauen ein Baumeister

und durch Zitherspielen ein Zitherspieler. Ebenso werden wir aber auch durch gerechtes Handeln gerecht, durch Beobachtung der Mäßigkeit mäßig, durch Werke des Starkmuts starkmütig. [...] Ferner entsteht jede Tugend aus denselben Ursachen, durch die sie zerstört wird, gerade wie es bei den Künsten der Fall ist. Durch Zitherspielen wird man z. B. ein guter und auch ein schlechter Zitherspieler, und entsprechendes gilt vom Baumeister und jedem anderen Handwerker oder Künstler. Wer nämlich gut baut, wird dadurch ein guter Baumeister, und wer schlecht baut, ein schlechter. [...] Und ganz ebenso ist es mit den Anlässen zur Begierde oder zum Zorn: die einen werden mäßig und sanftmütig, die anderen zügellos und jähzornig, je nachdem sie in solchen Fällen sich so verhalten oder so, mit einem Wort: aus gleichen Tätigkeiten erwächst der gleiche Habitus.

Daher müssen wir uns Mühe geben, unseren Tätigkeiten einen bestimmten Charakter zu verleihen; denn je nach diesem Charakter gestaltet sich der Habitus. Und darum ist nicht wenig daran gelegen, ob man gleich von Jugend auf sich so oder so gewöhnt; vielmehr kommt hierauf sehr viel, oder besser gesagt, alles an.

Aristoteles: Nikomachische Ethik (4. Jh. v. Chr.)

M4 Tugend als Option eines jeden Menschen

Von Natur besitzen wir keinen Fehler, der nicht zur Tugend, keine Tugend, die nicht zum Fehler werden könnte.

Johann Wolfgang von Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre (1821)

Aufgaben

- 1 Bilden Sie aus den Begriffen Dreiergruppen, in denen jeweils ein „Zuviel“, ein „Zuwenig“ und eine „Mitte“ vorkommt. > M1
- 2 Geben Sie wieder, wie man nach Aristoteles Tugenden des Charakters ermittelt. > M2
- 3 Untersuchen Sie, wie man Aristoteles zufolge tugendhaft wird. > M3
- 4 Diskutieren Sie Goethes Zitat kritisch > M4

Tugend und Gemeinschaft

M1 Rollenspezifische Tugenden



Freundschaftstugenden



Familiäre Tugenden



Bürgertugenden

M2 Die Partikularität der Moral

Dem liberalen Moralbegriff zufolge ist es für die Fragen, was der Inhalt der Moral und von welcher Art meine Verpflichtung ihr gegenüber ist, ebenso unwichtig, wo und von wem ich die Prinzipien und Grundsätze der Moral lerne, wie es für den Inhalt der Mathematik und die Art meiner Verpflichtung gegenüber der mathematischen Wahrheit unwichtig ist, wo und von wem ich die Prinzipien und Grundsätze der Mathematik lerne. Im Gegensatz dazu erweisen sich die Fragen, wo und von wem ich meine Moral lerne, in dem alternativen Moralbegriff, den ich aufzeigen werde, als entscheidend für den Inhalt und auch die Art moralischer Verpflichtung.

Dieser Auffassung zufolge ist es ein wesentliches Merkmal der Moral, die wir erwerben, dass sie von, in und vermittelt der Lebensweise einer bestimmten Gemeinschaft erlernt wird. Natürlich werden die in einer bestimmten geschichtlichen Gemeinschaft entwickelten moralischen Regeln den Regeln, die in anderen partikularen Gemeinschaften befolgt werden, ähnlich und manchmal identisch sein zumal in Gemeinschaften, die eine gemeinsame Geschichte haben oder die sich auf die gleichen kanonischen Texte beziehen. Aber

partikular
einen Teil betreffend

es wird typischerweise einige besondere Merkmale geben, wenn man die Regeln im ganzen betrachtet; und diese besonderen Merkmale werden häufig Ergebnisse der Weise sein, in der die Mitglieder dieser partikularen Gemeinschaft auf eine oder mehrere frühere Situationen reagiert haben, in denen bestimmte schwierige Umstände zum Infragestellen einer oder mehrerer Regeln und zu Reformulierungen oder neuen Verständnissen geführt haben. Darüber hinaus wird die Form, in der die Moralregeln gelehrt und verstanden werden, aufs Engste mit spezifischen institutionellen Arrangements verbunden sein. Die Moralen verschiedener Gesellschaften mögen in dem Gebot übereinstimmen, dass ein Kind seine Eltern ehren sollte, doch was ehren heißt und, mehr noch, was ein Vater oder eine Mutter ist, wird zwischen verschiedenen sozialen Ordnungen stark variieren. So ist das, was ich als Leitfaden meiner Handlungen und als Standard ihrer Beurteilung lerne, niemals die Moral als solche, sondern stets eine sehr spezifische Moral einer sehr spezifischen gesellschaftlichen Ordnung.

Alasdair MacIntyre: Ist Patriotismus eine Tugend?

M3 Die Tugend des Patriotismus

Aus genau dem gleichen Grund, aus dem eine Familie, deren Mitglieder die Mitgliedschaft in dieser Familie lediglich als Frage wechselseitigen

Eigeninteresses betrachteten, nicht länger eine Familie im herkömmlichen Sinne wäre, wäre eine Nation, deren Mitglieder eine ähnliche Haltung

einnahmen, nicht länger eine Nation und böte hinreichenden Grund für die Annahme, dass das Projekt, das diese Nation konstituierte, letztlich gescheitert ist. [...]

Von sehr außergewöhnlichen Bedingungen einmal abgesehen, benötigt eine jede politische Gemeinschaft Streitkräfte für ihre minimale Sicherheit. Sie muss von den Mitgliedern dieser Streitkräfte verlangen, dass sie sowohl bereit sind, ihr Leben für die Sicherheit der Gemeinschaft zu riskieren, wie auch, dass ihre Bereitschaft dazu von ihrer eigenen individuellen Beurteilung, ob die Sache ihres Landes – gemessen an einem gegenüber den Interessen ihrer eige-

nen Gemeinschaft und den Interessen anderer Gemeinschaften neutralen und unparteiischen Maßstab – in bestimmten Fällen richtig oder falsch ist, unabhängig ist. Und dies heißt, dass gute Soldaten kaum Liberale sein dürften und dass in ihren Handlungen zumindest ein gewisses Maß der Moral des Patriotismus vorhanden sein muss. So hinge denn das politische Überleben eines Staatswesens, in dem sich die liberale Moral einer breiten Zustimmung versichern konnte, davon ab, dass es genügend junge Männer und Frauen gibt, die die liberale Moral zurückweisen.

Alasdair MacIntyre: Ist Patriotismus eine Tugend?

M4 Die Gemeinschaftsfalle

Doch die Forderung, moralische Konflikte in der Gesellschaft durch mehr Gemeinschaftsgeist zu überwinden, führt in eine Falle. Der Gemeinschaftlichkeit werden damit positive Eigenschaften und Wirkungen zugeschrieben, die sie gar nicht besitzt. Egoismus wird durch Gemeinschaftsbindung keineswegs aufgehoben, sondern häufig sogar erst wirklich zerstörerisch. Umgekehrt verstellt die Verdammung des Egoismus den Blick darauf, dass egoistische Ansprüche von Individuen nicht nur legitim, sondern in vielfacher Hinsicht auch die wichtigste Triebkraft für die Förderung des Allgemeinwohls sind. „Gemeinschaftswerte“ sind nicht per se von positiver Wirkung für den moralischen Zusammenhalt einer Gesellschaft. Denn gemeinschaftsdienliches Verhalten ist keineswegs gleichbedeutend mit moralisch richtigem Verhalten. So ist es zum Beispiel ein großer Unterschied, ob eine Gemein-

schaft von ihren Mitgliedern verlangt, fremden Menschen beizustehen und sie zu integrieren, oder ob sie von ihnen fordert, sie auszuschließen oder zu verfolgen. Die Freiwillige Feuerwehr bildet ebenso eine „Gemeinschaft“ wie der Ku-Klux-Klan. Bürgerinitiativen kann man sowohl für die Sicherheit von Kindern im Straßenverkehr gründen wie gegen die Errichtung von Asylantenheimen oder psychiatrischen Kliniken im eigenen Wohnviertel. Entscheidend für die moralische Qualität individuellen Verhaltens ist nicht, ob der Einzelne mit den Werten einer „Gemeinschaft“ konform zu gehen versteht, sondern welchen Inhalts die Werte sind, mit denen er sich jeweils identifiziert. Alle Gemeinschaften beruhen auf Wertentscheidungen von Individuen und nicht auf einem naturwüchsig im Menschen angelegten, per se wertvollen „Gemeinsinn“.

Richard Herzinger: Die Gemeinschaftsfalle

Aufgaben

- 1 a) Benennen Sie Tugenden, die Sie mit den spezifischen Rollen verbinden. > M1
b) Vergleichen Sie die Ergebnisse im Kurs und überlegen Sie, inwiefern die von Ihnen genannten Tugenden das Ergebnis kultureller Prägung sind. > M1
- 2 Beschreiben Sie die von MacIntyre skizzierte Gegenposition zum Liberalismus und nehmen Sie dazu kritisch Stellung. > M2
- 3 Diskutieren Sie MacIntyres Position, wonach Patriotismus eine Tugend ist. > M3
- 4 Geben Sie den Argumentationsgang des Textes wieder. > M4

Die Tugend der Toleranz

M1 Tolerante Haltung?



Karsten Schley: Liberal und Tolerant (2022)

M2 Toleranz zwischen den Kulturen

Es gibt so viele verschiedene Menschen mit unterschiedlichen mentalen Veranlagungen. Wir leben zusammen, ob wir es mögen oder nicht. Unter diesen Umständen gibt es nur eine Möglichkeit: Lebt glücklich, respektiert Euch gegenseitig, versteht gegenseitig Eure Unterschiede. Ich denke, es gibt Gemeinsamkeiten zwischen unterschiedlichen Kulturerbschaften, zwischen unterschiedlichen Völkern, zwischen den verschiedenen Gruppen von Leuten. Ich denke, das ist die Basis. Nun, wir müssen zusammen leben und es ist so viel besser, dabei glücklich zusam-

men zu leben, die anderen zu respektieren, sich anzulächeln und dem anderen ein ehrliches menschliches Gefühl zu zeigen. Das ist fröhlicher und viel besser, egal, ob man mit ihrer Art zu leben einverstanden ist oder nicht. Ich denke auch, dass man kein Recht hat, andere zu kontrollieren oder ihnen irgendetwas aufzuzwingen, den eigenen Glauben oder die eigene Art zu leben. Es geht nur um den Respekt, denn die anderen haben auch einzigartige, gute Dinge. Das ist mein fester Glaube.

