

**Peter Stemmer**  
**Handeln zugunsten anderer**



Peter Stemmer

# Handeln zugunsten anderer

Eine moralphilosophische Untersuchung



Walter de Gruyter · Berlin · New York  
2000

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

Stemmer, Peter:  
Handeln zugunsten anderer : eine moralphilosophische Unter-  
suchung / Peter Stemmer. – Berlin ; New York : de Gruyter, 2000  
ISBN 3-11-016966-5

© Copyright 2000 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: +malsy, kommunikation und gestaltung, Bremen

Diskettenkonvertierung: Readymade, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: WB-Druck, Rieden/Allgäu

## Vorbemerkung

Ein Buch zu schreiben, das sich mit Fragen beschäftigt, die einem so nahegehen, wie es moralische Fragen tun, ist mit besonderen Schwierigkeiten verbunden. Um so wichtiger ist der Austausch und die Diskussion mit Kollegen und Freunden. Ich möchte besonders Ernst Tugendhat danken, der die einzelnen Kapitel in ihrer ersten Fassung gelesen und kommentiert und mir damit sehr geholfen hat. Besonders danke ich auch Jacob Rosenthal, der das Manuskript ebenfalls vor seiner endgültigen Fertigstellung gelesen und wesentlich zu seiner Verbesserung beigetragen hat. Dunja Jaber hat größere Stücke gelesen und immer wieder wichtige Fragen mit mir diskutiert. Waltraud Weigel hat das Manuskript geschrieben und vom Anfang bis zum Ende fabelhaft geholfen.

Konstanz, im Juli 2000

P. S.



## Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung .....	V
--------------------	---

### Teil I: Fragestellung und erste Klärungen

§ 1 Einleitung und Fragestellung; der Begriff des moralischen Handelns .....	3
§ 2 Was heißt es, moralisches Handeln zu begründen?	15
§ 3 Moralische Forderungen: Sollen und Müssen ...	39

### Teil II: Moralisches Handeln

§ 4 Moralische Rechte und moralische Pflichten ...	73
§ 5 Negative Affekte und moralische Sanktionen ...	121
§ 6 Unrecht tun im Verborgenen .....	162
§ 7 Der Inhalt der Moral und das Problem der Gerechtigkeit .....	192
§ 8 Wer ist Mitglied der moralischen Gemeinschaft?	249

### Teil III: Altruistisches Handeln

§ 9 Altruistisches Handeln und Ideale .....	291
§ 10 Altruistisches Handeln und Mitleid .....	327
§ 11 Geteilte Ideale und Quasi-Moralen .....	349
Literaturverzeichnis .....	377
Sachregister .....	385
Personenregister .....	391



„Es scheint mir nicht richtig, Sokrates, wenn man nur die Meinungen der anderen darlegen kann, aber nicht seine eigene, vor allem wenn man sich schon so lange mit der Sache beschäftigt hat.“

„Scheint es dir dann richtig, wenn einer über das, was er nicht weiß, so redet, als wisse er es?“

„Nein, nicht als wisse er es, wohl aber soll er das, was er meint, eben als seine Meinung vortragen wollen.“

Glaukon und Sokrates in Platon, Politeia 506bc



Teil I:  
Fragestellung und erste Klärungen



## § 1 Einleitung und Fragestellung; der Begriff des moralischen Handelns

1. Es hat etwas Beirrendes, wenn man sich ständig in bestimmter Weise verhält, durchaus in der Überzeugung, daß es vernünftig ist, so zu agieren, man aber nicht in der Lage ist, sich klarzumachen, worin die unterstellte Vernünftigkeit eigentlich liegt. In einer solchen Situation verstehen wir uns selbst nicht. Das eigene Tun ist uns fremd, es hat sich gewissermaßen selbstständig, und wir stehen in einer eigentümlichen Distanz zu ihm. Es scheint, als stünden wir in dieser Weise zu unserer moralischen Praxis. Die meisten von uns sind davon überzeugt, sogar sehr fest überzeugt, daß es vernünftig ist, sich moralisch zu verhalten, daß die moralischen Forderungen, die wir an andere richten und diese an uns, eine Basis haben und es deshalb richtig ist, ihnen nachzukommen. Wir sind fest davon überzeugt, daß wir auf sicherem Boden stehen, wenn wir moralisch urteilen und uns angesichts eines Unrechts moralisch empören. Aber es gelingt uns nicht, Klarheit darüber zu gewinnen, was die innere Rationalität dieser Praxis ist. Wir verhalten uns in dieser Weise, können aber nicht sagen, worin dieses Verhalten seinen Grund hat. Wir stehen damit einem zentralen Bereich des eigenen Lebens in bedrückender Hilflosigkeit gegenüber.

Wie sehr im Bereich des Moralischen die Selbstverständlichkeit unseres Tuns und die Unfähigkeit, dieses Tun zu verstehen, zusammengehen, zeigt sich vielleicht am deutlichsten an der Praxis moralischen Urteilens. Moralisch zu urteilen, ist ein tief verwurzelt und anscheinend nicht wegzudenkendes Element unseres Lebens. Daß jemand sein Versprechen nicht hätte brechen dürfen, daß man einen anderen nicht verletzen darf, daß er seine kranke Mutter unterstützen muß, daß sie das Vertrauen

ihrer Bruders nicht so hätte mißbrauchen dürfen, – so urteilen wir ständig und ganz fraglos. Aber wir scheinen nicht zu begreifen, was wir mit Urteilen dieser Art eigentlich tun. Wer ein moralisches Urteil fällt, erhebt damit wie jeder, der ein Urteil fällt, einen Wahrheitsanspruch, den Anspruch, daß das, was in dem Urteil als wahr hingestellt wird, auch tatsächlich wahr ist. Wahr sein, heißt, die Wirklichkeit treffen. Ein Urteil ist demnach wahr, wenn es die Wirklichkeit trifft. Oder, anders formuliert, wenn es eine Tatsache gibt, die das Urteil wahr macht. So wird das Urteil, daß der Bodensee 63 km lang ist, wahr durch die Tatsache, daß der Bodensee 63 km lang ist. Diese Tatsache ist das Stück Wirklichkeit, das das entsprechende Urteil wahr macht. Auf welche Wirklichkeit aber bezieht sich ein moralisches Urteil? Daß man etwas nicht tun darf, daß man etwas tun muß, – auf welche Art von Wirklichkeit beziehen wir uns mit diesen Urteilen? Gibt es so etwas wie moralische Tatsachen? Wer ein moralisches Urteil fällt und damit notwendigerweise seine Wahrheit beansprucht, scheint dies, bewußt oder unbewußt, vorauszusetzen. Von welcher Art aber könnten moralische Tatsachen sein? Klar scheint, daß moralische Urteile nicht einfach empirisch sind. Das heißt, sie beziehen sich nicht auf eine Wirklichkeit, die uns durch die sinnliche Erfahrung zugänglich ist. Wir können nicht in die Welt schauen und sehen, daß man das-und-das nicht tun darf, daß man zum Beispiel ein gegebenes Versprechen nicht brechen darf. Aber worauf beziehen sich moralische Urteile dann?

Man gerät hier schnell in ein Gestrüpp von Schwierigkeiten. Moralphilosophen haben verschiedene Vorschläge gemacht, um sich daraus zu befreien. Vielen haftet etwas Verzweifelt und Handstreichartiges an, als sei den Schwierigkeiten nur mit einem großen, definitiven Schlag zu entkommen. Eine Idee war, tatsächlich nicht-empirische, wie es hieß, nicht-natürliche Tatsachen anzunehmen und eine besondere, nicht an die Wahrnehmungsorgane gebundene intuitive Erkenntnisfähigkeit zu postulieren, durch die wir epistemischen Zugang zu diesen Tatsachen eigener Art haben. Es gibt hiernach einen nicht-empirischen,

normativen Teil der Welt. Doch diese mysteriösen Tatsachen und die genauso mysteriöse intuitive Erkenntnisfähigkeit sind nur philosophische Erfindungen. Beides gibt es nicht. Sie wurden erfunden, um mit dem quälenden Umstand, daß wir unsere Praxis moralischen Urteilens nicht verstehen, fertig zu werden. Eine andere, radikale Idee, mit der man der Schwierigkeiten Herr zu werden hoffte, war, kurzerhand zu bestreiten, daß moralische Urteile echte Urteile seien. Es handele sich nur um Schein-Urteile, die fälschlicherweise die äußere Form von Urteilen angenommen hätten. Den für Urteile definitiven Wahrheitsbezug dürfe man hier deshalb nicht suchen. Was man gewöhnlich für moralische Urteile hält, seien nur Expressionen von mehr oder weniger individuellen Gefühlen, Interessen, Pro- und Kontra-Einstellungen. Die Schwierigkeiten dieser Auffassung liegen auf der Hand. Sie wirft unsere vorreflexive Vorstellung von dem, was wir tun, wenn wir ein moralisches Urteil fällen, völlig um. Wir verstehen ein moralisches Urteil wie, daß man einen anderen Menschen nicht töten darf, nicht als bloße Expression eines Gefühls. Wir verbinden mit einem solchen Urteil vielmehr einen Anspruch auf Objektivität: es ist einfach eine Tatsache, daß man Menschen nicht töten darf. Das heißt, wir betrachten es nicht als Zufall oder als Ergebnis eines Irrtums, daß wir uns, wenn wir moralisch Stellung nehmen, der Urteilsform bedienen.

