Societas Ethica

Jahresbericht 1989

Durham

S O C I E T A S E T H I C A

Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik

26. Jahrestagung in Durham

4. September bis 8. September 1989

B E G R O N D U N G U N D F A K T I S C H E G E L T U N G V O N N O R M E N

Jahresbericht 1989

Herausgeber

S O C I E T A S E T H I C A

Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik

Präsident: Prof. Dr. Martin Honecker
Geschäftsführung: Oberkirchenrat D. Dr. Dr. Horst Echternach
Quästor: Dr. Hartmut Kreß

Sekretariat 1988 - 1991

Herrenhäuser Str. 12
(Kirchenamt der EKD)
D-3000 Hannover 21

Bankverbindungen

Kantonalbank
CH-4002 Basel
Konto-Nr. 504 889-82

Dresdner Bank
D-5300 Bonn
Konto-Nr. 82 183 055 00
(BLZ 370 800 40)

C Societas Ethica und resp. Verfasser 1989

Redaktion: Matthias Otte

Druck: poppdruck, Hannover

I N H A L T

	Seite
Programm der Jahrestagung in Durham	5
Teilnehmer der Jahrestagung	7
Referate:	
Duncan B. Forrester, Edinburgh: Theological and Rational Bases for the Concept of Justice	9
Werner Wolbert, Paderborn: Ist eine teleologische (utilitaristische) Theorie unzureichend?	25
Summary in English	51
Theo van Willigenburg, Utrecht; Robert Heeger, Bilthoven: Justification of Moral Judgements: A Network Model	53
Hartmut Kreß, Wachtberg-Niederbachem: Das Problem ethischer Werte in der Deutung evangelischer Theologie	63
Summary in English	73
Horst J.E. Beintker, Skodsborg: Zur Frage einer Normenidentität von iustitia und caritas	75
Charles Goossens, Utrecht: Morality as Fact	85
László Boda, Budapest: Aliter in theoria aliter in praxi?	89
Ija Lazari-Pawlowska: Zum Problem der Situationsethik	97
Protokoll der Mitgliederversammlung	107
Finanzbericht	111
Mitgliederverzeichnis	113
Die bisherigen Jahrestagungen der Societas Ethica	127

Programm
Jahrestagung in Durham 4. - 8. September 1989

Montag 4. September 1989

Nachmittag:	Anreise
18.30 Uhr	Abendessen
20.00 Uhr	**Prof. Dr. Honecker, Dr. Echternach:** Begrüßung und generelle Mitteilungen
20.15 Uhr	Kurze Einführung in Landschaft und Geschichte

Dienstag 5. September 1989

8.00 Uhr	Andacht
8.15 Uhr	Frühstück
	Hauptreferate zum Thema der Jahrestagung:
9.00 Uhr	**Prof. Dr. Forrester** "Theological and Rational Bases for the Concept of Justice"
10.30 Uhr	**Prof. Dr. Wolbert** "Ist eine teleologische (utilitaristische) Theorie unzureichend?"
12.00 Uhr	Mittagessen
15.00 Uhr	Kaffee
15.30 Uhr	Arbeitsgruppen
18.30 Uhr	Abendessen
20.00 Uhr	Informationsgespräch über den gegenwärtigen Diskussionsstand in der Ethik

Mittwoch 6. September 1989

8.00 Uhr	Andacht
8.15 Uhr	Frühstück
9.00 bis 12.00 Uhr	Arbeitsgruppen
12.00 Uhr	Mittagessen
13.30 Uhr	Abfahrt zur Exkursion
19.00 Uhr	Abendessen
20.00 Uhr	Empfang

Donnerstag 7. September 1989

8.00 Uhr	Andacht
8.15 Uhr	Frühstück
9.00 Uhr	Kurzreferate zum Thema der Jahrestagung
12.00 Uhr	Mittagessen
15.00 Uhr	Plenumsdiskussion
16.30 Uhr	Mitgliederversammlung
18.30 Uhr	Abendessen
20.00 Uhr	Fortsetzung der Plenumsdiskussion

Freitag 8. September 1989

7.30 Uhr	Andacht
7.45 bis 10.00 Uhr	Frühstück Abreise

THEOLOGICAL AND RATIONAL BASES FOR THE CONCEPT OF JUSTICE

by Duncan B. Forrester

1. 'Nobody Knows what Justice is.'

Barbara Vooton pointed to the central problem with which this paper endeavours to engage when she argued, in a book on wages policy, that arbitrators have "the impossible task of attempting to do justice in an ethical vacuum", because today in this context at least, "nobody knows what justice is".(1) The problem is not confined to determining what might be a "just wage"; the "ethical vacuum" or lack of a broad value consensus shows itself in disturbing ways in all sorts of contexts. And the solution Barbara Vooton suggests - that the law should determine in precise and detailed fashion what a just income is, and by implication all other uncertainties as to the nature and application of justice - is clearly inadequate and impracticable.

The fact that "nobody knows what justice is", or at least that there is acknowledged to be wide diversity in the way justice is understood and acted upon generates a multitude of problems. In my own recent experience some of these showed themselves in an interdisciplinary working group on Penal Policy. In discussing sentencing those with experience on the bench explained that again and again they could only conclude a matter by falling back on their own personal beliefs, opinions, values or prejudices, which they knew were not shared by a majority in the community but which were a necessary supplementation of the law. The breakdown of consensus forces people back on their own moral resources and as a consequence the justice of the system is often put in question. Certainly in our group the experience of prisoners and those awaiting sentence does not suggest confidence that "justice" in some consistent sense acceptable to them is regularly done. Rather, they believe, the sentences are heavily influenced by the sentencers' prejudices, personality and social position. There is, they feel, a considerable element of the arbitrary and the inconsistent in actual sentencing, precisely because of the absence of a value consensus in which the penal system may be grounded, which supplements, and is partly expressed, in the law. And in a more general way we heard from those running the prison

system that over and above the regulations and the legislation under which they work, they are the victims of diverse and often contradictory expectations on the part of the public, and even governments. They are asked to deter, to punish, and to rehabilitate. Then society denies them resources to do any of these adequately, and criticises them for failure to fulfil a contradictory and incoherent remit. Once again this can be interpreted as a consequence of the breakdown of consensus; "nobody knows what justice is" - or rather, understandings of justice are various, conflicting and very personal. It is often assumed that they are no more than arbitrary choices. And this presents a kind of standing invitation to people to manipulate ideas of justice and make them into weapons in ideological warfare, and ways of serving one's own individual or group interests. History certainly demonstrates humanity's ability to twist notions of justice and morality. What is new is the assumption that this is inevitable, there is no other way of dealing with justice, and accordingly one may manage things thus with a good conscience. Justice is a weapon, a tool, an instrument for getting what we want; it has, it seems, lost its power to transcend, and challenge the situation, and constrain the agents in that situation. As Alasdair MacIntyre has argued, this means that "modern politics is civil war carried on by other means".(2) The collapse of moral consensus is the precursor of social breakdown, the herald of a New Dark Ages, MacIntyre suggests.