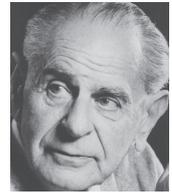
Dalai Lama. In: www.dalai-lama-tibet.de

M3 Das Paradox der Toleranz

Karl Raimund Poppers Auffassung von Toleranz ist u. a. geprägt durch seine Erfahrungen mit dem Dritten Reich. 1937 ging er ins Exil nach London; 16 seiner Familienangehörigen wurden im Holocaust ermordet. Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz. Denn wenn wir die unbeschränkte Toleranz sogar auf die Intoleranten ausdehnen, wenn wir nicht bereit sind, eine tolerante Gesellschaftsordnung gegen die Angriffe der Intoleranz zu verteidigen, dann werden die Toleranten vernichtet werden und die Toleranz mit ihnen. [...] Wir sollten daher im Namen der Toleranz das Recht für uns in An-

spruch nehmen, die Intoleranten nicht zu dulden. Wir sollten geltend machen, dass sich jede Bewegung, die die Intoleranz predigt, außerhalb des Gesetzes stellt, und wir sollten eine Aufforderung zur Intoleranz und Verfolgung als ebenso verbrecherisch behandeln wie eine Aufforderung zum Mord, zum Raub oder zur Wiedereinführung des Sklavenhandels.

*Karl Raimund Popper:
Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*



Karl Popper
(1902 – 1994)
österreichisch-
britischer Philosoph

Steckbriefe



22009-001

M4 Die Komplexität der Toleranz

Der Philosoph Rainer Forst legt in folgendem Textausschnitt dar, welche Aspekte eine vernünftige Toleranzkonzeption unbedingt berücksichtigen sollte.

Meines Erachtens zeigt sich [...] bei klarer Betrachtung, dass es nicht eine Mehrzahl von „Toleranzbegriffen“ gibt, sondern nur ein sinnvolles Toleranzkonzept. Dazu gehören [...] drei Komponenten:

- Die erste ist die „Ablehnungs-Komponente“: Sie besagt, dass die tolerierten Überzeugungen oder Praktiken als falsch angesehen oder als schlecht verurteilt werden. Ohne diese Komponente lägen entweder Indifferenz oder Bejahung vor, nicht aber Toleranz.
- Zweitens gehört zur Toleranz eine positive „Akzeptanz-Komponente“, die Gründe dafür nennt, wieso es richtig oder gar geboten ist, die falschen oder schlechten Überzeugungen beziehungsweise Praktiken zu tolerieren. Dabei werden die Ablehnungsgründe freilich nicht aufgehoben, sondern nur jeweils aufgehoben und übertrumpft.

- Schließlich gehört eine „Zurückweisungs-Komponente“ hinzu, die Gründe für die Bestimmung der viel diskutierten Grenzen der Toleranz enthält. Hier überwiegt eine eindeutig negative Bewertung, die ein Ende der Toleranz und gegebenenfalls ein Eingreifen fordert. Diese Bewertung muss besonders gut begründbar sein, wenn sie etwa Rechtsfolgen nach sich zieht.

Für die Ausübung der Toleranz ist es entscheidend, wie die rechte Verknüpfung dieser drei Gründe aussieht. Festzuhalten ist, dass durch die bisherige Begriffsbestimmung offengelassen wird, ob alle drei Gründe ein- und derselben Art sind, also etwa religiöser Natur, oder ob sie unterschiedlicher Art sind, beispielsweise moralisch oder strategisch.

Rainer Forst: Die Ambivalenz der Toleranz

Aufgaben

- 1 Analysieren Sie die Karikatur. Gehen Sie dabei der Frage nach, inwiefern sich hinter der Äußerung eine tolerante Haltung verbirgt. > M1
- 2 Erklären Sie, warum für den Dalai Lama Toleranz zwischen den Kulturen wichtig ist. > M2
- 3 Erläutern Sie, was Popper darunter versteht, wenn er sagt, die Toleranz sei ein Paradox. > M3
- 4 a) Arbeiten Sie die zentralen Elemente von Forsts Toleranzkonzeption heraus. > M4
b) Überprüfen Sie, inwiefern sich mittels dieser Toleranzkonzeption das von Popper formulierte Paradox der Toleranz auflösen lässt. > M3/M4

Probleme und Potential der Tugendethik

M1 Wer ist tugendhafter?

„Wer zeigt mehr Mut, derjenige, der eigentlich davonlaufen möchte, es aber unterlässt, oder derjenige, der es gar nicht möchte?“

Philippa Foot
(1920–2010)
britische Philosophin

Philippa Foot: Tugenden und Laster

M2 Ein Laster der Tugendethik

Die zentrale Frage für die Tugendethik [lautet:] „Was für ein Mensch soll ich sein?“ Von einer ethischen Theorie hat man jedoch stets erwartet, dass sie einem etwas darüber sagt, was man denn tun soll, und die Tugendethik ist, wie mir scheint, aufgrund ihrer Struktur kaum dazu in der Lage, überhaupt irgendetwas hierzu zu sagen. [...] Die Tugendethik ist kein Ansatz, der sich an der Lösung von Problemen und Dilemmata orientiert; von Handlungsregeln und -prinzipien ist hier nur nebensächlich die Rede. [...] Selbst der beste Mensch [kann] mitunter falsche Entscheidungen treffen [...]. Es gibt Fälle, bei denen jemandes Entscheidung auf der bestmöglichen Information gründet, die Handlungsmotive ehrenwert sind und die Handlung selbst keinesfalls untypisch ist – und doch können all die hehren Vorhaben zu keinem guten Ende führen. [...] Die Tugendethik dagegen vermag nicht, die gelegentlich auftretenden (und unvermeidbaren) tragischen Auswirkungen menschlichen Handelns korrekt einzuschätzen, da ihr Begriffs-

schema in der Vorstellung vom guten Menschen wurzelt. [...] [Jedoch müssen] wir in der Lage sein [...], gewisse Handlungen zu bestimmen, die einen derartig großen Schaden anrichten können, dass sie den Zusammenhalt der Gesellschaft zerstören und es (zumindest zeitweise) verhindern, moralisch Gutes zu erreichen. In jeder traditionellen moralischen Gemeinschaft findet man bestimmte „Handlungsverbote“, die ganz klar die Grenzen aufzeigen in Bereichen wie dem Töten Unschuldiger, sexuellen Beziehungen und der Rechtsprechung gemäß den jeweiligen Gesetzen und Bräuchen. Solche Regeln sind nötig, um die Mitglieder einer Gemeinschaft darin zu unterrichten, welche Handlungen nicht bloß als schlecht zu erachten sind (hierfür würde ein Katalog von Lastern genügen), sondern als unerträglich. Moraltheoretiker müssen auf bestimmte Listen mit strafbaren Handlungen zurückgreifen, um gewisse Handlungen auszuzeichnen, die absolut verboten sind.

Robert B. Louden: Einige Laster der Tugendethik

M3 Eine Alternative zu prinzipienorientierten Ansätzen?

Die in den letzten Jahren zu beobachtende Renaissance tugendethischer Überlegungen erklärt sich nicht zuletzt aus der Enttäuschung über die unzulängliche Kontextsensitivität grundsatzorientierter Moraltheorien. Ansätze, die das Schwergewicht auf moralische Regeln legen, berücksichtigen nach Meinung vieler Kritikerinnen und Kritiker Partikularitäten und Situations Besonderheiten nicht genügend; der grobe Raster universeller Regeln versage vor der Aufgabe, die

Feinnuancen unseres Verhaltens, denen sehr wohl moralisches Gewicht zukomme, einzubeziehen. Der Begriff der Tugend scheint vielen geeigneter, den Verästelungen des moralischen Spektrums im komplexen Gefüge zwischenmenschlicher Begegnungsformen zu folgen und die vielfältigen Motive, Absichten und Beweggründe unseres Handelns dem sezierenden Blick moralischer Analyse zu unterwerfen.

Herlinde Pauer-Studer: Einleitung

M4 Tugendethik als Ergänzung prinzipienorientierter Ansätze

Häufig wird der Tugendethik vorgeworfen, dass die ausschließliche Konzentration auf den Charakter von Personen und die Vernachlässigung von Handlungsfolgenbewertungen zu einer Verzerrung des moralischen Urteilens führt. [...] Wie überzeugend ist dieser Einwand? Sicherlich verhält es sich so, dass das Verhalten und Handeln der Menschen den Rückschluss auf ihre grundsätzlichen Einstellungen, Haltungen und Dispositionen zulässt. Und aufgrund einzelner fehlerhafter Handlungen einer Person, sofern diese nicht ein gravierendes und in keiner Weise entschuldigbares Unrecht darstellen, kann man nicht auf einen schlechten Charakter dieser Person schließen. Doch im Sinne einer ausgewogenen moralischen Bewertung ist es notwendig, den Zusammenhang zwischen Einstellung und Tun herzustellen. Die Bewertung muss sich auf die Gesamtheit von Einstellung und Handeln richten. Beurteilt wird dann die konkrete Person, die zum Erreichen dieses oder jenes Zweckes so oder so handelt. So gesehen kann man die charakterliche Bewertung von Personen nicht mehr von den Handlungen dieser Personen abspalten, weil Haltungen, Dispositionen und konkretes Tun eine Einheit bilden. Der Tugendethik kann man dann nicht mehr vorwerfen, eine Art „Charaktermystifizierung“ zu betreiben, die schlicht ignoriert, dass auch Personen, die als gute und standhafte Charaktere gelten, manchmal schlecht handeln. Diese umfassendere Bewertung der Gesamtheit von Einstellungen und Handlungen relativiert aber die scharfe Trennung von Tugendethik und Prinzipienethiken, denn die Bewertung muss notgedrungen auf andere Kriterien als die bloß untadelige Charakterhaltung zurückgreifen. Kritisiert wurde auch die lokale Begrenztheit der Tugendethik. [...] So stehen manche der von Aristoteles angeführten Tugenden [...] zweifellos stark im Kontext der Wertüberzeugungen seiner Zeit. Diese Sicht der Tugenden sei nicht übertragbar auf moderne Gesellschaften, in denen distanzierte Beziehungen zwischen Individuen vorherrschen. Kritiker der Tugendethik geben auch zu bedenken, dass in modernen pluralistischen Gesellschaften die Geschlossenheit der Wertvorstellungen fehlt, um zu einer einheitlichen Tugendkonzeption zu kommen. [...] Ein Blick auf die Schwächen der Tugendethik lehrt, nach einer Ethikkonzeption zu suchen, welche die Einsichten der Tugendethik mit Elementen aus anderen ethischen Theorien verbindet. Wenig sinnvoll scheint es, die Tugendethik als radikale Alternative zu den anderen Ansätzen zu verstehen. Die Frage, welche Person ich sein möchte oder sein soll, lässt sich nicht scharf abgrenzen von der Frage, was ich tun soll. Denn personale Identität drückt sich im Handeln von Menschen aus. Wer genau Personen sind, wird erst im Tun von Menschen und in der Art deutlich, in der sie anderen begegnen. Die Tugendethik, so lassen sich diese kritischen Betrachtungen zusammenfassen, betont viele wichtige Aspekte des Moralischen, doch ohne die Verbindung mit Elementen der Prinzipienethiken verliert sie an Plausibilität.