Die Schwierigkeit, die Praxis moralischen Urteilens zu verstehen, ist nur ein Indikator dafür, daß wir das Moralische insgesamt nicht verstehen. Die eigentliche Grundschwierigkeit, aus der die weiteren Schwierigkeiten erst entstehen, liegt darin, daß wir nicht klar haben, von welcher Art das moralische Müssen bzw. Nicht-Dürfen ist. Wo kommt dieses Müssen her, was ist sein Ursprung, und was gibt ihm seine spezifische Autorität und Kraft, was seinen besonderen Verpflichtungscharakter? Wir wissen, mit anderen Worten, nicht, was die Quelle und der Status der moralischen Normativität ist, woher es also kommt und was es bedeutet, daß man moralischerweise bestimmte Dinge tun muß und andere nicht tun darf. Weil es so ist, ist

auch unklar, wovon wir mit den moralischen Urteilen „Du mußt das-und-das tun“ und „Du darfst das-und-das nicht tun“ eigentlich sprechen. Auch die Frage, warum es vernünftig ist, moralisch zu handeln, führt ohne Umschweife auf diesen Punkt. Wer so fragt, will wissen, warum man so handeln soll, wie es von einem moralisch gefordert ist. Diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn zunächst geklärt wird, von welcher Art die moralischen Forderungen sind und damit auch von welcher Art das moralische Müssen ist, das in diesen Forderungen zum Ausdruck kommt. Was für einem Müssen steht man gegenüber, wenn man moralischerweise das-und-das tun muß? Und was passiert, wenn man anders als „gemußt“ handelt? Erst wenn man dies weiß, kann man überlegen, ob es vernünftig ist, so wie „gemußt“ zu handeln, ob es also vernünftig ist, moralisch zu handeln. Auch hier erweist sich die Frage nach der Quelle und dem Status des moralischen Müssens als unumgänglich.

Die Schwierigkeit, zu einem Verständnis des Moralischen und seiner spezifischen Normativität zu kommen, hat mit der geschichtlichen Situation zu tun, in der wir ein solches Verständnis suchen. Unsere Moral hat eine religiöse Vergangenheit. Die Moral, wie wir sie kennen, die Welt unserer moralischen Begriffe und moralischen Intuitionen wie auch das Bild, das wir vorreflexiv von der Moral haben, sind durch und durch geprägt von religiösen Hintergrundannahmen, die über viele Jahrhunderte die Vorstellungswelt der Menschen bestimmt haben. Zentral ist hier die Vorstellung eines transzendenten Wesens, das sich für die Menschen und ihr Leben interessiert und von ihnen will, daß sie bestimmte Dinge tun und lassen, und das ihnen deshalb Gesetze gibt, die es zu einem verpflichtenden „Muß“ machen, entsprechend zu handeln. Eine solche Gesetzeskonzeption der Moral ist Teil der jüdisch-christlichen Religion, und auch andere Religionen denken Gott als ein Wesen, das von den Menschen bestimmte Handlungen fordert und sie bestraft, wenn sie anders handeln. Dieses theonome Bild der Moral hat unsere moralische Begrifflichkeit hervorgebracht. Deshalb kommt, wie sich leicht zeigen läßt, in einer

theozentrischen Sicht der Welt jedem der tragenden Begriffe unserer Moral ein klarer Sinn zu. Wenn Gott den Menschen Gesetze gibt und ihnen damit ein bestimmtes Verhalten vorschreibt und für den Fall des Zuwiderhandelns Sanktionen androht, ist sehr klar, was die Quelle und der Status des moralischen Müssens sind, es ist sehr klar, was es heißt, daß die moralischen Handlungen von uns gefordert, daß sie uns geboten sind, es ist sehr klar, was es heißt, daß die Menschen verpflichtet sind, moralisch zu handeln. Und es ist auch sehr klar, warum es vernünftig ist, sich moralisch zu verhalten. Die theonome Deutung der Moral ist die, die genau zu unseren moralischen Begriffen und dem, was wir intuitiv mit ihnen verbinden, paßt.

Wie aber sind diese Begriffe zu verstehen, nachdem die theozentrische Sicht der Welt im Zuge der Aufklärung und endgültig infolge der Entdeckungen Darwins zusammengebrochen ist und mit ihr die religiöse Fundierung der Moral? Kann man in einer posttheozentrischen Welt an ihnen festhalten, oder muß man die ganze Konzeption einer Moral der moralischen Forderungen und des moralischen Verpflichtetseins aufgeben und nach einem völlig anderen Verständnis der Moral suchen? Die meisten glauben, daß zumindest nicht so viel geschehen ist, daß man gezwungen wäre, unser Verständnis des Moralischen von Grund auf zu revidieren. Man könne, so die Vorstellung, an dem traditionellen Konzept der Moral und den es tragenden Begriffen auch in einer posttheozentrischen Welt festhalten, man müsse nur die entfallene religiöse Begründung durch eine andere Begründung ersetzen. Kant ist der bedeutendste Vertreter dieser Sichtweise. Er hat an der Gesetzeskonzeption der jüdisch-christlich geprägten Moral festgehalten und nur den gesetzgebenden Gott durch die gesetzgebende Vernunft ersetzt. Nicht mehr Gott, sondern die Vernunft gibt uns die Gesetze, die fixieren, was moralisch geboten und verboten ist. Es gibt andere Varianten dieser Strategie. Man hat an die Stelle von Gott auch die Natur, die Gesellschaft, das Gewissen oder einen Vertrag gesetzt und in diesen Instanzen den

Autor der an uns gerichteten moralischen Forderungen gesehen. Diese Strategie läuft Gefahr, das eine Transzendente durch ein anderes zu ersetzen. So wie es Kant mit der Erfindung einer gesetzgebenden Vernunft getan hat. Aber das heißt nicht, daß die Strategie des bloßen Austauschs der Begründung nicht in irgendeiner Form erfolgreich sein kann. Tatsächlich scheint ihr Erfolg jedoch eher unwahrscheinlich zu sein. Denn es ist ja nicht so, daß Begründung und Begründetes hier zwei nur nachträglich verknüpfte Elemente sind, die zuvor keinerlei Einfluß aufeinander hatten und deshalb ohne Änderung ihrer selbst durch einen einfachen Schnitt getrennt werden können. Die religiöse Begründung ist ja nicht nachträglich mit einer von allen religiösen Vorstellungen unberührten Moral verbunden worden. Die Vorstellungen über Art, Inhalt und Begründung der Moral sind vielmehr insgesamt im Rahmen einer theozentrischen Weltsicht entwickelt worden. Von daher scheint es wahrscheinlich zu sein, daß es einer größeren Veränderung bedarf. Es kann indes sein, daß die konservative Strategie zumindest partiell erfolgreich ist, indem sie zumindest für einen Teilbereich der traditionellen Moral zeigen kann, daß hier die Rede vom moralischen Müssen und vom moralischen Gefordertsein auch ohne Voraussetzung religiöser oder anderer metaphysischer Prämissen einen vernünftigen Sinn hat.

Die andere Möglichkeit ist, daß die Strategie des bloßen Austauschs der Begründung insgesamt scheitert und die überkommene Konzeption der Moral im ganzen durch eine andere Konzeption ersetzt werden muß. Man muß durchaus damit rechnen, daß die zentralen Begriffe unseres moralischen Kosmos, abgerissen von ihren religiösen Wurzeln, keinen Sinn, keinen angebbaren Inhalt mehr haben und deshalb für uns nur noch Phantome sind. Man muß damit rechnen, daß es nötig ist, die Gesetzeskonzeption der Moral und die aus ihr hervorgegangene Begrifflichkeit ganz aufzugeben und an ihre Stelle eine andere Konzeption zu setzen. Einer der Philosophen, die eine solche radikale Revision für nötig hielten, war Schopenhauer. Er hat der Gesetzes- und Gebotsmoral, in der er nur eine

„Verkleidung der theologischen Moral“ sah, eine Mitleidsmoral entgegengesetzt, die den Forderungs- und Verpflichtungscharakter des Moralischen ausdrücklich aufgibt.<sup>1</sup> Schopenhauers Konzeption ist nur eine Variante einer solchen grundsätzlichen Revision, eine andere ist der Rückgriff auf die antike eudaimonistische Ethik, von der Kant glaubte, sie ein für allemal widerlegt zu haben. Die eudaimonistische Ethik versucht zu zeigen, daß es für jeden im Blick auf sein eigenes Glück angeraten ist, zugunsten anderer zu handeln. Es ist klug, dies zu tun, aber keine moralische Pflicht. Den Begriff der moralischen Pflicht kennt diese Ethik so wenig wie den des moralischen Müssens und des moralischen Gefordertseins.