It would not, however, be correct to assume this is a situation without precedent, or a predicament characteristic of modernity. Plato's Republic testifies to a not dissimilar collapse of a traditional consensus about the nature of justice, and to the confusing diversity of ideas which came in to fill the vacuum, many of which have interesting parallels in today's world. And again, in the other great foundation of Western culture, Israel, encounter with the God of Justice, and experience of injustice and oppression provoked a search for the true nature and faithful practice of justice. As well as a realistic awareness of the human propensity to confuse justice with one's own interest, and the tendency of structures of injustice to degenerate over time as a result of human sin.

But the task of this paper is not historical. It is rather to engage with the possibility that in a time of "ethical vacuum" doing justice becomes almost impossible because, "nobody knows what justice is".

2. Philosophers and Theologians on Justice

When nobody knows what justice is it appears to stimulate considerable discussion among philosophers and theologians about the nature of justice. It is not, however, to any significant extent a conversation between theologians and philosophers. They are inclined not to attend to one another. Although they all inhabit a secular pluralistic world - and this context raises specific problems for them both - in an intellectual sens they inhabit separate worlds increasingly segregated from each other. They tend to talk past one another rather than to one another.

I start with some general comments on the very lively debate on justice in social philosophy. I think Alasdair MacIntyre is right that modern philosophy is better at laying out clearly areas of disagreement than at resolving matters in dispute.(3) "More accurate and informed definitions of disagreement" have their place; clarification is important so that people may know what precisely is at issue. But it is not enough.

Modern social philosophy on the whole struggles to emancipate itself from "arbitrary" theological or metaphysical assumptions. Certainly most of the major participants in the contemporary debate about justice are reluctant to specify their metaphysical or religious commitments. They assume the argument can proceed without reference to convictions about the way things are, about human beings and human society, about the telos, the purpose of it all.

But assumptions which one might properly label metaphysical or religious are almost surreptitiously smuggled into the argument as unexamined axioms. Robert Nozick, for instance, assumes that people have natural rights, and his theory of justice rests on this assumption, which he nowhere defends.(4) And the idea of the state of nature which he borrows from John Locke is detached from its original theological frame, and its assumptions about the kind of beings humans are and about human motivation are simply treated as commonplaces or self-evident truths.

Alternatively, some contemporary theories of justice present themselves not as a timeless and universally applicable rational theory but as an explanation and clarification of the conventional wisdom of modern liberal demo-

cratic societies, a kind of "dogmatics" of democracy. Thus Rawls suggests that his theory rests on the "considered convictions" of most people in a democratic society (although A Theory of Justice (1971) can also be read as a rationalistic account of jusice). But more recently Rawls has made clear that he does not see his theory as requiring metaphysical or religious premises. Social philosophy such as his he regards as both an explanation and a reinforcement of an existing consensus of "considered convictions" which neither require nor are capable of receiving intellectual vindication.(5) "The aim throughout was to show that the theory proposed matches the fixed points of our considered convictions better than other familiar doctrines, and that it leads us to revise and extrapolate our judgements in what seems on reflection to be more satisfactory ways".(6) The problem here, which is the same in the case of Nozick, is that the theory is quite incapable of sustaining a critical distance from the conventional wisdom of its society, subjecting even considered convictions, the axiom of natural rights, and the value consensus of the community to proper scrutiny.

This problem is even more stark in the case of Ackerman. His argument is in effect the absolutising of pluralism. Nobody has "privileged insight into the moral universe denied to the rest of us".(7) The State must accordingly be morally neutral and committed to relativism - citizens may define and, within certain limits, pursue their own good. But the State has no telos, there is no common good. Moral knowledge does not exist, and the state has no moral convictions of its own and ensures that citizens do not impose their own convictions and goals on others. The only moral truth is the truth of relativism. This absolutising of pluralism pulls out of count the possibility that anyone might know what justice is. We can only count opinions. Political decisions should be reached entirely independently of specific ethical, metaphysical and religious convictions. But as Kent Greenawalt has convincingly argued there are many important and contentious issues on the public agenda which are irresolvable without reference to religious convictions; one simply cannot deal with them without attending to differing convictions arising out of religious or moral commitment.(8) And, as Greenawalt points out, "The theories of Rawls and Ackerman do, without doubt, rest on at least some assumptions, such as that people in a society are owed equal respect and concern".(9) How should such assumptions be vindicated? Contemporary philosophical theories of justice do not even attempt to do so. They present a positivism of the majority opinion.

Any theory which presents itself as an exploration of "considered convictions" or which claims to eschew any specific moral or metaphysical position has problems in untertaking a critique - or indeed an intelligible defence - of the values of the culture in which it is articulated. And in the event of conflict between theories (of which the work of John Rawls and Robert Nozick is a particularly striking example) no appeal is possible to an external criterion. There is indeed, as Alasdair MacIntyre argues, no means of resolving the matter. These two competing and contradictory understandings of justice are mutually incomprehensible because they rest on opposed basic convictions which are either hidden or assumed to be arbitrary and beyond the reach of rational discourse.

Turning to theology we find two contradictory recent developments. On the one hand, Western academic theology seems to have largely abandoned serious addressing of questions of justice, and it no longer appears to know how to engage in seculare debate about the nature of justice. On the other hand, churches and Christian communities in many parts of the world are composed of victims of injustice and oppression. They interpret the Gospel as a prophetic call to struggle for justice and call on theology to attend to their experience and join in their struggle. Academic theology to a distressing degree has chosen to withdraw from social issues, and is willingly confined in a private world, where it nurtures a pervasive uncertainty about its role and function, an uncertainty which incapacitates it from making the kind of powerful contribution to the debate about justice that Barth, Brunner and Reinhold Niebuhr did two generations ago. There are, it is true, difficult questions about doing theology in a secular pluralist society. Only too often these problems inhibit a lively and constructive theology. Perhaps we should listen more intently to Alasdair MacIntyre, who argues that the crisis of secular pluralism puts a special responsibility on "communities of shared belief". Since, according to MacIntyre, "Disputed questions concerning justice and practical rationality are... treated in the public realm not as a matter for rational enquiry, but rather for the assertion and counter-assertion of alternative and incompatible sets of premises"(10) we should turn with expectation to "communities of shared belief" and the traditions of which they are stewards. This move directs attention towards history, conviction and the crystallized experience of a community. It does not involve a rejection of rationality, simply of a free-floating rationality which claims total autonomy and pretends to timelessness.