Herlinde Pauer-Studer: Tugendethik

Aufgaben

- 1 Erörtern Sie unter Berücksichtigung der Seiten xx–xx die im Zitat aufgeworfene Frage. > M1
- 2 Erklären Sie, worin laut dem Text das zentrale Problem tugendethischer Ansätze besteht. > M2
- 3 Erklären Sie den im Text beschriebenen Vorteil tugendethischer Ansätze gegenüber solchen einer Prinzipienethik. > M3
- 4 Geben Sie den Argumentationsgang des Textes in eigenen Worten wieder. > M4
- 5 Diskutieren Sie, inwiefern die Tugendethik eine plausible Alternative zur kantischen Ethik bzw. zum Utilitarismus darstellt. > M1–M4, S. 10–49

Freiheit – Schuld – Verantwortung

M1 Der Fall Ongwen

Im März 2020 fanden in Den Haag die Schlussplädoyers in einem Verfahren statt, das Beobachter erschüttert, aber auch zum Zweifeln gebracht hat. Die Beweise gegen Dominic Ongwen sind 5 erdrückend, doch kann er für seine Taten überhaupt verantwortlich sein? Der heute 45-Jährige wurde im nordugandischen Dorf Coorom geboren und offenbar als Jugendlicher auf dem Schulweg entführt und in Folge als „Kindersoldat“ 10 herangezogen. Er teilte damit ein Schicksal tausender anderer junger Mädchen und Jungen, die von der „Widerstandsarmee des Herrn“ (LRA) versklavt und zu für Außenstehende unvorstellbaren Verbrechen instrumentalisiert wurden, durch 15 Gewalt, aber auch tief verankerte okkulten Glaubensvorstellungen. Ongwen stieg in der Terror-Guerilla, die als ihr Ziel die Errichtung eines christlichen Gottesstaates vorgab, rasch bis zum Brigadeführer auf. Seit 2005 wurde er vom Internationalen Strafgerichtshof (ICC) gesucht [...]. 20 Erst 2015 konnte er in der Zentralafrikanischen

Republik festgenommen werden [...]. Der ICC warf ihm in 70 Fällen Verbrechen gegen die Menschheit/Menschlichkeit (crimes against hu- 25 manity) und Kriegsverbrechen vor. Die ihm zur Last gelegten Taten umfassen sexuelle Versklavung, Vergewaltigung, Folter, Angriffe auf Zivilisten, Plünderungen und die „Rekrutierung“ von Kindern und Jugendlichen für die LRA. [...] 30 Das Gericht hörte [u. a.] auch Expertisen über kindliche Traumatisierung, um die Frage zu klären, wie frei Ongwen denn wirklich war, seine Taten auszuführen – oder eben nicht. Seine Verteidigung vertrat die Position, Ongwen sei auch 35 selbst Opfer. Die Anklage wiederum verwies auf den hohen Grad an taktischer Planung der Taten, sie hätten System gehabt. Doch wie frei war der Angeklagte [...] nun wirklich? Und warum hängt 40 an dieser Frage überhaupt so viel? Kann man diesen Massenmörder und Folterer nicht verurteilen, ohne ihm volle Freiheit zu unterstellen?

Marie-Luisa Frick: Mutig denken

M2 Dimensionen der Verantwortung

Wer ist das Subjekt der Verantwortung? In der traditionellen Verantwortungsethik kommt als Akteur nur die individuelle Person in Betracht; formal ist es jedoch nicht ausgeschlossen, inhaltlich gar in vielen Fällen zwingend notwendig, 5 auch kollektive oder institutionelle Akteure als Subjekt der Verantwortung zu betrachten. [...] **Was** ist nun zu verantworten? Das Objekt der Verantwortung ist zunächst eine bestimmte Handlung, die der Akteur ausführt. Eine Handlung soll 10 im weitesten Sinne als zweckbestimmte Transformation einer Anfangssituation in eine Endsituation begriffen werden: dazu gehören als Grenzfälle auch Unterlassungen und reine 15 Sprechakte. [...] Nun ergibt sich aber der besondere Charakter der Verantwortung nicht schon aus der Handlung selbst, sondern daraus, **wofür** man verant-

wortlich ist: für die beabsichtigten und unbeabsichtigten Folgen der Handlung. Zunächst geht 20 es um konkrete primäre Handlungsfolgen, die andere Personen oder auch Sachen betreffen. Wird ein Schaden verursacht, der bei richtigem Handeln hätte vermieden werden können, und ist ein solcher Schaden in der einen oder anderen 25 Weise wiedergutzumachen, kann sich Verantwortung als Haftung konkretisieren. [...] Überhaupt kann Verantwortung nur dann sinnvoll wahrgenommen werden, wenn man weiß, **weswegen** man mit einer Handlung bestimmte 30 Folgen herbeiführen und andere vermeiden soll. Das kann letztlich nur im Rückgriff auf Werte begründet werden, die als normative Orientierungskonzepte gewisse Klassen von Handlungen und Handlungsfolgen auszeichnen, die es 35 anzustreben, zu befürworten oder vorzuziehen

gilt. Letzte Maxime der Verantwortung ist schließlich das gute Leben aller; diese Maxime setzt sich aus den Prinzipien der Nützlichkeit, des Wohlwollens und der Gerechtigkeit zusammen. Schon in der ursprünglich juristischen Wortbedeutung ist es konstitutiv für den Begriff, **wovon** jemand eine Handlung verantwortet: nämlich vor einem Gericht, das Antwort verlangt. Neben der juristischen Instanz sind weitere formelle Instanzen in Betracht zu ziehen, beispielsweise Standesorganisationen, Arbeitgeber oder Dienstherrn. Aber auch vor informellen Instanzen kann man sich verantwortlich fühlen, so vor der öffentlichen Meinung, vor dem Urteil bestimmter anderer wie Kollegen, Verwandte und Freunde oder vor dem eigenen Gewissen. Freilich ist es umstritten, ob das individuelle Gewissen eine Art letzter Verantwortungsinstant darstellt oder lediglich das zu

erwartende Urteil externer Instanzen internalisiert und antizipiert.

Damit ist schließlich auch die Frage bereits angedeutet, **wann** Verantwortung eintritt: erst nach getaner Tat, wenn sich die Folgen wirklich eingestellt haben, oder auch schon bei der Handlungsplanung, soweit sich die möglichen Handlungsfolgen im Voraus absehen und beurteilen lassen. Herrschte früher ein retrospektiver Verantwortungsbegriff vor, der die Folgen der bereits vollzogenen Handlung ihrem Verursacher zurechnet, wird heute zunehmend für einen prospektiven Verantwortungsbegriff plädiert, der dem Akteur die vorausschauende Kalkulation der möglichen Handlungsfolgen auferlegt und ihn auf eine „präventive“ „Ethik der Zukunftsverantwortung“ verpflichtet.

Günter Ropohl: Technik und Ethik (1987)

M3 Grenzen der Verantwortlichkeit

Von einem individuellen Wissensdefizit ist zu sprechen, wo die Personen sich die nötigen Informationen über die Handlungsumstände ohne unzumutbaren Aufwand hätten verschaffen können und die später eingetroffenen unerwünschten Handlungsfolgen auf dieser Grundlage und mittels rationalen Schließens vorhersehbar gewesen wären. Das individuelle Wissensdefizit ist in diesem Fall selbstverschuldet und die Handelnden müssen die Verantwortung für die unvorhergesehenen Folgen übernehmen. Veranschaulicht sei dies am Beispiel eines Studenten, der unbedingt rechtzeitig in der Vorlesung sein will, aber sehr spät dran ist. Um sein Ziel trotzdem zu erreichen, rast er mit überhöhter Geschwindigkeit

durch ein Wohngebiet und erfasst dabei ein beim Ballspiel auf die Straße rennendes Kind. Der schreckliche Tod des Kindes war natürlich keineswegs Bestandteil seiner Absicht, sondern ist die unvorhergesehene Folge des schnellen Autofahrens auf dem direkten Weg durch das Wohnquartier als Mittel zur Zielerreichung. Der Student hätte aber wissen können und müssen, dass in diesem Wohngebiet mit spielenden Kindern zu rechnen ist und das Risiko eines Zusammenpralls bei rücksichtslosem Durchrasen daher groß ist. Da das Wissensdefizit nur ein individuelles und selbstverschuldetes ist, muss er die Verantwortung für die negativen Folgen übernehmen.

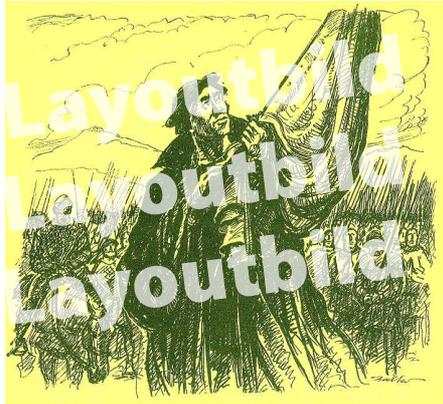
Dagmar Fenner: Ethik. Wie soll ich handeln?