Wie sich zeigt, ist nicht nur fraglich, was in einer posttheozentrischen Welt die Quelle und der Status des moralischen Müssens ist, es ist auch – grundsätzlicher – fraglich, ob man überhaupt an der Idee einer spezifisch moralischen Normativität festhalten kann. Oder ob an die Stelle der Moral, wie wir sie kennen, etwas ganz anderes treten muß: ein normatives System bloßer Klugheitsregeln oder das freie Spiel des Altruismus, der sich aus vielen Quellen speist, unter anderen aus dem Gefühl des Mitleids. Wenn es so wäre, müßten wir uns von der Idee des moralischen Verpflichtetseins verabschieden, wir müßten aufhören, von moralischem Unrecht zu sprechen, und wir müßten damit natürlich auch unsere Praxis grundlegend ändern: Wir könnten keine moralischen Forderungen mehr an andere richten; wir könnten uns nicht mehr empören, selbst dann nicht, wenn uns selbst etwas Schlimmes angetan wird. Natürlich gäbe es auch keinen Grund mehr, sich über sich selbst zu empören, wenn man selbst anderen etwas angetan hat.

Mit diesen Überlegungen sind die Fragen, um die es in diesem Buch gehen wird, markiert. Es geht um eine Theorie des Moralischen, die frei von religiösen und anderen metaphysi-

---

1 Vgl. A. Schopenhauer: *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (1841), in: A. S.: *Sämtliche Werke*, hg. A. Hübscher, Bd. 4 (Wiesbaden <sup>2</sup>1950), Zitat: § 12, S. 185.

schen Annahmen ist, die das Moralische wirklich als Teil einer posttheozentrischen Welt begreift und es als das versteht, was es immer gewesen ist, nämlich eine soziale Errungenschaft, eine Hervorbringung der Menschen oder zumindest etwas, was aus ihrem Zusammenleben mehr oder weniger spontan entstanden ist. Meine Ausgangs- und Leitfrage wird sein, ob es vernünftig ist, moralisch zu handeln. Diese Frage ist die, die uns praktisch am nächsten ist und mit der das Nachdenken über das Moralische deshalb häufig beginnt. Denn an uns werden moralische Forderungen gerichtet, und wir können immer fragen, ob es vernünftig ist, ihnen nachzukommen. Auch wenn es für uns selbstverständlich ist, dies zu tun, ist es, wie wir sahen, eine bedrängende Frage, worin die unterstellte Vernünftigkeit des moralischen Handelns eigentlich liegt. Hinzu kommt, daß wir moralische Forderungen an andere richten, von ihnen verlangen, moralisch zu handeln; und natürlich können sie uns immer fragen, warum sie so handeln sollen, warum sie das tun sollen, von dem wir meinen, daß sie es tun müssen. Die Frage nach dem Vernünftigsein moralischen Handelns wird, wie schon gesagt, schnell zu der Frage führen, von welcher Art die moralischen Forderungen sind und von welcher Art das moralische Müssen ist, das in ihnen zum Ausdruck kommt, wo es herkommt und was ihm seine verpflichtende Kraft gibt. Daran, ob sich für diese Fragen überzeugende Antworten finden lassen, wird sich die grundsätzliche Frage entscheiden, ob man überhaupt an der überkommenen Idee der Moral festhalten kann oder ob man an ihre Stelle etwas anderes setzen muß.

2. Ich werde, wenn ich frage, ob es vernünftig ist, moralisch zu handeln, einen Begriff des moralischen Handelns zugrundelegen, der durch zwei definierende Elemente bestimmt ist: Moralisches Handeln ist (1) ein Handeln (Tun oder Unterlassen) zugunsten anderer, und es hat (2) die Charakteristik des moralischen Gefordertseins. Mit diesem zweiten Element gehe ich hypothetisch von dem herkömmlichen Verständnis des Moralischen aus, ich lasse mir dies gleichsam von der Moral, die wir

haben, vorgeben. Es wird sich dann im Laufe der Untersuchung zeigen, ob sich an einem solchen Begriff des moralischen Handelns festhalten läßt.

Die Idee des moralischen Gefordertseins, wie sie Teil der überkommenen Moral ist, läßt sich am besten erläutern, wenn man zunächst zwei zentrale Aspekte herausstellt. *Erstens* ist das moralische Gefordertsein etwas anderes als das rationale (oder, wie man auch sagt: prudentielle) Müssen. Nehmen wir an, jemand ist krank oder verletzt, und er kann nur wieder gesund und voll aktionsfähig werden, wenn er sich einer schmerzhaften Gymnastik unterzieht. In dieser Situation *muß* er, wenn er wieder gesund werden will, die Gymnastik machen. Dieses Müssen ist ein rationales Müssen. Es ist, gegeben das Ziel, rational zwingend, die Gymnastik zu machen. Es nicht zu tun, wäre irrational. Man würde den, der sich so verhält, kritisieren und sagen: „Du verhältst dich irrational, du hättest dich anders entscheiden müssen, so schneidest du dir ins eigene Fleisch.“ Die Gymnastik zu machen, ist hingegen klarerweise nicht moralisch gefordert. Die betreffende Person begeht, wenn sie es nicht tut, kein moralisches Unrecht. Und man kann sich deshalb über sie nicht moralisch empören. Das moralische Gefühl der Empörung ist hier fehl am Platz. – Man muß also, das ist der erste wichtige Punkt, unterscheiden, ob es für jemanden ein rationales oder ein moralisches „Muß“ ist, so-und-so zu handeln.

Der *zweite* für das Verständnis des moralischen Gefordertseins zentrale Punkt ist folgender: In dem angeführten Beispiel ist es so, daß jemand etwas tun muß, wenn er etwas anderes erreichen will. Das Müssen ist hier ein relatives Müssen, relativ auf das vorausgesetzte Wollen. Das moralische Gefordertsein ist nach unserem intuitiven Verständnis von anderer Art. Es ist nicht relativ, sondern in eigentümlicher Weise absolut oder unbedingt. Der, an den sich die moralische Forderung richtet, muß so handeln, unabhängig davon, welche Ziele er verfolgt. Er muß so handeln, Punkt. Er ist moralisch verpflichtet, so zu handeln, Punkt. Das moralische Gefordertsein ist, wie man

sagt, ein kategorisches Gefordertsein. Es hat eine eigene Verbindlichkeit, der sich, so unsere gewöhnliche Vorstellung, niemand entziehen kann.

Soweit eine erste Explikation der für unser Verständnis der Moral zentralen Idee des moralischen Gefordertseins. Es wird im folgenden zu klären sein, ob und, wenn ja, in welchem Sinne diese Idee Teil einer aufgeklärten Moral sein kann. – Es sei zum Abschluß dieser einführenden Überlegungen noch darauf hingewiesen, daß die Bestimmung des moralischen Handelns, die ich gegeben habe, obwohl sie ein wesentliches Element der tradierten Moral, eben das des kategorischen Gefordertseins, übernimmt, doch in zwei anderen Hinsichten von dem gewöhnlichen Verständnis abweicht. Zum einen werden dadurch, daß moralisches Handeln als Handeln zugunsten anderer bestimmt wird, moralische Handlungen sich selbst gegenüber ausgeschlossen. Der Grund hierfür ist, daß es in einer aufgeklärten Moral, wie ich sie entwickeln werde, keine Basis für Pflichten dieser Art gibt. Die gegebene Bestimmung nimmt dieses Ergebnis vorweg. Im übrigen sind die Pflichten gegenüber sich selbst in jedem Fall sekundär. Im Zentrum jeder Moral steht das Handeln zugunsten anderer, was sich darin spiegelt, daß es Moralen gibt, die keine Pflichten gegenüber sich selbst kennen, aber natürlich keine Moralen, die keine Pflichten gegenüber anderen enthalten.