Both as steward of a great tradition and as rooted in the life of a community which continues to encounter the God of justice in and through the experience of oppression and injustice, Christian theology should have a major contribution to make to the contemporary debate about justice. In as far as the Church proclaims the good news of the Kingdom of God and His justice, it is bound inescapably to engagement with questions of justice. And as a sign, perfiguring and partial manifestation of the Kingdom, the Church is a community of experiment, of expectation, of moral discourse, and of action relating to God's justice.

We would want to argue that a contemporary theology of justice must be both critical and constructive. It is critical in as far as it is constrained to enter into contemporary debates about the nature of justice and ways of acting justly armed with its story, constantly retold and re-enacted in worship, a story which gives meaning and content to the community's understanding of justice, challenges injustice, gives illumination to the contemporary experience of the community, and encourages the doing of justice.(11)

If theology has both a critical and a constructive role, I will first outline a theological critique of Friedrich A. Hayek's theory of justice before attempting a constructive statement. Hayek's theory is chosen, not because it is necessarily the most coherent or impressive of contemporary theories of justice, but because it is probably the most influential in shaping right-wing policies, attitudes and behaviour, particularly in Britain. He shares with most other contemporary theorists of justice a setting aside of metaphysical and theological considerations and an affirmation of secular pluralism. To this Hayek adds the occasional jibe at "a large section of the clergy of all Christian denominations, who, while increasingly losing their faith in a supernatural revelation, appear to have sought a refuge and consolation in a new 'social' religion which substitutes a temporal for a celestial promise of justice, and who hope that they can thus continue their striving to do good."(12) Hayek is quite aware that justice issues used to be and in some circles still are, discussed in theological terms. He carefully eschews theology as incompatible with the kind of society he espouses, and a dangerous distortion in thinking about social issues.

3. F. A. Hayek's Theory of Justice

Hayek's argument starts from a distinction between two kinds of order. There are contrived orders devised by human beings to serve human purposes in the light of as much knowledge as is available. These are what the Greeks called taxis, and illustrated by, for example, the line of battle. And there are "spontaneous orders" (to use Hayek's term) which are organic growths, not the result of human planning or serving human purposes or goals directly. The Greek term kosmos applies to spontaneous orders, which are "orderly structures which are the product of the action of many men but are not the result of human design".(13) A spontaneous order has no purpose, no telos; it has not been brought into being by any outside agency; like Topsy, it has "just growed". Nevertheless, a spontaneous order can be very useful to the individuals with their separate teloi who move within it.(14) A theologian cannot avoid noting the similarities between Hayek's "spontaneous orders" and the ideas of orders of creation and of redemption, and may be tempted to suspect that despite Hayek's avowed rejection of any metaphysical theology there is a kind of lurking cosmology here which provides an implicit justification of spontaneous orders; despite the fact they are not devices designed by human beings for the achievement of human goods, they do in fact, according to Hayek, contribute powerfully to human flourishing, and to disturb them in their beneficial operation is a threat to human welfare.

The only spontaneous order to which Hayek gives significant attention is the market. It is at least the central spontaneous order in the Great Society which he desiderates - a large-scale and prosperous society in which people are not bound together by reciprocal obligations, a shared goal, or a common good but in which each individual is set free as far as possible to pursue an individual, rather than a shared or imposed good. For him the common good is always an imposed good and a limitation on human freedom. In the market, (or other spontaneous orders for that matter), the individuals' pursuit of their interests and purposes is balanced out and adjusted in a way "which will be destroyed if some of the actions are determined by another agency on the basis of different knowledge and in the service of different ends".(15) A market order, or catallaxy,(16) provides the central mechanism whereby we fulfil our own purposes and contribute "to the satisfaction of needs of which we do not know, but sometimes even to the achievement of ends of which we would disapprove if we knew about them".(17) "A Great Society", he

writes, "has nothing to do with, and is in fact irreconcilable with 'solidarity' in the true sense of unitedness in the pursuit of known common goods"(18); community is not founded on neighbourliness or a shared telos, but on the recognition that the spontaneous orders particularly the market best preserve the individual's freedom to pursue a personal good with real opportunities of success.

In this context Hayek presents a series of theses about justice. Even in a Great Society, a congeries of individuals each pursuing a private good, justice exists as an objective reality - not, it is true, rooted in the will of a supernatural being or based on a rationalistic natural law - but still something to be discovered to which we ought to conform.(18) Secondly, justice is to be understood as a set of rules or procedures. Just behaviour is following these rules; it has nothing to do with aiming at just goals or attempting to bring about a just situation.(19) These rules are essentially negative; they amount to little more than rules of "due process" in social life and in particular market exchanges. Thirdly, they are not "principles of the good society", but simply guides for individual conduct. Indeed it is doubtful whether for Hayek a just society can mean any more than a society in which most people follow these rules of fairness most of the time. It is, he says, meaningless to describe a factual situation as just or unjust.(20)

This leads to the fourth point, Hayek's frontal attack on the notion of social justice. Social justice, he says, is a "humbug", a dishonest notion, intellectually disreputable. It is a profoundly muddled concept which attempts to instil into a Great Society the patterns of behaviour and the attitudes characteristic of a tribal, face-to-face society and thus becomes profoundly destructive.(21) Inevitably, he argues, it erodes freedom and "as long as the belief in 'social justice' governs political action, this process must progressively approach nearer and nearer to a totalitarian system"(22): "I believe", he writes, "that 'social justice' will ultimately be recognised as a will-o'-the-wisp which has lured men to abandon many of the values which in the past have inspired the development of civilization - an attempt to satisfy a craving inherited from the traditions of the small group but which is meaningless in the Great Society of free men. Unfortunately, this vague desire which has become one of the strongest bonds spurring people of good will to action, not only is bound to be disappointed. This would be sad enough. But, like most attempts to pursue an unobtainable goal, the striving for it will also produce highly undesirable consequences, and in particular lead to the destruction of the indispensable environment in which the traditional moral values alone can flourish, namely personal freedom".(23)