Aufgaben

- 1 Überlegen Sie, inwiefern Freiheit eine wichtige Voraussetzung für Schuldfähigkeit ist. > M1
- 2 Entwickeln Sie in Kleingruppen Grafiken zu den Dimensionen der Verantwortung und erläutern Sie sie anhand eines Beispiels aus Ihrer Erfahrung. > M2
- 3 Nennen und erläutern Sie Beispiele für Werte, auf die zur Begründung von der Entscheidung für bestimmte Handlungen zurückgegriffen werden könnte. > M2
- 4 Formulieren Sie drei Fragen zum Thema „Nichtwissen und Verantwortung“, geben Sie Antworten oder erläutern Sie die Schwierigkeit, diese Fragen zu beantworten. > M3

Gesinnungs- und Verantwortungsethik

M1 Gesinnung oder Verantwortung?



Thomas Müntzer



Stanislaw Petzow

M2 Zwei gegensätzliche Maximen

Wir müssen uns klarmachen, dass alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unausragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann „gesinnungsethisch“ oder „verantwortungsethisch“ orientiert sein. Nicht dass Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber es ist ein abgrundtiefer Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet: „Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim“ – oder unter der verantwortungsethischen: dass man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat. [...] Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm [dem Gesinnungsethiker] nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille des Gottes, der sie so schuf. Der Verantwortungsethiker dagegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen, – er hat [...] gar kein Recht, ihre Güte und Vollkommenheit vor-

auszusetzen, er fühlt sich nicht in der Lage, die Folgen eigenen Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen. Er wird sagen: Diese Folgen werden meinem Tun zugerechnet. „Verantwortlich“ fühlt sich der Gesinnungsethiker nur dafür, dass die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z. B. des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt. Sie stets neu anzufachen, ist der Zweck seiner, vom möglichen Erfolg her beurteilt, ganz irrationalen Taten, die nur exemplarischen Wert haben können und sollen.

Aber auch damit ist das Problem noch nicht zu Ende. Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, dass die Erreichung „guter“ Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, dass man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch die Wahrscheinlichkeit übler Nebenerfolge mit in den Kauf nimmt, und keine Ethik der Welt kann ergeben: wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge „heiligt“.

Max Weber: Politik als Beruf (1919)

Verständnishilfe



22009-014

Max Weber
(1864 – 1920)
deutscher Soziologe
und Nationalökonom

M3 Verantwortung und Gesinnung schließen sich nicht aus!

In seinem berühmt gewordenen Vortrag „Politik als Beruf“ hat Max Weber zwischen *Verantwortungsethik* und *Gesinnungsethik* unterschieden. Diese Unterscheidung eines Soziologen hat vermutlich mehr Einfluss auf das ethische Rasonieren außerhalb der Philosophie gehabt als alle ethischen Theorieentwürfe des 20. Jahrhunderts zusammen. Es ist insbesondere die politische Sphäre, die sich bis heute von den verantwortungsethischen Postulaten Webers beeindruckt zeigt. Die verantwortungsethische Position mit ihrem „Polytheismus“ moralischer Weltanschauungen, ihr dezisionistischer Zug, ihre Vereinbarkeit mit modernen Rationalitätskonzeptionen machen diesen Ansatz aber auch für die ökonomische Sphäre attraktiv.

Verantwortungsethik wird dabei als eine Moralvorstellung verstanden, die von der Imprägnierung allen Handelns, auch des wissenschaftlichen, ökonomischen und bürokratischen, von Wertvorstellungen weiß, die Rationalisierung der wertenden Stellungnahme jedoch für unmöglich hält und diese daher in die kulturelle Prägung und die subjektive Dezision verlagert, aber andererseits ein gewisses Maß an Rationalisierung insofern zulässt, als es die zu erwartenden Folgen und Nebenfolgen meines Tuns sind, die ich zu *verantworten* habe.

Die *Gesinnungsethik* unterscheidet sich von der Verantwortungsethik nicht darin, dass diese subjektiv und jene objektiv zu verstehen wäre, sondern lediglich in der Form moralischer Verantwortungswahrnehmung. Der *Gesinnungsethiker* ist nicht bereit, die zu erwartenden Folgen

und Nebenfolgen seines Tuns zu *verantworten*, sondern lediglich die Übereinstimmung seiner Handlung mit seiner subjektiven wertenden *Gesinnung*. Er mag beanspruchen, dass seine Wertungen Ausdruck objektiv geltender Prinzipien sind, dies aber, so Weber, sei eine Illusion. Der *Gesinnungsethiker* sucht nach einer doppelten Verantwortungsentlastung: der Entlastung von den Folgen des eigenen Tuns und der Entlastung von der Subjektivität der eigenen wertenden Stellungnahme.

Zumal die politische Praxis verlangt jedoch, sich dieser doppelten Verantwortung zu stellen und diese öffentlich zu vertreten. Allerdings sieht Max Weber sehr wohl, dass eine reine Folgen-Moral, eine ausschließliche Ausrichtung des Handelns an den zu erwartenden Folgen und die Verkürzung der Folgen-Bewertung auf subjektive Interessen, auch in der Politik unzureichend wäre. [...] Ganz ohne moralische *Gesinnung*, ohne ein gewisses Maß kategorischer Normativität [...] gibt es keine moralische Verantwortung. Die übliche konsequentialistische Verkürzung Weberscher Verantwortungsethik kann sich zwar auf eine Reihe von recht deutlichen Zitaten stützen, wird aber der Gesamtanlage der Ethik Max Webers nicht gerecht. So einflussreich das verantwortungsethische Plädoyer war und ist: die einzelnen Elemente dieses Plädoyers sind nicht zu einer stringenten Theorie zusammengeführt, und die Form dieses Plädoyers ist allzu apodiktisch, um die philosophische Ethik des 20. Jahrhunderts wesentlich prägen zu können.

Julian Nida-Rümelin: Verantwortung

Räsonieren
Nachdenken

Polytheismus
Vielgötterei

dezisionistisch
entscheidungs-
orientiert

apodiktisch
keinen Widerspruch
dulndend

Aufgaben

- 1 Recherchieren Sie, welche Rolle Müntzer bei den Bauernkriegen und Petrow im Kalten Krieg spielte und vergleichen Sie die Motive, die das Handeln der beiden vermutlich geleitet haben. > M1
- 2 Geben Sie wieder, worin Weber den Unterschied zwischen *Gesinnungsethik* und *Verantwortungsethik* sieht. > M2
- 3 Erklären Sie, warum *Gesinnung* und *Verantwortung* einander nicht ausschließen. > M3
- 4 Bewerten Sie anhand eigener Beispiele aus dem Bereich der Politik den Konflikt zwischen *Gesinnungsethik* und *Verantwortungsethik*. > M1–M3

Verantwortungsethik als Zukunftsethik

M1 Was kümmern mich...



Gerhard Mester: Cartoon-Caricature-Contor, München

M2 Alle bisherige Ethik war Präsenzetik

Hans Jonas grenzt in seinem Werk *Das Prinzip Verantwortung* seine neue Ethik der Verantwortung von aller bisherigen Ethik ab. Diese nennt er zusammenfassend eine „Präsenzetik“, wohingegen seine Verantwortungsethik den Namen einer echten Zukunftsethik verdiene. Im Folgenden erläutert er vier Merkmale der bisherigen Ethik. An der Kritik dieser Merkmale setzt Jonas' Verantwortungsethik an:

1 Aller Umgang mit der außermenschlichen Welt, das heißt der ganze Bereich der techne (Kunsthilffertigkeit) war – mit Ausnahme der Medizin – ethisch neutral – im Hinblick auf das Objekt sowohl wie auf das Subjekt solchen Handelns: Im Hinblick auf das Objekt, weil die Kunst die selbst-erhaltende Natur der Dinge nur unerheblich in Mitleidenschaft zog und somit keine Frage dauernden Schadens an der Integrität ihres Objektes, der natürlichen Ordnung im Ganzen, aufwarf; und im Hinblick auf das handelnde Subjekt, weil techne qua Tätigkeit sich selbst als begrenzten Tribut an die Notwendigkeit verstand [...]. Kurz, Wirkung auf nichtmenschliche Objekte bildete keinen Bereich ethischer Bedeutsamkeit.

2 Ethische Bedeutung gehörte zum direkten Umgang von Mensch mit Mensch, einschließlich des

Umganges mit sich selbst; alle traditionelle Ethik ist anthropozentrisch.

3 Für das Handeln in dieser Sphäre wurde die Entität „Mensch“ und ihr fundamentaler Zustand als im Wesen konstant angesehen und nicht selber als Gegenstand umformender techne (Kunst).

4 Das Wohl oder Übel, worum das Handeln sich zu kümmern hatte, lag nahe bei der Handlung, entweder in der Praxis selbst oder in ihrer unmittelbaren Reichweite und war keine Sache entfernter Planung. Diese Nähe der Ziele galt für Zeit sowohl als Raum. Die wirksame Reichweite der Aktion war klein, die Zeitspanne für Voraussicht, Zielsetzung und Zurechenbarkeit kurz, die Kontrolle über Umstände begrenzt.

Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung (1979)



Hans Jonas
(1903 – 1993)
deutsch-amerikanischer Philosoph

Steckbriefe



22009-001

Verständnishilfe



22009-015

M3 Warum versagt die bisherige Ethik?

Ethik hatte es demgemäß mit dem Hier und Jetzt zu tun, mit Gelegenheiten, wie sie zwischen Menschen sich einstellen, mit den wiederkehrenden, typischen Situationen des privaten und öffentlichen Lebens. Der gute Mensch war ein solcher, der diesen Gelegenheiten mit Tugend und Weisheit begegnete, der die Fähigkeit dazu in sich selbst kultivierte und im Übrigen sich mit dem Unbekannten abfand.

Alle Gebote und Maximen überlieferter Ethik, inhaltlich verschieden wie sie immer sein mögen, zeigen diese Beschränkung auf den unmittelbaren Umkreis der Handlung. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“; „Tue Anderen, wie du wün-

schest, dass sie dir tun“; „Unterweise dein Kind im Wege der Wahrheit“; „Strebe nach Vorzüglichkeit durch Entwicklung und Verwirklichung der besten Möglichkeiten deines Seins qua Mensch“; „Ordne dein persönliches Wohl dem Gemeinwohl unter“; „Behandle deinen Mitmenschen niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als einen Zweck in sich selbst“; und so fort. Man beachte, dass in all diesen Maximen der Handelnde und der „Anderer“ seines Handelns Teilhaber einer gemeinsamen Gegenwart sind. [...] Alle Sittlichkeit war auf diesen Nahkreis des Handelns eingestellt.

Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung (1979)

M4 Neue Dimensionen der Verantwortung

Hans Jonas geht davon aus, dass die klassische Ethik [...] auf die Größenordnung der Handlungen, die sich mittels moderner Technologien ergeben, nicht mehr angemessen reagieren kann.

[...] Vor allen Dingen ist es das Problem kollektiver Handlungen, das die Gebote und Maximen bisheriger Ethiken nicht berücksichtigen konnten. Ein Beispiel kollektiven Handelns ist der enorme CO₂-Ausstoß, der über Industrieanlagen, Verkehr und Haushaltsgeräte kollektiv zur Verschmutzung der Umwelt beiträgt. Jeder Einzelne ist für sich genommen kaum eine Gefahr, doch weil alle permanent dazu beitragen, dass sich der Anteil des Kohlenstoffdioxids in der Luft vermehrt, sorgt erst das Kollektiv für eine Gefahr, die nicht unmittelbar, wohl aber in (naher) Zukunft bemerkbar sein wird. Die Verletzlichkeit der Natur wird deshalb zum Gegenstand der Jonasschen Ethik, die gesamte Biosphäre zum Bereich,

auf den sich die Verantwortung des Menschen fortan beziehen muss. Jonas macht in diesem Kontext auf zwei Aspekte aufmerksam. Erstens die Unumkehrbarkeit zahlreicher Handlungen: Zerstörte Umwelt ist nicht ohne Weiteres wieder zu „reparieren“. Einmal freigesetzte radioaktive Strahlung wirkt teils noch Jahrhunderte nach. Zweitens die Kumulation der Handlungsfolgen: Da etwa der CO₂-Ausstoß über Jahre und Jahrzehnte enorm hoch ist, sind die Folgen umso gravierender, nicht zuletzt, weil sich die Ausgangslage völlig verändert hat. Maßnahmen in einer Umwelt, die bereits stark angegriffen ist, leben von anderen Voraussetzungen als Maßnahmen in einer nahezu intakten Umwelt. Es kann von nun an keinen Nullpunkt mehr geben, an dem uns alle Alternativen offenstehen.

Jürgen Nielsen-Sikora:

Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung

Aufgaben

- 1 Interpretieren Sie die Karikatur. > M1
- 2 Geben Sie die Merkmale „bisheriger Ethik“ wieder, die Hans Jonas aufführt. > M2
- 3 Erklären Sie, worin nach Jonas das Problem der bisherigen Ethik liegt. > M3
- 4 Erläutern Sie mithilfe konkreter Beispiele, inwiefern neue Herausforderungen eine Weiterentwicklung ethischen Denkens erforderlich machen. > M4
- 5 Wenden Sie Jonas' Zukunftsethik auf die Aussage der Karikatur an. > M1 – M4

Verantwortungsethische Imperative

M1 Die Zeit verrinnt



M2 Neue Imperative

1. Kants kategorischer Imperativ sagte: „Handle so, dass du auch wollen kannst, dass deine Maxime allgemeines Gesetz werde.“ Das hier angerufene „kann“ ist das der Vernunft und ihrer Einstimmung mit sich selbst: Die Existenz einer Gesellschaft menschlicher Akteure (handelnder Vernunftwesen) vorausgesetzt, muss die Handlung so sein, dass sie sich ohne Selbstwiderspruch als allgemeine Übung dieser Gemeinschaft vorstellen lässt. [...]

2. Ein Imperativ, der auf den neuen Typ menschlichen Handelns passt und an den neuen Typ von Handlungssubjekt gerichtet ist, würde etwa so lauten:

15 „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“; oder negativ ausgedrückt: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens“; oder einfach: „Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Er-

den“; oder, wieder positiv gewendet: „Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein“.

3. Es ist ohne weiteres ersichtlich, dass kein rationaler Widerspruch in der Verletzung dieser Art von Imperativ involviert ist. Ich kann das gegenwärtige Gut unter Aufopferung des zukünftigen Guts wollen. Ich kann, so wie mein eigenes Ende, auch das Ende der Menschheit wollen. Ich kann, ohne in Widerspruch mit mir selbst zu geraten, wie für mich so auch für die Menschheit ein kurzes Feuerwerk äußerster Selbsterfüllung der Langeweile endloser Fortsetzung im Mittelmaß vorziehen.

Aber der neue Imperativ sagt eben, dass wir zwar unser eigenes Leben, aber nicht das der Menschheit wagen dürfen; und dass Achill zwar das Recht hatte, für sich selbst ein kurzes Leben ruhmreicher Taten vor einem langen Leben ruhmloser Sicherheit zu wählen (unter der stillschweigenden Voraussetzung nämlich, dass eine Nachwelt da sein wird, die von seinen Taten zu erzählen weiß); dass wir aber nicht das Recht haben, das Nichtsein künftiger Generationen wegen des Seins der jetzigen zu wählen oder auch nur zu wagen. Warum wir dieses Recht nicht haben, warum wir im Gegenteil eine Verpflichtung gegenüber dem haben, was noch gar nicht ist und „an sich“ auch nicht zu sein braucht, jedenfalls als nicht existent keinen Anspruch auf Existenz hat, ist theoretisch gar nicht leicht und vielleicht ohne Religion überhaupt nicht zu begründen. Unser Imperativ nimmt es zunächst ohne Begründung als Axiom.

Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung (1979)

M3 Hans Jonas' Heuristik der Furcht

Statt auf eine Risikoabwägung, bei der die Wahrscheinlichkeit einer negativen Handlungsfolge mit der Schwere ihres Schadens verrechnet wird,

setzt Jonas auf das Vorsorgeprinzip. Seine „Heuristik der Furcht“ mahnt dazu, die schlimmstmögliche Handlungsfolge gegenüber der wahr-

Achill
unverwundbarer
Held der griechischen
Mythologie

Hans Jonas
(1903 – 1993)
deutsch-amerikanischer
Philosoph

Heuristik
Faustregel für
Entscheidungen bei
begrenztem Wissen

scheinlichsten stärker zu gewichten. Je unsicherer die Folgen einer Entscheidung sind, desto größer ist die Verpflichtung zur Vorsicht.

10 Menschliches Handeln, insbesondere die Erzeugung von Atomenergie, enthält immer ein Element der Wette. Das in den Brennstäben verwendete Uran (U 234) hat eine Halbwertszeit von über 245 Tausend Jahren. Bis heute wurde kein
15 sicheres Endlager gefunden und die Erinnerungen an Tschernobyl und Fukushima zeigen, dass auch sicher geglaubte Technologien Unfälle nicht ausschließen können. Angesichts solcher unkalkulierbaren Risiken bekräftigt Jonas, dass
20 es uns schlicht nicht erlaubt ist, um Dinge zu wet-

ten, die uns nicht gehören. Dazu gehören das lebbar Leben zukünftiger Generationen und der Erhalt der Natur. Der Verlauf der aktuellen Debatte deckt den für die Moderne charakteristischen Fortschrittsglauben auf. Befürworter der
25 Atomkraft verlassen sich darauf, dass die Probleme der aktuellen Technik durch immer neue Innovationen gelöst werden können. Diese technologische Utopie birgt jedoch die Gefahr eines tödlichen Zirkelschlusses und wird von Jonas als
30 naive Heilslehre kritisiert. Um den Menschen zur Vernunft zu bringen, sei es nötig, ihm die Apokalypse vor Augen zu führen.

Annika Fränken: Hans Jonas und die Atomkraft

M4 Mut zur Angst

Mut zur Angst. Die lebendige „Vorstellung des Nichts“ ist nicht identisch mit dem, was man sich in der Psychologie unter „Vorstellung“ vorstellt; vielmehr verwirklicht sie sich in concreto als
5 Angst. Was zu klein ist und der Realität und dem Ausmaß der Bedrohung nicht entspricht, ist also das Ausmaß unserer Angst. Nichts ist falscher als die beliebte Redensart der Halbgebildeten, wir lebten ohnehin schon im „Zeitalter der Angst“.
10 Das wird uns nur von den publizistischen Fellowtravellers derer eingeredet, die Angst davor haben, dass wir wirklich die wahre, d. h. die der Gefahr angemessene, Angst aufbringen könnten. Vielmehr leben wir im Zeitalter der Verharmlosung und der Unfähigkeit zur Angst. Das Gebot,

unsere Vorstellung zu erweitern, bedeutet also in concreto: Wir haben unsere Angst zu erweitern. Postulat: Habe keine Angst vor der Angst, habe
20 Mut zur Angst. Auch den Mut, Angst zu machen. Ängstige deinen Nachbarn wie dich selbst. – Freilich muß diese unsere Angst eine von ganz besonderer Art sein: 1. Eine furchtlose Angst, da sie jede Angst vor denen, die uns als Angsthasen
25 verhöhnen könnten, ausschließt. 2. Eine belebende Angst, da sie uns statt in die Stubenecken hinein in die Straßen hinaustreiben soll. 3. Eine liebende Angst, die sich um die Welt ängstigen soll, nicht nur vor dem, was uns zustoßen könnte.

Günther Anders: Die atomare Drohung (1959)

Aufgaben

- 1 Analysieren Sie das Bild. Stellen Sie dabei einen Bezug zum Verantwortungsbegriff her. > M1
- 2 Erklären Sie, wie sich Jonas' Imperativ von demjenigen Kants unterscheidet. > M2
- 3 Geben Sie den Argumentationsgang Fränkens zu Jonas' Heuristik der Furcht in eigenen Worten wieder. Debattieren Sie anschließend die Frage, ob der Verzicht auf die zivile Nutzung der Atomkraft verantwortlich ist. > M2
- 4 a) Erarbeiten Sie zu zweit eine Kritik von Jonas' Heuristik der Furcht. > M2
b) Gestalten Sie einen möglichen Social-Media-Post, der vor den Folgen dieses Ansatzes warnt. > M2
- 5 Analysieren Sie den Begriff „Angst“, den Anders entwirft. Vergleichen Sie diesen Begriff mit der Angst, die bei manchen Klimaaktivisten eine Rolle spielt. > M3
- 6 Beurteilen Sie, inwiefern Angst und rationales Handeln zusammenpassen. > M2/M3.