Zum anderen weicht die gegebene Definition des moralischen Handelns dadurch ab, daß sie nichts über das Motiv bestimmt, aus dem heraus jemand moralisch handelt. Viele Philosophen sprechen nur dann von moralischem Handeln, wenn es einem bestimmten Motiv entspringt. So ist nach Schopenhauer eine Handlung nur dann eine moralische, wenn sie aus einem uneigennütigen Motiv getan wird.<sup>2</sup> Und tatsächlich ist es eine geläufige Vorstellung der Alltagsmoral, daß jemand, der nur aus eigennütigen Motiven zugunsten anderer handelt,

---

2 Vgl. Schopenhauer, *Grundlage der Moral*, bes. § 15.

etwa nur aus dem Streben nach Reputation, nicht moralisch handelt. Auch bei Kant ist das Vorliegen eines bestimmten Motivs ein Definiens des moralischen Handelns. Die Handlung darf wie bei Schopenhauer nicht aus einem eigennütigen Motiv getan werden, aber darüber hinaus auch nicht aus Mitleid oder Sympathie oder einer anderen unmittelbaren Neigung; sie ist nur dann moralisch, wenn sie getan wird, *weil* sie moralisch gefordert ist, wenn sie also, wie Kant sagt, „aus Pflicht“ getan wird.<sup>3</sup> Die Frage, aus welchem Motiv jemand etwas zugunsten anderer tut, ist in Kontexten wichtig, in denen es darum geht, andere Personen zu beurteilen und sich ein Bild davon zu machen, in welchem Maße sie zu schätzen sind. Den, der nur wegen des erhofften Reputationsgewinns etwas für andere tut, schätzen wir nicht so (wenn überhaupt) wie den, der dasselbe um der anderen willen tut. In einem Kontext dieser Art reicht es offenkundig nicht, zu wissen, was jemand getan hat, man muß auch wissen, aus welchem Motiv er es getan hat. Besonders dringlich ist die Frage nach dem Motiv in einer Vorstellungswelt, in der ein Gott die Menschen für ihr Verhalten belohnt und bestraft. Verdienstlich und der göttlichen Belohnung würdig ist hier nicht die einfache Handlung zugunsten anderer, denn sie kann, wie gesagt, auch aus eigennütigen Motiven resultieren. Verdienstvoll und moralisch ist die Handlung erst dann, wenn sie aus dem richtigen, nämlich selbstlosen Motiv heraus getan wird. Es mag sein, daß erst im Zuge dieser religiösen Vorstellungen die Frage nach dem Motiv und damit der Aspekt des Verdienstvollen eine so starke Bedeutung in der Moralphilosophie gewonnen hat. In jedem Fall ist damit ein der Moral eher fremdes Element in den Vordergrund gerückt. Denn die Moral zielt darauf, daß die Menschen bestimmte Dinge unterlassen und andere tun, daß sie aufeinander Rücksicht nehmen und sich in Notsituationen helfen. Sie zielt nicht dar-

---

3 Vgl. I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Akademie-Ausgabe (AA ), Bd. IV, 397 f.

auf, daß die Menschen die Dinge tun, für die sie von ihren Mitmenschen oder von Gott besonders geschätzt werden. In unserem Kontext besteht kein Grund, das moralische Handeln auch über ein bestimmtes Motiv zu definieren. Dies zu tun, entspringt, wie gezeigt, einem spezielleren Interesse.

Nachdem der Begriff des moralischen Handelns so weit bestimmt ist, kann ich mit der Untersuchung der Frage, ob es vernünftig ist, moralisch zu handeln, beginnen.

## § 2 Was heißt es, moralisches Handeln zu begründen?

1. Was muß man zeigen, wenn man zeigen will, daß es vernünftig (oder rational) ist, moralisch zu handeln? Was heißt es, moralisches Handeln zu begründen? Zunächst ist wichtig, daß es keinen Grund gibt, hier, weil es um *moralisches* Handeln geht, Besonderheiten zu vermuten. „Begründen“ heißt hier genau das, was es immer auf Handlungen bezogen bedeutet; und „vernünftig“ bedeutet ebenfalls genau das, was es immer in bezug auf Handlungen bedeutet. Was aber heißt es, von einer Handlung zu sagen, sie sei vernünftig?

Wir müssen einsetzen mit einer Unterscheidung, die sehr wichtig und für die Untersuchungen dieses Buches von grundlegender Bedeutung ist, – ich meine die Unterscheidung von rational zwingend und rational möglich. Eine Handlung ist rational zwingend, wenn es irrational ist, sie nicht zu tun. Man *muß* sie tun, sonst handelt man irrational. Rational möglich ist eine Handlung hingegen, wenn es nicht irrational ist, sie nicht zu tun, wenn es aber auch nicht irrational ist, sie zu tun. Man muß sie also nicht tun, man muß sie aber auch nicht lassen. Man hat die Option: Man *kann* sie tun, und man *kann* sie nicht tun. Beides ist rational möglich.<sup>1</sup> Wenn von der Begründung einer Handlung die Rede ist, geht es immer um den Nachweis,

---

1 B. Gert hat in demselben Sinn „rationally required“ und „rationally allowed“ unterschieden. Vgl. *Morality. Its Nature and Justification* (Oxford 1998) 30 und auch sein früheres Buch *The Moral Rules* (Oxford 1966) XIV; dt.: *Die moralischen Regeln* (Frankfurt 1983) 12. Th. Nagel gebraucht für dieselbe Unterscheidung die Ausdrücke „rationally required“ und „rationally acceptable“: *The View from Nowhere* (Oxford 1986) 200.

daß die Handlung rational zwingend ist. Dies gilt auch für die Begründung moralischen Handelns. Wir wollen wissen, ob man rationalerweise moralisch handeln muß, und nicht, ob man es rationalerweise tun kann. Die Alternative, die sich hinsichtlich des moralischen Handelns stellt, ist also, ob es rational zwingend ist, so zu handeln, oder nicht. Wenn ja, dann verhält sich der, der unmoralisch handelt, irrational. Wenn nein, dann ist, moralisch zu handeln, allenfalls rational möglich: Man hat die Option, so zu handeln, aber auch die Option, es nicht zu tun.

Ich kann die Frage, um die es im folgenden gehen wird, jetzt auch so formulieren: Ist das, was moralisch gefordert ist, auch rational zwingend? Ist es ein rationales „Muß“, das zu tun, was von einem moralisch gefordert wird? – Es könnte sein, daß die Frage, so gestellt, als irritierend und irgendwie falsch empfunden wird. Moralische Forderungen sind, so haben wir gesagt, kategorische Forderungen: Man muß moralisch handeln, ob man will oder nicht, man muß so handeln, Punkt. Wenn es so ist, wo ist dann, so könnte man fragen, noch Platz für die Überlegung, ob es vernünftig ist, so zu handeln? Diese Überlegung scheint hier deplaciert, unpassend, ja vielleicht sogar unerlaubt zu sein. Es ist richtig: Moralische Forderungen sind kategorische Forderungen; aber das heißt nicht, daß sie zum moralischen Handeln determinieren. Natürlich kann der, an den sich eine moralische Forderung richtet, anders als gefordert handeln. Und deswegen kann er auch überlegen, ob es besser ist, so oder so zu handeln. Man kann angesichts einer moralischen Forderung immer fragen, ob es vernünftig ist, der Forderung nachzukommen. Diese Frage ist sinnvoll und nicht irgendwie falsch oder fehl am Platz. Der analoge Fall des juristischen Gefordertseins verdeutlicht das. Wenn ein Gesetz von mir verlangt, das-und-das zu tun, kann ich natürlich fragen, ob es vernünftig ist, mich wie gefordert zu verhalten. Diese Überlegung ist nicht sinnlos. Und sie nimmt auch von dem Gefordertsein nichts weg.

2. Eine Handlung zu begründen, heißt, zu zeigen, daß es *für eine bestimmte Person* (oder eine Mehrzahl von Personen) ver-

nünftig ist, diese Handlung zu tun. Die Begründung einer Handlung ist immer eine in diesem Sinne personenbezogene Begründung. Wem gegenüber ist das moralische Handeln zu begründen? Dem gegenüber, der angesichts der an ihn gerichteten moralischen Forderungen fragt, was dies für Forderungen sind und was für ihn der Grund sein soll, diesen Forderungen nachzukommen. Also dem moralischen Skeptiker gegenüber. Für das Folgende ist es entscheidend, sich ein genaues Bild davon zu machen, wie der moralische Skeptiker beschaffen ist. Man muß wissen, was er akzeptiert, welche Meinungen und Interessen er hat. Denn man muß wissen, was die Basis für eine Diskussion mit ihm ist und wo eine Argumentation ihm gegenüber ansetzen kann.