Commentary must start with Hayek's very narrow unterstanding of justice. He teaches that, strictly, only human behaviour can be just or unjust. It does not make sense to speak of a natural calamity, say an earthquake or the death by cancer of a child, as unjust. I set aside the fact that for a theist such questions must arise; Hayek explicitly prescinds from this whole debate. Nor is he willing to encourage the common human tendency to relate what happens to oneself to some moral universe of meaning. For him we live in a morally pluralistic society in which it is meaningless to say that my cancer is unjust, and where a statement that cancer is evil is hardly more than an arbitrary emotional outburst. For Hayek human conduct which follows a few simple rules of due process and fairness in market transactions is just; and unjust behaviour is behaviour which breaks these rules: "To speak of justice," he writes, "always implies that some person or persons ought, or ought not, to have performed some action; and this 'ought' in turn presupposes the recognition of rules which define a set of circumstances wherein a certain kind of conduct is prohibited by them".(24) A situation can only be unjust if it is the direct result of unjust action and intention. The outcomes of market transactions conducted according to proper fair procedures are not in themselves either just or unjust. However great the gap between rich and poor which results from the operation of the market, Hayek argues that one cannot speak about the distribution as being unjust. Justice is not a criterion of distribution. Because the operation of the market is impersonal, i.e. losers are not the victims of a conscious intention on the part of winners to do them down, no question of justice can arise.

Raymond Plant has produced a penetrating critique of this position. He argues that issues of justice are not only relevant to how a state of affairs arose, but also how we respond to it. An earthquake or famine may not be the result of unjust intention or behaviour, but issues of justice arise in how we respond to the situation: "If we can compensate the victims at no comparable cost to ourselves then to fail to do so when they bear no responsibility for their condition is where part of the potential injustice

lies".(25) It is the same with markets: "If we can compensate those who are victims of this supposed impersonal cost at no comparable cost to ourselves as a society then to fail to do so would be an injustice". To give an example: a worker, A, is laid off by a business concern, X, as part of a successful effort to improve productivity and profit. As a result of A's unemployment and reduced income, the firm X increases its profits and is able to raise the pay of its remaining employees and increase its dividend. It seems fair to suggest that the resultant distribution is not just; A is the victim who deserves compensation because his unemployment and poverty is an important factor leading to the increased prosperity of the remainig workers and the shareholders. This is not to say that an intention of the exercise was to act unjustly to A, to do him down, but the end result is unjust and society has an opportunity and a responsibility to do something about it. Many of the outcomes of markets are not intended but are foreseeable, and are matters about which something can and should be done. But, writes Hayek, "society has simply become the new deity to which we complain and clamour for redress if it does not fulfil the expectations it has created".(26)

Yet a reader of Hayek may aptly enquire whether, in making the "spontaneous order" of the market the central social institution in this way he has not made it a "new deity", beyond question and above justification. Indeed Hayek is very restrained in providing any direct justification of the market. It stands as outlined above, "beyond good and evil", it is there as a fact of life. And this, he argues, is a positive advantage in a morally pluralistic culture. It does not require or call for assessment against any particular moral standards. Moral standards are available for individuals to choose or reject freely; a Great Society has no agreed moral telos, and cannot be justified in relation to any specific ethical standard.

Yet the spontaneous order of the market needs legitimacy. It requires to command the allegiance of the citizens. Although the market has no purpose, it is a serviceable device for individuals in pursuit of their private purposes, and more efficacious for more people in this than any alternative: it "brings about a greater satisfaction of human desires than any deliberate organisation could achieve".(27) Human beings allow it to continue because it satisfies their needs. It "has greatly improved the chances of all to have their wants satisfied, but at the price of all individuals and groups incurring the risk of unmerited failure". (28) The belief that success in

the market depends primarily on individual effort and merit is a myth (encouraged frequently by government and educational systems) but a useful myth, because it gives moral support to the market, suggesting that its outcomes are just. But for Hayek this justification is in fact spurious; in the market "only the conduct of the players but not the result can be just".(29) Hayek is even a trifle reluctant to use "invisible hand" reasoning to suggest that the self-interest of participants in market transactions is transformed into justice or the common good. Plant's conclusion is fair: "Does (the market) have a more substantial moral basis? The answer to this is clearly no, as Hayek has the courage to admit. It does not secure social justice, whether understood in terms of need, desert, performance or anything else; it does not secure a fair worth of liberty; it does not secure equality. The market is neutral and amoral. Success depends upon luck as well as anything else, the luck of birth, of upbringing, of education, of being in the right place at the right time, and certainly not solely upon merit and desert."(30)

This of course leaves us with a clutch of serious problems. The central institution of the Great Society, and indeed that society itself has no claim to moral legitimacy any longer. The market is presented simply as the aptest device for the orderly running of a pluralistic society in which there is no consensus in morals or metaphysics, and the maximum of freedom, understood as the right to pursue one's own purposes without interference from outside one's private space.

Hayek's thought clearly lies behind Mrs. Thatcher's famous statement that "There is no such thing as society. There are individual men and women and there are families". His critique of tribalism and of what he calls "teleocratic" societies, bound together by one world view and with one set of goals which all citizens are expected to pursue, has validity. A good deal of collectivist thought is in fact nostalgic for simple face-to-face societies and can only be applied to complex modern societies at very great cost. But he repeatedly asserts that we have no moral obligations, no moral links to strangers. In the Great Society there is no "general obligation to help and sustain one another"; indeed such an obligation is incompatible with the Great Society. It "can exist only towards particular known people - and though in a Great Society it may well be a moral obligation towards people of one's choice, it cannot be enforced under equal rules for all."(31) The

question here is "Who is my neighbour?" And the reply is the story of the Good Samaritan.

There is some validity in Hayek's criticism of those who believe that a large and complex modern society can be, or ought to be, as closely integrated by a shared value system and common beliefs as a face-to-face society. Attempts to create such a society on a large scale in modern times are inevitably totalitarian and involve an unacceptable sacrifice of freedom. But to posit a society where virtually nothing is held in common in terms of values and beliefs and where people are bound together only by involvement in the market and observance of some simple rules of noninterference in other's private space, is individualism run wild. Such proposals rest on such a truncated understanding of justice and of the moral bonds which hold people together as to be quite incompatible with a Christian view. It is the justice of social arrangements which earns the allegiance of the citizens. John Rawls is right in asserting that "Justice is the first virtue of social institutions as truth is of systems of thought".(32)

The ideological nature of Hayek's theory of justice is betrayed by the fact that it leaves the wealthy and powerful undisturbed and unchallenged, provided they obey the simple procedural rules which are the content of justice. "In fact," they are told, "we are generally doing most good by pursuing gain".(33) Protecting the vulnerable against extreme deprivation may be in the interest of all but it has nothing to do with justice; the poor have no claim on the rich.(34) Similarly, aid to poorer countries has nothing to do with justice.(35) The rich and the powerful may be comfortable in their selfishness, for through it they are doing good (at no cost to themselves) to others.