Probleme und Potenzial der Verantwortungsethik

M1 Die Legende vom Kolibri

Eines Tages, so die Legende, gab es einen großen Waldbrand. Alle Tiere blickten verängstigt, entsetzt und machtlos auf die Katastrophe. Nur der kleine Kolibri wurde aktiv und trug mit seinem Schnabel einige Wassertropfen herbei, um sie auf das Feuer zu werfen. Nach einer Weile sprach

das von diesem Treiben genervte Gürteltier zu ihm: „Kolibri! Bist du denn verrückt? Mit diesen wenigen Tropfen Wasser wirst du das Feuer doch nicht löschen!“ Und der Kolibri antwortete ihm: „Das weiß ich, aber ich leiste meinen Beitrag.“

Cyril Dion: Kurze Anleitung zur Rettung der Welt

M2 Keine Verantwortung ohne Gesinnung!

Max Weber hat zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik unterschieden, wobei die Verantwortungsethik die zu erwartenden Folgen und Nebenfolgen einer Entscheidung zum Maßstab nimmt, und prägt mit dieser suggestiven Gegenüberstellung bis heute die politische Rhe-

torik. Tatsächlich führt diese Entgegensetzung von Gesinnung und Verantwortung aber in die Irre. Eine reine Folgenorientierung des Handelns, auch des politischen Handelns, würde die Grundlagen aller Moral untergraben [...]

Julian Nida-Rümelin: Verantwortung

M3 Für alles verantwortlich?

Auf den ersten Blick könnte man meinen, das Handlungssubjekt sei für alle kausalen faktischen Folgen seines Tuns verantwortlich. Die faktischen Folgen sind sämtliche Zustände und Veränderungen in der Welt, die ohne diese Handlung nicht eingetreten wären [...]. Bei genauerem Hinsehen tritt aber rasch zutage, dass das Handlungssubjekt nicht sinnvollerweise für alle Veränderungen in der Welt verantwortlich gemacht werden kann, die ohne sein Zutun nicht hätten geschehen können. So wäre es beispielsweise

absurd, das unschuldige Opfer eines Verkehrsunfalls für das geschehene Unglück verantwortlich zu machen. Wenn der Fußgänger jedoch am Unfalltag zuhause geblieben wäre, hätte der Unfall nicht stattfinden können. Der Unfall ist damit eine faktische Folge seines Spaziergangs. In gleicher Weise wäre es befremdlich, die Eltern für alles verantwortlich zu machen, was ihre Kinder tun, auch wenn deren Leben eine faktische Folge ihrer Geburt darstellt.

Dagmar Fenner: Ethik. Wie soll ich handeln?

M4 Die Aktualität der Verantwortungsethik

Die besondere Aktualität der Frage nach der Zukunftsverantwortung verdankt sich vor allem drei Merkmalen der gegenwärtigen Weltsituation:
1. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit steht die zukünftige Gattungsexistenz der Menschheit selbst zur Disposition. Dabei ist nicht nur an die Existenz eines mehrfachen Overkillpotentials durch Kernwaffen zu denken, sondern auch an das wie immer kleine, aber nicht zu ver-

nachlässigende Risiko einer Auslöschung der Menschheit durch Verseuchung oder Sterilität im Zuge der Entwicklung und Verbreitung chemischer und biologischer Technologien und ihrer Produkte.
2. Die technische Verfügungsmacht des Menschen nimmt immer größere Dimensionen an und reicht in immer weitere Zukunftshorizonte hinein. Die möglichen globalen Wirkungen des

Max Weber
(1864 – 1920)
deutscher Soziologe
und Nationalökonom

CO₂-Problems (des Problems der Erwärmung
 20 der Atmosphäre durch die Anreicherung mit
 Kohlendioxid aus der Verbrennung von Öl, Kohle
 und Gas) sind nur mit denen großklimatischer
 Veränderungen aufgrund natürlicher Bedingun-
 gen (wie den Eiszeiten) zu vergleichen. Ähnliches
 25 gilt für den im Zuge des wirtschaftlichen Wach-
 stums schnell zunehmenden Umgang mit Giften
 und Schadstoffen aller Art. Im Gegensatz zu den
 gewöhnlich als besonders bedrohlich geltenden
 radioaktiven Substanzen ist das Schädigungs-
 30 potential von Giften in der Regel auch nach Jahr-
 millionen nicht abgeklungen.

3. Wir wissen zunehmend mehr über die mit ge-
 genwärtigem Handeln und Unterlassen ver-

knüpften langfristigen Risiken und über mögli-
 che Handlungsalternativen. Je größer das Wissen 35
 um mögliche langfristige Schäden und je zahl-
 reicher die Möglichkeiten ihrer Vermeidung, des-
 to größer der Druck der Zukunftsverantwortung
 auf menschlichem Tun und Unterlassen. Mit zu-
 nehmendem prognostischen Wissen schrumpft 40
 der Spielraum für Entlastungsargumente von der
 Art „Wir haben es nicht gewusst“, „Wir konnten es
 nicht wissen“, „Wir konnten es nicht ändern“. Wis-
 sen und Verantwortung sind aneinander gekop-
 45 pelt und gleichermaßen irreversibel. Sie sind
 zwei Seiten derselben verlorenen Unschuld.

*Dieter Birnbacher:
 Verantwortung für zukünftige Generationen*

M5 Unsere Zukunft – eure Verantwortung



Aufgaben

- 1 Beurteilen Sie die Handlung des Kolibris. Kann man sie als „verantwortlich“ bezeichnen? > M1
- 2 Erläutern Sie Nida-Rümelins Aussage: „Eine reine Folgenorientierung des Handelns [...] würde die Grundlagen aller Moral untergraben [...]“ (Z. 9–11) > M2
- 3 Erörtern Sie die Frage, inwiefern das Phänomen der Unwissenheit ein Problem für verantwortungsethische Positionen darstellt. > M3
- 4 Geben Sie in eigenen Worten wieder, warum die gegenwärtige Weltsituation laut Birnbacher der Frage der Zukunftsverantwortung besondere Aktualität verleiht. > M4
- 5 Analysieren Sie das Bild hinsichtlich der Frage der Anschlussfähigkeit verantwortungsethischer Positionen an aktuelle politische Herausforderungen. > M5
- 6 Diskutieren Sie die allgemeine Überzeugungskraft verantwortungsethischer Ansätze. > M1 – M5

Kompetenztraining

M1 Kaufentscheidung



Aufgaben

- 1 Beschreiben Sie die Karikatur und stellen Sie Vermutungen darüber an, wie sich die Kunden in einer derartigen Situation vermutlich fühlen.
- 2 Verfassen Sie mithilfe Ihrer Unterrichtsmaterialien zu den Seiten xx-xx einen Text, mit dem der Autohändler auf seiner Internetseite die Unterschiede zwischen utilitaristisch programmierten Fahrzeugen und solchen, die an der kantischen Ethik orientiert sind, deutlich machen könnte.
- 3 Formulieren Sie Argumente, die für bzw. gegen die beiden Formen einer Programmierung sprechen.
- 4 Diskutieren Sie in Kleingruppen die Vor- bzw. Nachteile der jeweiligen Programmierung.
- 5 Vergleichen Sie die Argumente miteinander, die Sie in Aufgabe 3 und 4 entwickelt haben und geben Sie schließlich eine Handlungsempfehlung für die Käufer ab.

M2 Glücksfall

Als Richard am Bankautomaten Geld abhob, erlebte er eine erfreuliche Überraschung: Obwohl er den Betrag von einhundert Pfund eingab, bekam er zehntausend Pfund ausgezahlt [...].

Zuhause überprüfte er seinen Kontostand online und stellte fest, dass ihm tatsächlich nur einhundert Pfund abgebucht worden waren. Er versteckte die Scheine an einem sicheren Ort, weil er fest damit rechnete, dass die Bank den Fehler bald bemerken und das Geld zurückfordern würde. Doch Wochen später hatte sich immer noch niemand gemeldet. Nach zwei Monaten war Richard sicher, dass die Bank ihn nicht mehr kontaktieren würde, und machte sich auf den Weg zum [...] [Auto]-Händler.

Unterwegs bekam er ein schlechtes Gewissen. Hatte er die Bank nicht bestohlen? Nun, dachte er, davon konnte nicht die Rede sein, denn schließlich hatte er das Geld ja nicht absichtlich genommen, sondern ungefragt erhalten. Für die Bank waren das Peanuts, und bestimmt hatte sie für solche Fälle eine gute Versicherung. [...] Nein, es handelte sich definitiv nicht um einen Diebstahl, sondern um den größten Glücksfall, der ihm je widerfahren war. *Julian Baggini: 100 philosophische Gedankenspiele (2005)*

Aufgaben

- 1 Benennen Sie die Gefühle, die Richard zu den im Text beschriebenen Zeitpunkten verspürt.
- 2 Analysieren Sie die Argumente, mittels derer Richard seine Entscheidung rechtfertigt.
- 3 Nehmen Sie Stellung zu Richards Entscheidung, das Geld zu behalten.
- 4 Diskutieren Sie in Kleingruppen darüber, wie Richards Entscheidung, das Geld zu behalten, aus moralischer Perspektive zu beurteilen ist.
- 5 Überlegen Sie, wie Richards Handlung aus der Perspektive der kantischen Ethik, des Utilitarismus und einer weiteren ethischen Strömung (Gefühlsethik, Tugendethik, Verantwortungsethik) zu bewerten ist.

M3 Das Heinz-Dilemma

In einem fernen Land lag eine Frau, die an einer besonderen Krebsart erkrankt war, im Sterben. Es gab eine Medizin, von der die Ärzte glaubten, sie könne die Frau retten. Es handelte sich um eine besondere Form von Radium, die ein Apotheker in der gleichen Stadt erst vor kurzem entdeckt hatte. Die Herstellung war teuer, doch der Apotheker verlangte zehnfach mehr dafür, als ihn die Produktion gekostet hatte. [...]