Als *erstes* muß man sich klarmachen, daß der moralische Skeptiker kein Interesse hat, Rücksicht auf die Interessen anderer zu nehmen. Er hat keine altruistischen Präferenzen, keine altruistischen Ideale, es gehört auch nicht zu seinem Selbstverständnis, jemand zu sein, der etwas für andere tut. Der Skeptiker hat auch nicht so etwas wie eine generelle Sympathie gegenüber jedermann. Es ist ihm nicht angenehm, etwas für andere zu tun oder etwas zu ihren Gunsten zu unterlassen. Es entspricht nicht seinen Interessen und nicht seinen Gefühlen, dies zu tun. Zumindest nicht über den Kreis derer hinaus, denen er persönlich verbunden und zugetan ist. – Hinter dieser Charakterisierung des Skeptikers steht nicht ein besonders pessimistisches Menschenbild, das im Menschen ein einzig und allein auf seinen eigenen Vorteil bedachtes Lebewesen sieht und seine altruistischen Dispositionen unterschätzt. Diese Charakterisierung hat überhaupt nichts mit einem Menschenbild zu tun, sie ist in dieser Hinsicht völlig neutral. Die Charakterisierung folgt vielmehr aus dem in § 1 erläuterten Begriff des moralischen Handelns. Moralisches Handeln ist kategorisch gefordertes Handeln. Dies hatten wir uns von dem hergebrachten Verständnis des Moralischen vorgeben lassen und hypothetisch akzeptiert. Das kategorische Gefordertsein des moralischen Handelns bedeutet, so hatte ich gesagt, daß der, an den

sich eine moralische Forderung richtet, so handeln muß unabhängig davon, welche Ziele er verfolgt. Aber nicht nur dies, er muß auch unabhängig davon, welche Gefühle, welche Ideale und welches Selbstverständnis er hat, ja überhaupt unabhängig davon, was für eine Person er ist, moralisch handeln. Folglich muß er auch unabhängig davon, ob er altruistische Interessen, altruistische Gefühle oder altruistische Ideale hat, so handeln. Wenn jemand angesichts einer an ihn gerichteten moralischen Forderung fragt, ob diese Forderung sich auch dann an ihn richtet, wenn er keine altruistischen Neigungen hat, ist die Antwort eindeutig „ja“. Vielleicht würde man noch hinzufügen: „Gerade dann ist die Forderung an dich gerichtet. Denn wenn du altruistische Neigungen hättest, würdest du ‚von selbst‘ zugunsten anderer handeln, und es bedürfte der moralischen Forderung nicht.“ Wenn er dann fragt, was für ihn der Grund sein soll, so wie gefordert zu handeln, kann die Antwort natürlich nicht altruistische Interessen und Gefühle voraussetzen und hieran anknüpfen. Dies ist der Grund, warum der Skeptiker als eine Person zu denken ist, die keine altruistischen Neigungen und Interessen hat.

Als *zweites* charakterisiert den Skeptiker, daß er nicht schon einen moralischen Standpunkt einnimmt. Er fragt ja gerade, warum er diesen Standpunkt einnehmen soll. Der Skeptiker stellt seine Frage von einem außermoralischen Standpunkt aus. Und hier muß man ihm begegnen, wenn sich die eigene Argumentation nicht im Kreis drehen und das voraussetzen soll, was sie erst zeigen will. Das bedeutet, daß man auf die Frage, warum moralisch handeln, nicht antworten kann: „Weil du dazu moralisch verpflichtet bist.“

Als *drittes* charakterisiert den Skeptiker, daß er keine religiösen Annahmen akzeptiert. Er nimmt nicht an, daß es ein transzendentes Wesen gibt, das der Autor der moralischen Forderungen ist. Der Skeptiker akzeptiert genausowenig andere metaphysische Annahmen. Vor allem akzeptiert er weder einen unabhängig von uns, in diesem Sinne objektiv existierenden normativen Teil der Welt noch einen derartigen evaluativen

Teil der Welt. Denn es gibt weder objektive Normen noch objektive Werte. G. Harman und J. L. Mackie haben im einzelnen dargelegt, in welche Schwierigkeiten und Abstrusitäten die Annahme einer objektiven Existenz von Normen und Werten führt.<sup>2</sup> Obwohl, beginnt man nachzudenken, nichts für die objektive Existenz dieser Entitäten spricht, trifft uns diese Einsicht hart. Denn die Vorstellung von der Objektivität vor allem normativer Tatsachen gehört zu den fest verwurzelten Hintergrundannahmen, die unser Bild von der Welt maßgeblich bestimmen. In Auseinandersetzungen über moralische Fragen behaupten die beteiligten Parteien zwar nicht ausdrücklich, daß das, worauf sie sich in ihren moralischen Urteilen beziehen, objektive Tatsachen sind, aber sie setzen es in aller Regel stillschweigend voraus. Daß man niemanden foltern darf, das ist, so die gewöhnliche Vorstellung, einfach eine objektive Tatsache, etwas uns Vorgegebenes, das nicht wir in die Welt gebracht haben, das vielmehr die Welt uns vorgibt. Es ist zwar eine Tatsache anderer Art als die empirische Tatsache, daß der Bodensee 63 km lang ist. Aber darin, eine objektive, von uns unabhängige Tatsache zu sein, unterscheidet sie sich in nichts von einer empirischen Tatsache. Wir sind also normalerweise in bezug auf Normen und Werte Objektivisten, vorreflexiv, ohne diese Frage überhaupt aufzuwerfen. Dieser Objektivismus wird gestützt, ja fast zur Selbstverständlichkeit durch das Faktum, daß wir zu normativen und evaluativen Fragen Stellung nehmen, indem wir Urteile fällen. Das suggeriert, wie bereits erwähnt, die Vorstellung einer objektiven normativen bzw. evaluativen Wirklichkeit, an der sich entscheidet, ob die Urteile wahr oder falsch sind. Auch die Vorstellungswelt der traditionellen, religiös fundierten Moral stützt den Objektivismus. Wenn die moralischen Gebote von Gott stammen und Ausdruck sei-

---

2 Vgl. G. Harman: *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics* (New York 1977), ch. 1; dt.: *Das Wesen der Moral* (Frankfurt 1981); J. L. Mackie: *Ethics. Inventing Right and Wrong* (London 1977), ch. 1; dt.: *Ethik* (Stuttgart 1983).

nes Wollens sind, dann sind sie zwar willensabhängig, uns Menschen aber doch, und das ist das Entscheidende, vorgegeben. Sie sind etwas, das unabhängig von uns da ist, etwas, das wir vorfinden und nicht selbst in die Welt bringen.

Der Skeptiker teilt diesen Objektivismus, wie gesagt, nicht. Deshalb ist es ausgeschlossen, ihn bei der Diskussion der Frage, warum er moralisch handeln soll, auf die objektive Existenz moralischer Normen, auf das moralische Gefordertsein von etwas als Teil der Welt hinzuweisen. Daß man einen Menschen nicht töten darf, daß man nicht foltern darf, sind keine Tatsachen, die die Welt uns vorgibt und gewissermaßen für uns bereithält. Objektive Normen dieser Art gibt es nicht.

3.1. Wir haben jetzt gesehen, woran die Diskussion mit dem moralischen Skeptiker nicht anknüpfen kann. Woran kann sie anknüpfen? Um das herauszufinden, müssen wir die Frage, was es heißt, daß eine Handlung für jemanden vernünftig ist, weiter untersuchen. Was ist es, was eine Handlung für jemanden vernünftig, sprich: rational zwingend macht? – Ich gehe von einer einfachen Grundkonzeption praktischer Rationalität aus, die ich im wesentlichen für richtig halte, aber, wo nötig, präzisieren und modifizieren werde. Es ist die Konzeption, die vor allem D. Hume wirkungsvoll formuliert hat.<sup>3</sup> Sie behauptet im Kern zweierlei: *Erstens*. Die Ziele des Handelns sind ausschließlich durch die Wünsche der Individuen bestimmt.<sup>4</sup> *Zweitens*.

3 Vgl. D. Hume: *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edition by P. H. Nidditch (Oxford 1978), bes. II, iii, sect. 3, p. 413–418: „Of the Influencing Motives of the Will“.

4 Ich werde im folgenden die Ausdrücke „Wünsche“, „Wollen“, „Interessen“, „Präferenzen“ trotz ihrer in anderen Kontexten wichtigen Unterschiede unterschiedslos verwenden, weil es in der jetzigen Diskussion auf ihre Differenzen nicht ankommt. Am liebsten spräche ich einfach vom Wollen, doch gerade dieses Wort kennt kein brauchbares Substantiv (mit Pluralformen) und ist deshalb unpraktisch. – Das Wort „Interesse“ schwankt zwischen einer subjektiven und einer objektiven Verwendung. Man kann sagen, die Person A wünsche zwar X nicht, sie sei (in diesem Sinne) an X nicht interessiert, aber X liege doch in ihrem (objektiven)

Die Vernunft hat die Aufgabe, die Erlangung der gewünschten Dinge zu maximieren. Die Vernunft ist gewissermaßen die Dienstmagd der Wünsche, und sie ist nur dieses. Sie vermag nicht selbst Ziele des Handelns zu bestimmen. Die Vernunft nimmt die Ziele unseres Handelns vielmehr als gegeben hin und erkennt, durch die Wahl welcher Handlungen wir diese Ziele am besten erreichen können. „Reason is, and ought“, so schreibt Hume in einer berühmten Passage, „only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.“<sup>5</sup>

Die Wünsche sind folglich das, woran sich entscheidet, was zu tun vernünftig ist. Wenn eine Person überlegt, was zu tun für sie vernünftig ist, überlegt sie, welche Handlung *gemessen an ihren Wünschen* vernünftig ist. Und wer überlegt, was zu tun für eine andere Person vernünftig ist, überlegt, welche Handlung gemessen an *ihren* Wünschen vernünftig ist. Man kann also eine Handlung einer anderen Person gar nicht auf vernünftig und unvernünftig hin beurteilen, ohne etwas über ihre Wünsche und Ziele zu wissen. Diese Überlegungen zeigen, daß der Begriff der praktischen Rationalität in einem sehr präzisen Sinn personenbezogen ist. Zu sagen, eine Handlung sei vernünftig, heißt nicht einfach, sie sei für eine Person vernünftig, es heißt, daß sie für eine Person *relativ auf ihre Wünsche* vernünftig ist. Soweit verschiedene Personen verschiedene Wünsche und Ziele haben, ist, was zu tun vernünftig ist, von Person zu Person etwas anderes. Ein und dieselbe Handlung kann folglich für eine Person vernünftig sein, für eine andere hingegen nicht. Praktische Rationalität ist, wie sich zeigt, strikt individuell. Und sie ist, das ist nach dem Gesagten bereits klar, strikt instrumentell. Denn vernünftig sind die Handlungen, die man tun muß, um seine Wünsche optimal zu erfüllen. Über eine Person zu sagen, sie handele rational,

---

Interesse. In dieser letzten Verwendung wird das Wort unabhängig von den Präferenzen der Person zugesprochen. Ich werde „Interesse“ immer nur in subjektiver Bedeutung verwenden.