4. The Just One

It is not really true that "nobody knows what justice is". The problem is that there are too many different conceptions of what justice is, and many of them are only too clearly ideological weapons. And not only are these conceptions of justice sharply opposed to one another, but it is very difficult to arbitrate between them or resolve the conflicts because there is no generally accepted criterion against which ideas of justice may be measured. If one believes that Ackerman, Rawls, Nozick and Hayek have none

of them in their various attempts to speak to this pluralistic situation produced a satisfactory solution, there remains another possibility, that advocated by Alasdair MacIntyre. We must turn with expectation, he suggests, to communities with shared faith, communities which are the guardians of a tradition. Any great tradition, MacIntyre argues, rests on a canon which is in its origin and always at its heart narrative in form. "What a tradition of enquiry has to say, both to those within and to those without", writes MacIntyre, "cannot be disclosed in any other way".(36) In the Christian, as in other great traditions, it is the story, which is the irreducible core. We may not demythologize the story, distilling from it doctrine or directives, and then casting the story aside as a mere husk, its significance and meaning extracted in the non-narrative interpretation.

The story cannot be told, or celebrated and acted out in worship, without an awareness that it calls for a response. And since the Christian story is to a quite remarkable extent the story of the Just God's dealing with His people, telling the story is in fact the truest Christian contribution to the debate about justice. This story shows how God's people have come to know what justice is through their often disturbing and confusing dealings with the God of justice, just as the early Christians were enjoined to love one another as God had loved them. Only through the experience and the memory do we know what love and justice are, and we are enabled to love and to do justice by our past and present experience of God. The story and the experience and the memory of God's dealings are prior to our understandings of justice and our endeavours to act justly and secure structures of justice, and to reason about justice. The story of the God who is love and justice disturbs our tidy certainties. It does not easily produce a theory of justice, but it enlarges our understanding of, and commitment to, justice.

Put positively, the Bible is the story of the Just God's dealings with people who sometimes deny and reject his justice is a standing reminder of various things. In the first place justice means goodness as right relationships. It is thus held very closely in relation to love and stresses that our relationship with God and with our neighbours are inter-dependent. Justice is not just "due process", or "giving each what is due". It is about the restoration of relationships. It is essentially social and affects the whole of life. In the second place, God's justification of sinners and his

grace must not be separated from human systems of justice. The relative justice which is all that is possible in this sinful broken world, the justice which comes from the balancing of claims and interests and acts to restrain sin must constantly be measured against the divine justice and love which we know in Jesus Christ, and in our experience of justification. In the third place, God's justice is the vindication, especially of the poor and oppressed. It is justice, not charity they require and need. This is a note totally lacking in the likes of Plato - and only appears in Rawls perhaps because he is a typical representative of a post-Christian intellectual. Fourthly, justice is expressed not only in relationships and in forensic ways. It takes shape in structures of sharing and of law. But there is a steady recognition that such structures of justice are frequently and easily perverted by human sinfulness and need to be restored to their integrity as part of God's design and pointers to the coming Kingdom. This is expressed in the Bible particularly in the Old Testament arrangements about the sabbatical year and in the Messianic hope of Old and New Testaments. Justice is therefore for Christians to be discerned most clearly in Jesus Christ - in His teaching, healing, relationships, and suffering. In Him we encounter the justice of the Kingdom and the hope for the coming of that Kingdom sustains our search for fuller justice on earth.

Notes

1. Barbara Wooton, The Social Foundations of Vages Policy, (London, 1962), pp. 120 and 162. See also Incomes Policy: An Inquest and a Proposal, (London, 1974).
2. A. MacIntyre, After Virtue, (London, 1981), p. 236.
3. A. MacIntyre, Whose Justice? Which Rationality?, (London, 1988), p.3.
4. Robert Nozick, Anarchy. State and Utopia, (London, 1974), pp.ix and 10-25.
5. John Rawls, A Theory of Justice, (London, 1971), pp. 577-587; 'Kantian Constructivism in Moral Theory', Journal of Philosophy, vol.77 (1980); Tom Campbell, Justice, (London, 1988), pp.74-5.
6. J. Rawls, A Theory of Justice, pp. 579-80.
7. B.A. Ackerman, Social Justice in the Liberal State (New Haven, 1980) p.10. Campbell, op. cit. pp. 103-6.
8. For example, the status of the fetus, or legislation to preserve species of animals or plants. Kent Greenawalt, Religious Convictions and Political Choice, (New York City, 1988).
9. Greenawalt, Religios Convictions and Political Choice, (New York City, 1988), p. 69.
10. A. MacIntyre, Whose Justice? Which Rationality?, (London, 1988), p.6.
11. See Karen Lebacqz, The Three 'R's of Justice, (Oxford, 1986).
12. F.A. Hayek, Law, Legislation and Liberty, vol II, The Mirage of Social Justice, (London, 1982), p.66, cf. p.xvi.
13. F.A. Hayek, Law, Legislation and Liberty, vol I, Rules and Order, p.37.
14. Ibid, p.39.
15. Ibid, p.51, cf. The Mirage of Social Justice, p.63.
16. A fascinating coinage as far as the theologian is concerned! Hayek adopts it primarily because the Greek root has to do with exchange, but he also welcomes other meanings 'to admit into community', and 'to change from enemy into friend', although he does not refer to reconciliation. This gives a very clear indication of the importance and moral and social role which Hayek really allocates to the market. Hayek, The Mirage of Social Justice, p. 108.
17. F.A. Hayek, The Mirage of Social Justice, (London, 1982), pp. 109-10.

18. Ibid, pp. 60-61.

19. F.A. Hayek, The Mirage of Social Justice, (London, 1982), pp. 38-39; vol III - The Political Order of a Free People, p.151.

20. F.A. Hayek, The Mirage of Social Justice, (London, 1982), p. 32 . Cf. Rawls (who represents here the classical view): 'Justice is the first virtue of social institutions as truth is of systems of thought.' A Theory of Justice, p.3.