Heinz, der Ehemann der kranken Frau, suchte alle seine Bekannten auf, um sich das Geld auszuleihen und er bemühte sich auch um eine Unterstützung durch die Behörden. Doch er bekam nur [...] die Hälfte des verlangten Preises [zusammen]. Er erzählte dem Apotheker, dass seine Frau im Sterben lag, und bat, ihm die Medizin billiger zu verkaufen bzw. ihn den Rest später bezahlen zu lassen. Doch der Apotheker sagte: „Nein, ich habe das Mittel entdeckt und ich will damit viel Geld verdienen.“ Heinz hat nun alle legalen Möglichkeiten erschöpft; er ist ganz verzweifelt und überlegt, ob er in die Apotheke einbrechen und das Medikament stehlen soll. *Lawrence Kohlberg: Die Psychologie der Moralentwicklung*

Aufgaben

- 1 Erklären Sie, worin der Konflikt besteht, in dem Heinz sich befindet.
- 2 Arbeiten Sie das Argument heraus, mit dem der Apotheker sein Handeln rechtfertigt.
- 3 Nehmen Sie Stellung zum Verhalten des Apothekers.
- 4 Diskutieren Sie, ob Heinz berechtigt ist, das Medikament zu stehlen.
- 5 Überlegen Sie, welche Handlung die der kantische Ethik, der Utilitarismus und eine weiteren ethische Strömung Ihrer Wahl (Gefühlsethik, Tugendethik, Verantwortungsethik) Heinz empfehlen würden.

Grundpositionen der Ethik

Kantische Ethik

S. 10/11

M2 Matthias Lutz-Bachmann: Ethik, Reihe: Grundkurs Philosophie, Band 7, Stuttgart: Reclam 2013, S. 76 f.

M3 Tim Henning: Kants Ethik. Eine Einführung, Ditzingen: Reclam 2016, S. 15 f.

M4 Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, in: Kants gesammelte Werke, Akademie Textausgabe, Band V, Berlin: de Gruyter 1968, S. 161f.

S. 12/13

M1 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band IV, Berlin: de Gruyter 1968, S. 393f.

S. 14/15

M2 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band IV, Berlin: de Gruyter 1968, S. 397–399, 401 (Anmerkung), 400

M3 Friedrich Schiller: Xenien von Goethe und Schiller, Nr. 388/389 In: Goethe, Johann Wolfgang: Werke, Bd. 1, Hrsg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, 5. Auflage, München: 1973 Hanser

S. 16/17

M1 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hrsg. von Theodor Valentiner, Reclam, Stuttgart 1961. S. 72, 68-71

M2 Jörg Peters / Bernd Rolf: Kant & Co. im Interview. Fiktive Gespräche mit Philosophen über ihre Theorien, Ditzingen: Reclam 2009, S. 36f., 41–43

M3 Tim Henning: Kants Ethik. Eine Einführung, Ditzingen: Reclam 2016, S. 46 f.

S. 18/19

M1 Basierend auf Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. von Theodor Valentiner. Reclam, Stuttgart 1961. S. 72, 68-71

M2 William K. Frankena: Analytische Ethik. Eine Einführung. Hrsg. und übersetzt von Norbert Hoerster. dtv, München 41986. S. 49-50

M3 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. von Theodor Valentiner, Stuttgart: Reclam 1961. S. 72, 68-71

S. 20/21

M2 Immanuel Kant: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, In: Georg Geismann / Hariolf Ober: Kant und das Recht der Lüge, Königshausen und Neumann, Würzburg 1986. S. 36-37, 38

M3 Benjamin Constant de Rebeque: Über politische Reaktion (1797), zitiert nach: Georg Geismann / Hariolf Ober: Kant und das Recht der Lüge. Königshausen und Neumann, Würzburg 1986. S. 23-24

S. 22/23

M2 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band IV, Berlin: de Gruyter 1968, S. 427–429

M3 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band IV, Berlin: de Gruyter 1968, S. 434, 435, 434, 436

M4 Jürgen Habermas: Das utopische Gefälle, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 8/2010, S. 43

S. 24/25

M1 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. v. Theodor Valentiner, Stuttgart: Reclam 2008, S. 53, 65

M2 Jochen von Lang: Das Eichmann-Protokoll, Tonbandaufzeichnungen der israelischen Verhöre. Wien 1991. Paul Zsolnay, S. 250-252

M3 Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, Neuausgabe, München: Piper 1986, S. 175f.

M4 Matthias Gatzemeier: Arbeitsverweigerung aus Gewissensgründen, Philosophische Überlegungen zum „Neusser Ärztefall“. In: Wissenschaft & Frieden 03/1989

S. 26/27

M2 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band IV, Berlin: de Gruyter 1968, S. 448–453

M3 Julian Nida-Rümelin / Christine Bratu: Praktische Philosophie, in: Wolfgang Rüd, Wilhelm K. Essler: Geschichte der Philosophie Band XIV, München (Beck) 2019, S. 243

M4 Ottfried Höffe: Immanuel Kant, 7. überarbeitete Auflage, München 2007, C. H. Beck, S. 204f.

S. 28/29

M2 Jürgen Habermas: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 9-11

M3 Julian Nida-Rümelin / Christine Bratu: Praktische Philosophie, in: Wolfgang Rüd, Wilhelm K. Essler (Hrsg.): Geschichte der Philosophie Band XIV, München (Beck) 2019, S. 243

M4 Karl Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1, Der Zauber Platons, übersetzt von Paul Karl Feyerabend, Bern (A. Francke Verlag) 1957, S. 17 f.

Utilitarismus**S. 30/31**

M1 Otfried Höffe: Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, Tübingen (Francke Verlag) 2003, S. 10.

M2 Dietmar Hübner: Einführung in die philosophische Ethik, 2. Aufl., Göttingen: UTB 2018 S. 211

M3 Jeremy Bentham, Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung, In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte. 2. Auflage. Tübingen 1992. Francke, S. 55–57

S. 32/33

M1 Jeremy Bentham: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung, In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte. 2. Auflage. Tübingen 1992. Francke, S. 79–81

M2 Otfried Höffe: Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte. 4. überarbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen 2008. Francke, S. 20–21

S. 34/35

M1 John Stuart Mill: Der Utilitarismus. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen und Nachwort von Dieter Birnbacher. Stuttgart 1985. Reclam, S. 18

M2 John Stuart Mill: Der Utilitarismus. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen und Nachwort von Dieter Birnbacher. Stuttgart 1985. Reclam, S. 13-18

M3 John Stuart Mill: Der Utilitarismus. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen und Nachwort von Dieter Birnbacher. Stuttgart 1985. Reclam, S. 19-21

S. 36/37

M1 William K. Frankena: Analytische Ethik. Eine Einführung. Hrsg. und übersetzt von Norbert Hoerster. 4. Auflage. München 1986. dtv, S. 55-56

M2 William K. Frankena: Analytische Ethik. Eine Einführung. Hrsg. und übersetzt von Norbert Hoerster. 4. Auflage. München 1986. dtv, S. 58-59

S. 38/39

M1 Peter Singer: Praktische Ethik, 3. revidierte und erweiterte Auflage. Aus dem Englischen übersetzt von Oscar Bischoff, Jean Claude Wolf, Dietrich Klose und Susanne Lenz. Stuttgart 2013. Reclam, S. 39–53

M2 Peter Singer: Praktische Ethik, 3. revidierte und erweiterte Auflage. Aus dem Englischen übersetzt von Oscar Bischoff, Jean Claude Wolf, Dietrich Klose und Susanne Lenz. Stuttgart 2013. Reclam, S. 55–56

M3 Martha Nussbaum: Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität, Übers. v.

Veit Friemert, München: Karl Alber 2015, S. 60 f.

S. 40/41

M2 Peter Singer: Hunger, Wohlstand und Moral, Übers. v. Esther Imhof u. Dunja Jaber, in: Barbara Bleisch / Peter Schaber: Weltarmut und Ethik, Paderborn: Mentis 2007, S. 38-41

S. 42/43

M1 René Torkler basierend auf Valentin Widmann: Autonomes Fahren – Warum wir Leben verrechnen dürfen (sollten). Online: <https://www.heise.de/tp/features/Autonomes-Fahren-Warum-wir-Leben-verrechnen-duerfen-sollten-4569564.html> (aufgerufen am 25.06.2020)

M2 Fred Breinersdorf, Siegfried Kamml: Sommersonntag (offizielle Filmbeschreibung)

S. 44/45

M2 Konrad Ott: Moralbegründungen zur Einführung, Hamburg 2001. Junius, S. 110–112

M3 Robert Spaemann: Moralische Grundbegriffe. 8. Auflage. München 2009. C. H. Beck, S. 65–70

S. 46/47

M2 Otfried Höffe: Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte. 4. überarbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen 2008. Francke, S. 44f

M3 Bernward Gesang: Nützlichkeit und Glück. In: Kolleg Praktische Philosophie. Bd. 2 Grundpositionen und Anwendungsprobleme der Ethik. Stuttgart 2008. Reclam, S. 95ff.

S. 48/49

M2 Julian Nida-Rümelin/Christine Bratu: Praktische Philosophie, in: Wolfgang Rüd, Wilhelm K. Essler: Geschichte der Philosophie Band XIV, München (Beck) 2019, S. 241 f.

M3 nach Bernard Williams: Der Begriff der Moral, S. 94ff

Gefühlsethik**S. 52/53**

M1 nach Mark Twain: Gesammelte Werke in zehn Bänden. Ausgewählt und zusammengestellt von Norbert Kohl. Bd. 7: Huckleberry Finns Abenteuer. Übersetzt von Barbara Cramer-Nauhaus, mit Illustrationen der Erstausgabe. Frankfurt/M. 1985. Insel, S. 136, 303-305

M2 Sabine Döring: Gefühl und Vernunft [Serie Philosophie (Teil 5) / Emotionen]. In: Spektrum der Wissenschaft 05/2011 (Deutsche Ausgabe des Scientific American)

M3 David Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur, Bd. II u. III, Hamburg: Felix Meiner 1978, S. 197 f., S.212 f., S. 216

S. 54/55

M2 Sabine Kaufmann: Spiegelneuronen (online: http://www.planet-wissen.de/natur/forschung/spiegel_neuronen/pwwbspiegelneuronen100.html; abgerufen am 07.11.2014)

M3 Charlotte Littgen: Soll ich auf mein Bauchgefühl hören? In: Philosophie Magazin, 03/2025, S. 35

M4 Jörg Blech / Rafaela von Bredow: Die Grammatik des Guten, In: Der Spiegel 31/2007, Das Böse im Guten v. 31.07.2007, S. 111

S. 56/57

M2 Arthur Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik II: Über die Grundlage der Moral. In: Sämtliche Werke. Hrsg. von W. Löhneysen. Bd. 3. Darmstadt 1977. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 738–740

M3 Karl Otto Apel / Dietrich Böhler: Mitleid als Nahtugend. In: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Hrsg. vom Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, Studienbegleitbrief 0. Weinheim 1980. Beltz, S. 104

M4 Robert Spaemann: Moralische Grundbegriffe. München 1982. C. H. Beck, S. 44–45

S. 58/59

M1 Adam Smith: Theorie der ethischen Gefühle. Nach der Auflage letzter Hand übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen und Registern hrsg. von Walther Eckstein. Hamburg 2004. Meiner, S. 1, 4, 14–16

M2 Adam Smith: Theorie der ethischen Gefühle. Nach der Auflage letzter Hand übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen und Registern hrsg. von Walther Eckstein. Hamburg 2004. Meiner, S. 166–167, 170–171, 123–124

S. 60/61

M2 Martin Hartmann: Das emotionale Tier. In: Die Zeit 37/2012 (online: <http://www.zeit.de/2012/37/Philosophie-Gefuehle/komplettansicht>; abgerufen am 14.09.2015)

M3 Jürgen Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. 11. Auflage. Frankfurt/M. 2014. Suhrkamp, S. 58f.