5 Hume, *Treatise*, p. 415.

sagt also nichts darüber aus, welche Ziele sie verfolgt, sondern nur, daß sie ihre Ziele, welche auch immer es sein mögen, in einer bestimmten Weise verfolgt.

An dieser Stelle ist ein Problem zu berücksichtigen, das zu einer ersten Präzisierung nötig ist. Es ist möglich, daß die Wahl einer Handlung auf einer falschen Meinung beruht und deshalb nicht die geeignete Handlung gewählt wird, ohne daß das Haben dieser Meinung kritisierbar wäre. Angenommen, Paul will seinen Durst löschen und trinkt ein Glas Wasser, ohne zu wissen, daß es vergiftet ist. Diese falsche Handlungswahl beruht auf der falschen Meinung, das Wasser sei in Ordnung, einer Meinung im Hintergrund, die als solche gar nicht isoliert und thematisiert worden ist. Denn Paul hatte keinen Anlaß, an der Qualität des Wassers zu zweifeln, er hatte keinen Anlaß, das Wasser zu prüfen und im Zweifel ein anderes Getränk zu wählen. Seine Wahl beruht also auf einer falschen, aber nicht auf einer vorwerfbar falschen Meinung. War es nun rational oder war es irrational, das Wasser zu trinken? Unsere Intuitionen scheinen hier zu schwanken. Die eine sagt, es war rational. Das Wasser zu trinken, war zwar faktisch nicht die Handlung, die am besten das gewünschte Ziel herbeiführt, aber Paul hatte keinen Grund, zu mutmaßen, es sei nicht das geeignetste Mittel. Hätte er einen Anhaltspunkt gehabt, ohne ihm nachzugehen, wäre seine Handlung irrational, sie beruhte auf einer falschen Meinung, deren Besitz vorwerfbar wäre. Über die Rationalität entscheidet – so diese Intuition – die Perspektive des Wählenden, und zwar zum Zeitpunkt der Wahl, nicht die Perspektive vom Ergebnis her. Die andere Intuition sagt, es sei irrational gewesen, das Wasser zu trinken. Die Handlung habe, objektiv betrachtet, nicht zu dem gewünschten Ergebnis geführt. In ihre Wahl sei eine falsche Meinung eingegangen, wobei es gleichgültig sei, ob es dem Wählenden vorzuwerfen sei, diese Meinung zu haben. Die Unvernünftigkeit der Handlung zeigt sich auch darin, daß Paul in dem Moment, in dem er bemerkt oder erfährt, daß das Wasser vergiftet war, seine Handlung gerne ungeschehen machen würde, wenn es nur möglich wäre. Und

jeder, der die Situation beobachtet und weiß, daß das Wasser vergiftet ist, würde Paul davon abhalten, es zu trinken. – Man steht hier nicht vor einem wirklichen Entweder-Oder, nur vor der Frage, auf welche Seite der Sache es einem ankommt. Tatsächlich urteilen wir aus beiden Perspektiven; jede ist uns, je nach den Umständen, wichtig. Wir beurteilen eine Handlung aus der Perspektive des Wählenden zur Zeit der Wahl, wofür dann im Falle einer in die Wahl eingehenden falschen Meinung nicht nur das Faktum der falschen Meinung, sondern auch deren Vorwerfbarkeit von Belang ist. Und wir beurteilen eine Handlung auch aus einer objektiven Perspektive, wofür dann im Falle einer bei der Handlungswahl vorausgesetzten falschen Meinung nur das Faktum, nicht die Vorwerfbarkeit der falschen Meinung eine Rolle spielt. Wenn es so ist, sollte man die verschiedenen Verwendungsweisen von „rational“ möglichst auseinanderhalten. Man kann vielleicht von zwei Rationalitätsgraden sprechen: Wenn eine Handlung in der Weise rational ist, daß ihre Wahl nicht auf einer vorwerfbar falschen Meinung oder, wie man noch hinzufügen müßte, auf einem sonstigen vorwerfbaren epistemischen Fehler beruht, erfüllt sie einen ersten, unteren Grad an Rationalität. Und wenn eine Handlung in der Weise rational ist, daß ihre Wahl nicht auf einer falschen Meinung oder einem sonstigen epistemischen Fehler beruht, erfüllt sie einen zweiten, höheren Grad an Rationalität.

Es ist, wie ich glaube, sehr klar, daß in unserem Kontext nur das Vernünftigsein einer Handlung im zweiten, stärkeren Sinne wichtig ist. Die Diskussion mit dem moralischen Skeptiker versucht ihm zu zeigen, daß es für ihn auf der Basis wahrer Meinungen vernünftig ist, moralisch zu handeln. Das Ziel ist nicht, ihn in einer Weise zum moralischen Handeln zu überreden, die ihm erlaubt, nachträglich, bei entsprechender Information, zu sagen: „Hätte ich das gewußt, hätte ich das moralische Handeln nicht gewählt.“ Wir werden „rational“ also in dem Sinne verstehen, daß von einer Handlung zu sagen, sie sei für die Person A rational, bedeutet, daß sie *tatsächlich*, und nicht nur in den Augen von A, am besten dazu dient, ein Ziel von A zu erreichen.

Die so weit entwickelte instrumentelle Konzeption praktischer Rationalität leugnet, wie wir sahen, daß die Vernunft, oder deutlicher formuliert, das Vernünftigsein einer Person diese aus sich heraus auf irgendwelche Handlungen festlegt. Das Vernünftigsein allein macht es nicht zwingend, bestimmte Handlungen zu tun. Damit steht diese Konzeption explizit gegen die kantische Alternative. In Kants Augen hat Hume den Fehler gemacht, die instrumentelle Rationalität für die ganze praktische Rationalität zu halten und in der optimalen Verfolgung des Gewünschten die einzige Aufgabe praktischen Vernünftigseins zu sehen. Kant sieht in der bloßen Mittelwahl zu vorgegebenen Zielen nicht die eigentliche Aufgabe der praktischen Vernunft, und er beurteilt ihre Leistungsfähigkeit auf diesem Feld eher pessimistisch.<sup>6</sup> In Wirklichkeit gibt es, so Kant, neben der instrumentellen Vernunft eine andere Form praktischer Vernunft, die ohne jeden Bezug auf Wünsche bestimmt, was zu tun vernünftig ist. Bestimmte Handlungen zu tun, ist einfachhin oder absolut vernünftig, nicht relativ auf einen gegebenen Bezugspunkt. Die entscheidende Frage ist hier, was es heißen soll, daß eine Handlung an und für sich und nicht dadurch, daß eine Person durch sie ein vorgegebenes Ziel am besten erreicht, vernünftig ist. Meines Erachtens widerspricht es dem Sinn von „vernünftig“, von einer Handlung zu sagen, sie sei vernünftig, Punkt. Diese Rede scheint ohne angebbare Bedeutung zu sein, weil es das Phänomen, auf das sie sich bezieht, nicht gibt: Es gibt keine Handlungen, die einfachhin oder absolut vernünftig sind.<sup>7</sup>

Bei Kant sind die allein von der Vernunft gebotenen Handlungen die moralischen Handlungen. Sich moralisch zu verhalten, folgt mithin unmittelbar aus bloßem Vernünftigsein. Wer vernünftig ist, nimmt allein dadurch eine Haltung ein, die die Belan-

6 Vgl. Kant, *Grundlegung*, AA IV, 395 f.

7 E. Tugendhat hat deshalb Kants Idee einer praktischen Vernunft, die bestimmte Handlungen als schlechthin vernünftig auszeichnet, zu Recht eine „philosophische Erfindung“ genannt. Vgl. *Vorlesungen über Ethik* (Frankfurt 1993) 45; auch S. 133–139, wo Tugendhat seine Kritik detailliert am Text der Grundlegungsschrift begründet.