21. F.A. Hayek, The Mirage of Social Justice, (London, 1982), pp.90, 97.

22. Ibid, p. 68.

23. Ibid, p. 67.

24. Ibid, p. 33.

25. Raymond Plant, Citizenship Rights and Socialism, Fabian Pamphlet 531, 1988. The argument is developed in various other writings, particularly Kenneth Hoover and Raymond Plant, Conservative Capitalism in Britain and the United States, (London, 1989).

26. F.A. Hayek, The Mirage of Social Justice, (London, 1982), pp. 69.

27. Ibid, p. 63.

28. Ibid, p. 70.

29. Ibid, p. 70.

30. Hoover and Plant, p. 231.

31. F.A. Hayek, The Mirage of Social Justice, (London, 1982), p. 165.

32. J. Rawls, A Theory of Justice, p. 3.

33. F.A. Hayek, The Mirage of Social Justice, (London, 1982), p. 145.

34. F.A. Hayek, The Mirage of Social Justice, (London, 1982), The Political Order of a Free People, p. 55.

35. F.A. Hayek, The Mirage of Social Justice, (London, 1982), p. 89.

36. A MacIntyre, Whose Justice? Which Rationality?, p. 11.

Ist eine teleologische (utilitaristische) Theorie unzureichend?

von Werner WOLBERT

Ph. Foot formuliert zu Beginn eines Aufsatzes folgende Beobachtung[1]: "Es ist bemerkenswert, wie der Utilitarismus sogar diejenigen unter uns verhext, die an ihn nicht glauben wollen. Es ist, als ob wir fühlten, er sei richtig, obwohl wir darauf bestehen, daß er falsch ist." Solche Diagnose böte dem Ethiker Grund genug, sich mit dem Utilitarismus zu befassen, möglicherweise mit Ph. Foot einen "Exorzismus" zu versuchen. Auf der anderen Seite findet man am Ende eines Aufsatzes von B. Williams die Prognose[2]: "Der Tag kann nicht mehr fern sein, an dem wir von ihm nichts mehr hören." Sollte diese Voraussage zutreffen, wäre der Utilitarismus nur noch in historischer Rücksicht interesssant (es sei denn, die Prognose von Williams besage buchstäblich, der Utilitarismus werde dem völligen Vergessen anheimfallen). Freilich unterzieht sich Williams dennoch der Mühe der Widerlegung des Utilitarismus und der Edition von Aufsatzbänden zu diesem Thema. Trägt er damit nicht zur künstlichen Verzögerung eines natürlichen Todes bei? Aber vielleicht würde er diesen Einwand als einen eben typisch utilitaristischen nicht gelten lassen. Er könnte schlicht der Überzeugung sein, er habe den Utilitarismus schlagend widerlegt. Liest man freilich beispielsweise die 2. Vorlesung von Benthams Zeitgenossen John Austin zum Thema "The Province of Jurisprudence determined" aus dem Jahre 1832, in der dieser den Utilitarismus gegen Einwände verteidigt, hat man den Eindruck, daß seit fast zweihundert Jahren vielfach dieselben Pro- und Contra-Argumente vorgetragen werden. Wenn aber schon seit längerer Zeit die einzelnen Argumente die jeweiligen Opponenten nicht überzeugen, dürfte das Ende des Utilitarismus wohl doch ferner sein, als Williams (1973) angenommen hat.

Wollte man diesem Phänomen näher auf den Grund gehen, hätte man sich u.a.

---

[1] Ph. Foot, Utilitarianism and the Virtues, in: S. Scheffler (Hg.), Consequentialism and its critics, Oxford 1989, 224-242 ("It is remarkable how utilitarianism tends to haunt even those of us who will not believe in it. It is as if we for ever feel that it must be right, although we insist that it is wrong.")

[2] B. Williams, A critique of utilitarianism: in: J.J.C. Smart/B. Williams, Utilitarianism for and against, Cambridge [2]1987 ([1]1973) 77-150, hier 150 ("The day cannot be to far off in which we hear no more of it.")

[3] Hier zitiert nach M. Warnock (Ed.), Utilitarianism, London [10]1972 (=[1]1962) 322-342.

wohl allgemein mit dem Thema "Pluralismus in der Ethik" zu befassen[4]. Hier sei nur auf eine mögliche Ursache dieses Pluralismus hingewiesen, die einem bei der Lektüre des von Daniel Dennett herausgegebenen amüsanten "Philosophic Lexicon"[5] aufgehen kann, das neue von Namen vor allem zeitgenössischer Philosophen (in scherzhafter Weise) abgeleitete englische Vokabeln verzeichnet. Dort findet sich u.a. ein Verbum "to geach" mit zwei Bedeutungen. Die erste in unserem Zusammenhang relevante wäre: "To hold unto a view in the face of difficulties you would be quick to find insuperable in an opponent's position. Particularly in the idiom, 'geach to his own taste.' (Cf. Fr.'bergson a son goo.')".

Eine bessere Beachtung der Goldenen Regel wäre für Diskussionen unter Ethikern mit Sicherheit förderlich. Aber solche Bekehrung der Diskussionsteilnehmer allein wird auch in der Kontroverse um die ethische Normierungstheorie nicht zu einer einmütigen Lösung führen. Im folgenden sei der Versuch unternommen, (exemplarisch) einige Schwierigkeiten der Kontroverse um den Utilitarismus (eine teleologische Normierungstheorie) zu erörtern. Diese betreffen zum einen die Definition einer solchen Theorie und ihres Gegenstücks sowie die Tragweite einiger Vorwürfe und Gegenbeispiele.

1. Die Kennzeichnung des Utilitarismus bzw. einer teleologischen Theorie

Bekanntlich gibt es verschiedene Typen von Utilitarismus. Gegner des Utilitarismus machen leider aber nicht immer deutlich, gegen welchen Typ sie argumentieren, welcher Typ von dem jeweiligen Gegenargument betroffen ist (nur einer, alle oder einige). Freilich präsentieren auch Verfechter des Utilitarismus diesen manchmal so, daß er unplausibel wirkt. Mißverständnisse sind dann vorprogrammiert, wie in dem folgenden Beispiel. In einer in Rom angefertigten moraltheologischen Dissertation wird die zentrale These des Utilitarismus bzw. einer teleologischen Theorie so formuliert[6]: "moral good or evil of a human act is determined by the consequences of the act rather than by the act itself." So definiert ihn vermutlich jemand, der ihn ablehnt; für den genannten Autor trifft diese Vermutung zu. Man wende die genannte Definition einmal versuchsweise auf die Erzählung vom Opfer der armen Witwe (Mk 12,41-44) an. Da die Spenden der Reichen bessere Konsequenzen nach

[4] Vgl. B. Schüller, Zum Pluralismus in der Ethik, in: ders., Pluralismus in der Ethik, Münster 1988, 27-44.