M4 Richard David Precht: Die Kunst, kein Egoist zu sein. 2. Auflage. München 2010. Goldmann, S. 114, 12, 124

M5 Herlinde Pauer-Studer: Einführung in die Ethik, 3. Aufl., Wien: utb 2003 S. 164f.

Antike und moderne Tugendethik**S. 62/63**

M2 Herlinde Pauer-Studer: Tugendethik, in: Nida-Rümelin u. a.: Handbuch Philosophie und Ethik, Bd. 2: Disziplinen und Theorien, 2. Aufl., Paderborn: utb 2017, S. 79

M3 Lutz-Bachmann: Ethik, Reihe: Grundkurs Philosophie, Band 7, Stuttgart: Reclam 2013, S. 143-145

M4 Aristoteles: Nikomachische Ethik I,13, II,1. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek: Rowohlt, 3. Auflage 2006

S. 64/65

M2 Z. 1–38: Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzt von Eugen Rolfes. Hrsg. von Günther Bien. 3. Auflage. Hamburg 1972. Meiner (N.E. II.5 1106a25-1106b7, N.E. II.5 1106b16-18, S. 34-35; M2: N.E. II.1 1103a17- 1103b25, S. 26-27) Z. 39–54: Nikomachische Ethik. Übersetzt und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anm. von Ernst A. Schmidt. Philipp Reclam jun. Stuttgart 1987. Reclam (N.E. II.7 1107b4-21; S. 47)

M3 Nikomachische Ethik. Übersetzt und Nachwort von Franz Dirlmeier. Stuttgart 1987. Reclam, II, 1

M4 Johann Wolfgang von Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre, in: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Band 8, Hamburg 1948 ff, S. 126

S. 66/67

M2 Alasdair MacIntyre: Ist Patriotismus eine Tugend?, in: Axel Honneth: Kommunitarismus. Eine Debatte die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Campus Verlag, Frankfurt/New York 1993, S. 90 f.

M3 Alasdair MacIntyre: Ist Patriotismus eine Tugend?, in: Axel Honneth: Kommunitarismus. Eine Debatte die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Campus Verlag, Frankfurt/New York 1993, S. 99 f.

M4 Richard Herzinger: Die Gemeinschaftsfrage: Wider die konservative Klage vom Untergang der Werte. In: Die Zeit, 04.04.1997 (online: www.zeit.de/1997/15/falle.txt.19970404.xml; abgerufen 19.01.2010)

S. 68/69

M2 Dalai Lama: Zitat über Toleranz (online: <http://www.dalai-lama-tibet.de/artikel/zitattoleranz/>; abgerufen am 01.03.2014)

M3 Karl Raimund Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 1: Der Zauber Platons. Übersetzt von Paul K. Feyerabend. 8. Auflage. Tübingen: 2003 Mohr Siebeck (Gesammelte Werke in deutscher Sprache 5), S. 361f.

M4 Rainer Forst: Die Ambivalenz der Toleranz. Vom schwierigen Balanceakt zwischen Gleichheit und Differenz, in: Forschung Frankfurt, Heft 1/2008, S. 15 f.

S. 70/71

M1 Philippa Foot: Tugenden und Laster, in: dies.: Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze, hrsg. v. Ursula Wolf u. Anton Leist, übers. v. Anton Leist, Hermann Vetter, Ursula Wolf, Frankfurt a. M.: Fischer 1997, S. 118

M2 Robert B. Loudon: Einige Laster der Tugendethik. Übersetzt von Martin Sandhop. In: Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter (Hrsg.): Tugendethik. Stuttgart 1998. Reclam, S. 191-195

M3 Herlinde Pauer-Studer: Einleitung, in: Martha Nussbaum: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, hrsg. v. Herlinde Pauer-Studer, übers. v. Ilse Utz, 11. Aufl., Frankfurt a. M.: stv 2020 S. 15

M4 Herlinde Pauer-Studer: Tugendethik, in: Nida-Rümelin u. a.: Handbuch Philosophie und Ethik, Bd. 2: Disziplinen und Theorien, 2. Aufl., Paderborn: utb 2017, S. 83 f.

Verantwortungsethik

S. 72/73

M1 Marie-Luisa Frick: Mutig denken. Aufklärung als offener Prozess, Ditzingen: Reclam 2020, S. 103f.

M2 Günter Ropohl: Neue Wege, die Technik zu verantworten. In: Hans Lenk, Günter Ropohl (Hrsg.): Technik und Ethik. 2. revidierte und erweiterte Auflage. Ditzingen: Reclam 1993, S. 155-156

M3 Dagmar Fenner: Ethik. Wie soll ich handeln? Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag 2020, 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, S. 48

S. 74/75

M2 Max Weber: Politik als Beruf. In: Sänger, Monika (Hrsg.): Verantwortung. Arbeitstexte für den Unterricht. Stuttgart 1991. Reclam, 115f.

M3 Julian Nida-Rümelin: Verantwortung, Reclam, Stuttgart 2011, S. 179 f.

S. 76/77

M2 Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt/M. 1979. Suhrkamp, S. 22f.

M3 Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt/M. 1979. Suhrkamp, S. 23

M4 Jürgen Nielsen-Sikora: Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2017, S. 215-217

S. 78/79

M2 Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt/M. 1979. Suhrkamp, S. 35f.

M3 Annika Fränken: Hans Jonas und die Atomkraft. In: Philosophie Magazin, online veröffentlicht am 12.05.2022. <https://www.philomag.de/artikel/hans-jonas-und-dieatomkraft> (aufgerufen am 25.10.2023)

M4 Günther Anders: „Thesen zum Atomzeitalter“. In: „Die atomare Drohung“. München: C. H. Beck 2003 [1959]. Zitiert in: Günther Anders und die Atombombe. „Thesen zum Atomzeitalter“. Sammelbeilage Nr. 66 zum Philosophie Magazin Nr. 06/2022, S. 9-11

S. 80/81

M1 Cyril Dion: Kurze Anleitung zur Rettung der Welt. Wofür wir heute kämpfen müssen. Übersetzt von Ute Kruse-Ebeling. Stuttgart: Reclam 2019, S. 31

M2 Julian Nida-Rümelin: Verantwortung, Reclam, Stuttgart 2011, S. 108

M3 Dagmar Fenner: Ethik. Wie soll ich handeln? Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag 2020, 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, S. 42-43

M4 Dieter Birnbacher: Verantwortung für zukünftige Generationen, zitiert nach Monika Sänger (Hrsg.): Arbeitstexte für den Unterricht, Verantwortung, Reclam, S. 130f.

Kompetenztraining

S. 82/83

M2 Julian Baggini: 100 philosophische Gedankenspiele. Aus dem Englischen von Sonja Hauser. München, Zürich: Piper 2007, S. 48

M3 Lawrence Kohlberg: Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, S. 495

AdobeStock / GiZGRAPHICS – S. 10; - / milo827 – S. 43; Alamy Stock Photo / gerard ferry – S. 54; - / Heritage Image Partnership Ltd – S. 26; - / Nikolai Ignatiev – S. 74; - / Lebrecht Music & Arts – S. 31; - / Keith Morris, Hay Ffotos – S. 38; - / Pictorial Press Ltd. – S. 58; Baaske Cartoons / Gerhard Mester – S. 76; - / Thomas Plassmann – S. 33; Daniel Breininger, Düsseldorf – S. 37, 48; Bridgeman Images – S. 26; Brot für die Welt – S. 40; CartoonStock / David Sipress – S. 44; DGTI – S. 66; Feldbauerinfo – S. 74; Getty Images Plus / iStockphoto, GeorgiosArt – S. 53; - / iStockphoto, JOHN GOMEZ – S. 54; - / iStockphoto, Giuseppe Lombardo – S. 66; - / iStockphoto, PanosKarapanagiotis – S. 62; - / iStockphoto, Pict Rider – S. 22; - / iStockphoto, RAZZAFLUBLU – S. 54; - / iStockphoto, shironosov – S. 66; iStockphoto / erhui1979 – S. 78; - / ljubaphoto – S. 54; Jurafuchs – S. 28; Mauritius Images / Alamy Stock Photo, GL Archive – S. 34; - / Alamy Stock Photo, History collection 2016 – S. 69; - / Alamy Stock Photo, The History Collection – S. 56; - / Alamy Stock Photo, The Picture Art Collection – S. 10; Nicht Lustig / Joscha Sauer e. K., Frankfurt – S. 20; Die Bilddaten der 4 Briefmarken «Die vier Kardinaltugenden» von 1985 wurden uns dankenswerterweise seitens der Philatelie Liechtenstein für die Abbildung in unserem Unterrichtswerk zur Verfügung gestellt – S. 62; picture-alliance / dpa, Jan Woitas – S. 60; - / SZ Photo, Brigitte Friedrich – S. 76; Shutterstock / Shakirov Albert – S. 14; Vanessa Siegemund, Bamberg – Cover; Toonpool.com / droigks – S. 82; - / Karsten Schley – S. 68; © Watterson/Distr. Universal Uclick/Distr. Bulls – S. 8; © Claudia Mohl / WWF AT – S. 81.