ge anderer so berücksichtigt wie die eigenen. Diese Konzeption praktischer Vernunft ist vielfach aufgegriffen und in vielen Varianten neu formuliert worden. Die Grundidee all dieser Versuche ist es, daß, vernünftig zu sein, bedeutet, einen unpersönlichen Standpunkt einzunehmen, also die Interessen aller in gleicher Weise zu berücksichtigen. Wer vernünftig ist, hat damit *eo ipso* schon einen moralischen Standpunkt eingenommen. Der moralische Skeptiker würde, hiermit konfrontiert, fragen, warum es unvernünftig ist, die Handlungen zu wählen, die der Verfolgung der eigenen Ziele am besten dienen, ohne die Wünsche anderer in gleicher Weise zu berücksichtigen. In welchem Sinn sollte dies unvernünftig sein? Es ist vielleicht egoistisch, es mag auch unmoralisch sein, aber warum ist es einfachhin unvernünftig und eine überindividuelle, unpersönliche Haltung einfachhin vernünftig? Diese Frage bleibt in den an Kant anschließenden Versuchen, Moralität zu einem immanenten Element des Vernünftigseins zu machen, offen. Wirklich zu zeigen ist hingegen, daß es unter Zugrundelegung eines instrumentellen und individuellen Begriffs praktischen Vernünftigseins, der das Moralischsein nicht von vorneherein einschließt, vernünftig ist, moralisch zu handeln.

3.2. Es ist indes nötig, diesen instrumentellen Begriff praktischer Rationalität in einem weiteren und sehr wesentlichen Punkt zu präzisieren. Bisher muß es so scheinen, als seien unsere Wünsche ganz der Vernunft entzogen. Als seien sie für die Vernunft etwas bloß Vorgegebenes und als habe sie keinerlei Einfluß darauf, welche Wünsche wir haben. Ist es wirklich so? Ist es wirklich unmöglich, Wünsche als rational bzw. irrational zu beurteilen?<sup>8</sup> Oder gibt es ein von den faktischen

---

8 Es geht bei dieser Frage nur um, wie man sagen kann, intrinsische Wünsche; das sind Wünsche, die das Gewünschte um seiner selbst willen wünschen. Daß extrinsische Wünsche, solche, die das Gewünschte nur als Mittel zu etwas anderem wünschen, irrational sein können, ist leicht einzusehen. Sie sind dann irrational, wenn die von ihnen unterstellte Kausalbeziehung faktisch nicht vorliegt. Wünsche dieser Art können mithin infolge eines kognitiven Defizits irrational sein.

Wünschen unabhängiges Maß, an dem sich bemißt, ob ein Wunsch richtig oder falsch, rational oder irrational ist? – Man muß sich hier zunächst vergegenwärtigen, daß wir nicht bestimmte Sachverhalte als in sich wünschenswert auszeichnen und dann die Wünsche, die auf diese Sachverhalte zielen, rational nennen können, und die Wünsche, die nicht in sich Wünschenswertes zum Gegenstand haben, irrational. Dies zu tun, bedeutete, die Existenz objektiver Werte anzunehmen, die unseren Wünschen durch die Wirklichkeit selbst vorgegeben und ihnen Norm und Maßstab sind. Doch solche Werte gibt es, wie wir sahen, nicht. Und deshalb führt kein Weg vom Sein zum Wünschen. Man wünscht nicht etwas, weil es unabhängig von jedem Wünschen in sich wertvoll ist, etwas ist vielmehr nur wertvoll durch einen Bezug auf Wünsche. Wertvoll zu sein, heißt, (wie wir sehen werden: in bestimmter Weise) gewünscht zu werden. Werte sind in ihrer Existenz abhängig von der Existenz von Wünschen. Wo keine Wünsche, da auch keine Werte. Letzten Endes gibt es also nur eines, nämlich Wünsche. Man kann Wünsche folglich nicht über ihre Inhalte als rational oder irrational beurteilen. Nicht daß wir das-und-das wünschen, nicht das *Was* des Wünschens macht einen Wunsch rational bzw. irrational. Wenn es überhaupt sinnvoll ist, von rationalen und irrationalen Wünschen zu sprechen, dann nur hinsichtlich des *Wie* des Wünschens, also der Art und Weise, in der jemand einen Wunsch hat. Kann man also von einem Wunsch unabhängig davon, was sein Gegenstand ist, sagen, er sei rational oder irrational?

Eine erste Möglichkeit, Wünsche unabhängig von ihren Inhalten zu kritisieren, ist gegeben, wenn mehrere Wünsche ein und derselben Person nicht zusammenpassen. Wenn, um ein besonders einfaches Beispiel zu nehmen, eine Person bei der Wahl zwischen den Sachverhalten X und Z X vorzieht, bei der Wahl zwischen X und Y Y und bei der Wahl zwischen Y und Z Z, ist das Set dieser drei Präferenzen inkohärent. Das heißt nicht, daß gerade die eine Präferenz, die den Sachverhalt X dem Sachverhalt Z vorzieht, irrational ist; aber zumindest eine der

drei Präferenzen muß von einem rationalen Individuum korrigiert werden. In der Ordnung und Hierarchie der Wünsche paßt etwas nicht zusammen. – Eine Reihe anderer Möglichkeiten, Wünsche als irrational zu kritisieren, ergeben sich aus der Tatsache, daß Wünsche in eine Vielzahl von Meinungen eingebettet sind und eine oder mehrere der relevanten Meinungen, das heißt der Meinungen, die die Ausrichtung oder Intensität eines Wunsches bestimmen, falsch sein können. Man wünscht dann etwas (überhaupt oder in der speziellen Intensität), weil man eine falsche Meinung hat. Hätte man die richtige, strebte man das Gewünschte gar nicht oder zumindest nicht in dem Maße an. So kann jemand eine falsche Meinung über den Gegenstand seines Wunsches haben. Wenn er das Gewünschte dann erlangt, zeigt sich, daß es anders, sagen wir: schlechter ist als angenommen. Der Träger des Wunsches muß einsehen, daß er sich den Gegenstand seines Wunsches fälschlich anders vorgestellt hatte. Hätte er gewußt, wie er tatsächlich ist, hätte er ihn nicht (oder nicht in dem Maße) gewollt. Statt des Gefühls der Zufriedenheit oder der Freude, mit dem man normalerweise auf das Erreichen von etwas Gewolltem reagiert, macht sich Enttäuschung breit. Das Gefühl der Enttäuschung erschließt einem das Gewollte als etwas, das man zwar faktisch gewollt hat, an dem einem aber, wie sich jetzt herausstellt, in Wahrheit nicht oder nicht in dem Maße liegt. Oder nehmen wir an, jemand erstrebt etwas allein deswegen, weil seine Eltern, wie er glaubt, wollen, daß er das Angestrebte erreicht. Tatsächlich wollen die Eltern dies gar nicht, es handelt sich um einen Irrtum. Auch hier beruht das Wünschen auf einer falschen Meinung. Und auch hier denkt der Träger des Wünschens, falls er von dem Irrtum erfährt: Ich hätte es nicht wünschen sollen; hätte ich mir diesen Wunsch doch nicht zu eigen gemacht! Die Wünsche, die auf einer falschen Meinung basieren, sind kognitiv defizient und gehen infolge dieses Defizits in die Irre. Wünsche dieser Art können unvernünftig oder irrational genannt werden, wobei „irrational“ wieder in dem starken Sinn des zweiten, höheren Rationalitätsgrades verwandt ist, also in der

Verwendung, für die die Frage der Vorwerfbarkeit der falschen Meinung keine Rolle spielt. Auch hier ist der Grund, „rational“ bzw. „irrational“ in diesem starken Sinn zu verstehen, der Blick auf die geplante Diskussion mit dem moralischen Skeptiker. Wenn, dem Skeptiker zu zeigen, daß moralisches Handeln vernünftig ist, heißt, ihm zu zeigen, daß es für ihn *relativ auf seine Wünsche* vernünftig ist, kann sich die Argumentation nicht auf solche Wünsche beziehen, die der Skeptiker zwar faktisch hat, die er aber, wenn er eine der vorausgesetzten Meinungen korrigiert, fallen läßt. Die Argumentation kann sich also nicht auf Wünsche beziehen, die auf falschen Meinungen fußen, ganz gleich ob das Haben dieser Meinungen vorwerfbar ist oder nicht. Würde sie es tun, würde sie in dem Moment, in dem der Skeptiker seinen Irrtum bemerkt und den entsprechenden Wunsch aufgibt, wie ein Kartenhaus zusammenbrechen.