[5] D. Dennett (Hg.), The Philosophic Lexicon, Medford (Mass.) [8]1987, 10.

[6] H. Lotstra, Abortion: The Catholic Debate in America, New York 1985, 208.

sich ziehen, wäre diese von einem moralischen Gesichtspunkt höher zu bewerten als die Spende der Witwe, die alles gegeben hat, was sie besaß. Falls nach dem Utilitarismus sittliche Güte sich aus den tatsächlichen Konsequenzen einer Handlung ergäbe, wäre 'Utilitarismus' wäre ein Name für eine bloße Erfolgsethik, falls mit dieser Bezeichnung sittliche Güte definiert wäre. Dies Mißverständnis erklärt sich aus der Tatsache, daß der Autor nicht zwischen dem sittlich Guten und Richtigen unterscheidet. Gerade unter Theologen vernachlässigen Gegner einer teleologische Theorie häufig diese Unterscheidung oder lehnen sie sogar ab. In W.D. Ross' bekanntem Buch[7] "The Right and the Good" finden sich u.a. folgende Kapitelüberschriften: "What makes right acts right?", "What things are good?", "The Nature of Goodness". Die Kontroverse zwischen Teleologen und Deontologen betrifft lediglich die erste Frage. Dann steht aber die Bewertung der sittlichen Gesinnung, sittlicher Motive nicht zur Diskussion. Der Teleologe hat qua Teleologe zu dieser Frage zunächst nichts beizusteuern; daraus darf man aber nicht folgern, er habe an sittlicher Gesinnung, an Motiven kein Interesse, solche seien in seiner Theorie nicht vorgesehen. Andernfalls liefe eine teleologische Theorie in der Tat auf eine bloße Erfolgsethik hinaus[8]. Sofern Vertreter des Utilitarismus gleichzeitig Hedonisten sind, kann man natürlich mit Recht fragen, ob sie den Vorrang der sittlichen Gesinnung, wie er in der Erzählung von der Spende der armen Witwe zum Ausdruck kommt, anerkennen können. Das entsprechende axiologische Problem ist aber von der Fragestellung normativer Ethik strikt zu trennen. Ich setze hier schlicht voraus, daß nur ein nicht-hedonistischer ("ideal") Utilitarismus diskutabel ist, und verwende in diesem Sinn die Bezeichnungen 'utilitaristisch' und 'teleologisch' synonym. Damit wären etwa ein H. Rashdall, ein F. Brentano und (mit Abstrichen) auch G.E. Moore Autoren, an denen ich mich orientiere. Wo man den Terminus 'Utilitarismus' ohne nähere Erläuterung gebraucht, bezieht man sich dagegen vielfach auf den hedonistischen Utilitarismus eines Bentham, Mill oder (weniger) Sidgwick. Freilich sind auch manche Erläuterungen eines solchen nicht-hedonistischen Utilitarismus durchaus fragwürdig. Für Ph. Foot, die ihn Konsequentialismus nennt, besagt er, die Richtigkeit oder Güte von Handlungen bestehe in ihrer positiv produktiven Beziehung zu be-

[7] W.D. Ross, The Right and the Good, Oxford 1930 (Repr. 1946) VII.

[8] Bei Bentham kann man freilich den Eindruck haben, er sei an der sittlichen Gesinnung nicht interessiert. Er befaßt sich aber vorzüglich mit den Prinzipien einer gerechten Gesetzgebung; in diesem Zusammenhang braucht er die Frage der Gesinnung nicht ausdrücklich zu bedenken. Bei ihm bleibt unklar, ob er die Gesinnung des Wohlwollens als Selbstwert schätzt oder nur als "ways of not making enemies"; vgl. R. Harrison, Bentham, London 1983, 263-277, hier 267.

stimmten guten "states of affairs"[9]. Nach dieser Definition wäre die arme Witwe wohl kein herausragendes Beispiel sittlicher Güte. Erst recht müßte man allen Handlungen, die aus einem (nach teleologischer Sicht) irrigen Gewissensurteil resultieren, die sittliche Güte absprechen. Dagegen sei hier festgehalten: Sittliche Gesinnung hat in jedem Fall ihren Wert in sich selbst.

Eine zweite Schwierigkeit der obigen Erläuterung zeigt sich, wenn man sie versuchsweise etwa an folgendem Beispiel erläutert: Die Handlung Tötung ist nicht an sich schlecht, sondern nur wegen ihrer Konsequenzen. Was soll das heißen? Was für eine Konsequenz ist gemeint? - Der Tod? Die Befreiung von Schmerzen? Der Verlust für die Hinterbliebenen? Eine Handlung kann auf verschiedene Weise benannt werden, eine Konsequenz kann in der Benennung schon mit ausgesagt werden oder nicht. Bezeichne ich eine Handlung als "Verabreichung von Zyankali", ist der Tod die *Konsequenz* der Handlung; spreche ich von 'Vergiftung', gehört er zur Handlung selbst, ist er ein *Merkmal* der Handlung[10]. Dieser Hinweis auf die verschiedenen Möglichkeiten, eine Handlung zu benennen, eine Konsequenz schon in der Benennung mit auszusagen oder nicht, mag trivial erscheinen. Man macht sich aber häufig nicht ausdrücklich bewußt, daß die Rede von den Konsequenzen der Handlung eine abgekürzte Redeweise ist, die nur in bestimmten Oppositionen sinnvoll ist, etwa, wenn man bei der Unterscheidung von Akt- und Regelutilitarismus die Konsequenzen der (einzelnen) Handlung unterscheidet von den Konsequenzen der Regel[11], oder, wenn man eine teleologische Theorie von einer bestimmten deontologischen Theorie unterscheidet, nach der bei der Bewertung bestimmter Handlungen die Folgen kein entscheidendes Kriterium für die sittliche Beurteilung darstellen. Gerade

[9] Ph. Foot (Anm. 1) 224f: "A consequentialist theory of ethics is one which identifies certain states of affairs as *good* states of affairs and says that the rightness or goodness of actions (or other subjects of moral judgments) consists in their positive productive relationship to these states of affairs." Vgl. dagegen H. Rashdall, The Theory of Good and Evil I, New York 1971 (= Oxford ²1924), 184: "According to this view [= Ideal Utilitarianism] actions are right or wrong according as they tend to produce for all mankind an ideal end or good, which includes, but is not limited to, pleasure."