Kognitiv defiziente Wünsche fußen nicht unbedingt auf falschen Meinungen; es gibt andere Formen kognitiver Defizienz. So können einem, ohne es zu wissen, relevante Informationen fehlen. Es kann auch sein, daß man zwar alle nötigen Informationen hat, sie aber verdrängt, beiseite schiebt oder nicht realisiert. So kann sich jemand, solange er das Gewollte nicht erreicht hat, so auf sein Erreichen konzentrieren, daß er abblendet, warum er es eigentlich will. Erst wenn er das Gewollte erlangt hat, die Fixierung hierauf von ihm abfällt und sich sein Blickfeld wieder weitet, realisiert er, daß er das Gewollte aus einem Motiv gewollt hat, das er mißbilligt. Etwa aus Neid, aus falschem Ehrgeiz oder einem unangebrachten Minderwertigkeitsgefühl. Er mißbilligt die Genese des Wollens, und das bewirkt, daß das Gewollte für ihn seinen Wert verliert und sein Erreichen ihn nicht befriedigt. Er denkt, daß er, was er so sehr gewünscht hat, nicht hätte wünschen sollen. Ganz ähnlich ist der Fall, in dem man auch erst nachträglich erkennt oder sich bewußt macht, was man zunächst nicht gesehen hat oder nicht sehen wollte, nämlich daß das Zustandekommen eines Wunsches durch manipulative Einflußnahmen, sozialen Druck oder innere Zwänge bedingt war. Man erkennt dann, daß die Gene-

se des Wollens nicht selbstbestimmt war; man fühlt sich folglich nicht als wirklicher „Autor“ und Urheber des Wunsches und distanziert sich von ihm. Ein weiterer Fall ist der eines unüberlegten Wunsches. Jemand hat zwar die nötigen Informationen, läßt sie aber beiseite und wünscht spontan und unüberlegt etwas, an dem ihm, wie er selbst wüßte, wenn er nur überlegte, gar nicht liegt. – In all diesen Fällen sind die Wünsche kognitiv defizient, sie sind nicht in die nötigen Informationen eingebettet; und das heißt auch hier, daß die Wünsche irrational sind.

Wir können jetzt die Frage beantworten, ob es ein von den faktischen Wünschen unabhängiges Maß gibt, an dem sich bemißt, ob ein Wunsch rational oder irrational ist. Es gibt, so hat sich gezeigt, ein solches Maß. Aber ob ein Wunsch rational oder irrational ist, entscheidet sich nicht an dem *Was*, sondern allein an dem *Wie* des Wünschens. Irrational ist ein Wunsch, wenn er kognitiv defizient ist; wenn er dies nicht ist, ist er rational. Das heißt, daß „rational“ in Anwendung auf Wünsche nicht „rational zwingend“, sondern nur „rational möglich“ bedeutet. Eine Person hat einen rationalen Wunsch, wenn es nicht irrational ist, ihn zu haben. Sie muß ihn aber nicht haben. Ihn nicht zu haben, wäre auch nicht irrational.<sup>9</sup> Hinzu-

---

9 Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommt R. Brandt in seinem Buch *A Theory of the Good and the Right* (Oxford 1979). Brandt vertritt die Auffassung, rational sei ein Wunsch, wenn er eine sogenannte ‚kognitive Psychotherapie‘, das heißt, eine eindringliche und nötigenfalls wiederholte Konfrontation mit allen relevanten Fakten überstehe. Irrational ist ein Wunsch, der infolge einer solchen Konfrontation fallengelassen wird (113). Brandt macht freilich die Rationalität eines Wunsches merkwürdigerweise an dem psychologischen Erfolg der kognitiven Psychotherapie, also dem faktischen Fallen- oder Nicht-Fallenlassen des Wunsches fest, nicht an ihrem epistemischen Resultat, der Einsicht, daß der Wunsch entweder alle relevanten Informationen angemessen berücksichtigt oder nicht. Dies hat zur Folge, wie Brandt selbst sieht (113), daß ein Wunsch, der infolge einer kognitiven Psychotherapie als kognitiv defizient erkannt wird, aber aufgrund irgendeines hartnäckigen psychischen Mechanismus dennoch nicht verschwindet, als rational gilt. Das scheint mir

zufügen ist noch, daß rationale Wünsche inkohärent sein können. Dann ist, wie wir sahen, das Set der Wünsche kritisierbar.

Man kann also, so mein Ergebnis, Wünsche als irrational kritisieren. Unsere Wünsche sind keineswegs völlig dem Einfluß der Vernunft entzogen. Die Vernunft hat Einfluß darauf, welche Wünsche wir haben. Die Kritik eines Wunsches kann freilich nur kognitiv sein. Sie kann nicht mit der Annahme operieren, bestimmte Sachverhalte seien in sich wünschenswert. Sie ist deshalb immer „wertfrei“. Eine Kritik von Wünschen ist durchaus auch aus der Perspektive 3. Person möglich. Eine andere Person kann gegebenenfalls eher als ich erkennen, daß ein Wunsch von mir kognitiv defizient ist. Etwa wenn sie sieht, daß ich bestimmte relevante Informationen nicht habe, und wenn sie – das ist die zweite, ganz entscheidende Bedingung – weiß, daß *ich selbst* meinen Wunsch kritisieren und aufgeben würde, wenn ich die entsprechenden Informationen hätte. Die Kritik eines anderen nimmt auf diese Weise stets die Selbstkritik dessen, um dessen Wünsche es geht, vorweg. Sie enthält immer die Behauptung, daß der, der den Wunsch hat, sich von ihm lösen würde, wenn er die nötigen Informationen hätte. Diese Kritik urteilt somit immer aus der Perspektive der Person, die Träger des kritisierten Wunsches ist.

Nachdem jetzt geklärt ist, daß man von rationalen und irrationalen Wünschen sprechen kann und was es *heißt*, von Wünschen zu sagen, sie seien rational oder irrational, stellt sich eine weitere Frage, nämlich ob wir *erkennen* können, daß Wünsche rational sind. Dies ist aus mehreren Gründen problematisch. Zu erkennen, daß ein Wunsch, den man hat, mit seinen anderen Wünschen zusammenpaßt, setzt voraus, daß man in der Lage ist,

---

unplausibel zu sein. Es ist ganz natürlich, zu sagen: „Mein Wunsch ist irrational, aber es gelingt mir nicht, ihn loszuwerden.“ Abwegig ist es hingegen, zu sagen: „Es gelingt mir nicht, diesen Wunsch loszuwerden, obwohl es zu ihm, wie ich inzwischen weiß, nur infolge falscher Prämissen gekommen ist. Er ist deshalb in gewisser Weise gar nicht *mein* Wunsch und ich stehe nicht wirklich hinter ihm. Aber da es mir nicht gelingt, ihn zum Verschwinden zu bringen, ist er rational.“

seine Wünsche insgesamt zu überschauen. Selbst wenn wir davon absehen, daß unsere Wünsche kein festes, ein für alle Mal fixiertes Gebäude bilden, sondern eine bewegliche, sich ständig verändernde Konstellation, ist es klar, daß wir einen Wunsch immer nur auf seine Kohärenz mit einigen benachbarten Wünschen und einigen im Gewebe der Wünsche dominanten Wünschen prüfen können. Insofern bleibt die Feststellung, ein Wunsch passe zu den anderen Wünschen, vorläufig und offen für die (spätere) Einsicht, daß es doch nicht so ist. Es gibt allerdings Wünsche, die so elementar oder so dominant sind, daß, wenn sich eine Inkohärenz zeigen sollte, klar ist, daß man an ihnen festhält und die anderen, im Verhältnis zu ihnen inkohärenten Wünsche fallen läßt oder anders gewichtet.

Wie es häufig unmöglich ist, Inkohärenz definitiv auszuschließen, so ist es häufig auch nicht möglich, kognitive Defizienz auszuschließen. So besonders bei wichtigen, die Lebensweise einer Person bestimmenden Wünschen.<sup>10</sup> Bei Wünschen dieser Art ist es fast immer unmöglich, ein klares Bild von der Genese eines Wunsches zu haben. Ein solcher Wunsch speist sich aus zu vielen Quellen, als daß es möglich wäre, sich sein Zustandekommen im ganzen durchsichtig zu machen. Die inneren und äußeren Einwirkungen sind zu vielfältig, zum Teil zu untergründig, zum Teil liegen sie zu weit in der Vergangenheit, als daß es möglich wäre, sie umfassend aufzudecken. Wir haben hier immer zu wenig Informationen und müssen deshalb damit rechnen, daß wir diesen oder jenen Wunsch, wüßten wir mehr, aufgeben oder modifizieren würden. Die Feststellung, ein bestimmter Wunsch sei rational, da kognitiv nicht defizient, bleibt aus diesem Grunde häufig vorläufig und offen für die gegenteilige Erkenntnis. Dieses epistemische Problem besteht

---

10 Vgl. zu Wünschen dieser Art, ihrer Rationalität und deren Erkennbarkeit meinen Aufsatz *Was es heißt, ein gutes Leben zu leben*, in: H. Steinfath (Hg.): *Was ist ein gutes Leben?* (Frankfurt 1998) 47–72, 60–68. Ich habe hier und im Vorausgehenden einige Passagen aus diesem Text übernommen.