[10] Bentham spricht nicht von den Folgen, sondern von der Eigenschaft einer Handlung (PML I 3): 'utility' ist "that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, ... or ... to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered" (eig. Hervorhebung).

[11] J.J.C. Smart, An outline of a system of utilitarian ethics, in: J.J.C. Smart/B. Williams (vgl. Anm. 2) 3-74, hier 9: "Act-utilitarianism is the view that the rightness or wrongness of an action is to be judged by the consequences, good or bad, of the action itself. Rule-utilitarianism is the view that the rightness or wrongness of an action is to be judged by the goodness and badness of the consequences of a rule."

eine solche strenge deontologische Theorie muß zwischen der Handlung und ihren Folgen unterscheiden, während der Teleologe ebensogut formulieren könnte, er habe alle Aspekte der Handlung, die gesamte Handlung (W.T. Stace: "the nature of the *whole action*"[12]) zu berücksichtigen.

Im folgenden lege ich B. Schüllers[13] dreifache Kennzeichnung einer teleologischen (utilitaristischen) Ethik zugrunde:

"(1) die sittliche Richtigkeit aller Handlungen bestimmt sich ausschließlich von ihren Folgen für das Wohl und Wehe aller Betroffenen;
(2) die Liebe (im Sinn von Röm 13,8-10) ist letzter Bestimmungsgrund für die sittliche Richtigkeit aller Handlungen; alle sonstigen ethischen Prinzipien müssen als partikuläre Ausformungen dieser Liebe angesehen werden;
(3) die Liebe des Menschen hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich jeweils bezieht."

2. Die Alternative zu einer teleologischen Theorie

Gegen eine teleologische Theorie zählen nur nicht-teleologische Argumente. Was ein nicht-teleologisches Argument ist, hängt natürlich von der jeweiligen Definition einer teleologischen (utilitaristischen) Theorie ab. So trivial diese Feststellung erscheinen mag, häufig sind die vorgebrachten Gegenargumente nicht erkennbar nicht-teleologischer Art. Häufig gibt man sich auch keinerlei ausdrückliche Rechenschaft über das Genus der vorgebrachten Gegenargumente.

[12] Vgl. W.T. Stace, The Concept of Morals, Gloucester (Mass.) 1975 (= London 1937), 119: "Now the ethical theory which I am maintaining can be expressed in two ways. I can either say that the moral character of an action depends on its consequences; and in that case I am making use of a convenient, though strictly inaccurate, mode of expression. Or, if I aim at greater accuracy, I can say that what we have to take account of in a moral judgment, what fixes the moral character of our deeds, is the nature of the *whole action* - the whole action being understood to include what would ordinarily be called the consequences of the action. It follows that I can express my theory without making use of the distinction between action and consequence; and therefore that the theory is independent of that distinction, and that if the distinction is not theoretically iustifiable this makes no difference to the theory. But the opposite theory, which says that consequences are irrelevant to the moral character of an action, cannot express itself without making use of the distinction, and is therefore absolutely dependent upon its validity."
H. Rashdall (Anm. 9) 96 betont im Gegensatz zu eudämonistischen ethischen Ansätzen, "that acts are the objects of moral judgments as well as consequences. Because no act can be good or bad without reference to consequences, it does not follow that its morality depends wholly upon those consequences."

[13] B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ³1987, 289.

Die kontradiktorisch gegenteilige Position zu (1) würde besagen, daß nicht alle Handlungen von ihren Folgen bzw. den durch sie realisierten Gütern bzw. Übeln her zu bewerten sind bzw. noch vorsichtiger, von den Gütern und Übeln her, auf die sie irgendeinen Bezug nehmen. Eine nicht-teleologische Theorie müßte also irgendein rein deskriptives Merkmal der Handlung für relevant erklären, das aus sich keinerlei Wert oder Übel impliziert, also etwa das zunächst rein deskriptive Merkmal, daß ein gegenteiliges Versprechen abgegeben wurde, daß der Tod aktiv oder direkt herbeigeführt wird. Die prima-facie-Pflichten von W.D. Ross etwa beruhen auf solchen bloßen Tatsachen.[14]

Schon J. Bentham und schon J. Austin stellen indes amüsiert fest, daß man gegen den Utilitarismus argumentiert, er sei eine gefährliche Theorie. Dieser Einwand impliziere eine contradictio in terminis, wie etwa Austin herausstellt[15]:

"Danger is another name for probable mischief: And, surely, we best avert the problem of mischiefs of our conduct, by conjecturing and estimating its probable consequences. To say 'that the principle of utility were a dangerous principle', is to say 'that it were contrary to utility to consult utility.'"

Ähnliche Einwände finden sich bei B. Williams. Es gebe gute Gründe für die Vermutung, "that its prevalence could be a disaster"[16]. Das Glück der Menschen sei vielfach von "non-utilitarian qualities" abhängig[17]. Es sei nicht gut, wenn Utilitaristen sagten, solches Glück zähle nicht. (Man wüßte in diesem Zusammenhang gern, wer das wohl gesagt hat.) Um potentiell grenzenlosen Konflikt zu vermeiden brauche es "a distinctively non-utilitarian disposition"[18].

Folgt aus diesen Einwänden nicht, man müsse eine bessere, weniger simple Version des Utilitarismus entwerfen? Solche lehnt Williams ab, etwa einen "indirekten" Utilitarismus, der eben indirekte Wirkungen in die Überlegung einbezieht. Nur der

[14] Vgl. W. D. Ross (Anm. 7) 21: "Some duties rest on previous acts of my own... Some rest on the fact or possibility of a distribution... Some rest on the mere fact that there are other beings in the world..." (eig. Hervorhebung).

[15] J. Austin, The Province of Jurisprudence determined. Lecture II, in: M. Warnock (Anm. 3) 322-342, hier 331.
Vgl. ähnlich Bentham (Anm. 10) I 13 Anm. d: "'The principle of utility, (I have heard it said) is a dangerous principle: it is dangerous on certain occasions to consult it.' This is as much as to say, what? that it is not consonant to utility, to consult utility: in short, that it is *not* consulting it, to consult it."

[16] B. Williams (Anm. 2) 130.

[17] B. Williams (Anm. 2) 131.

[18] B. Williams (Anm. 2) 133.

direkte U. sei von allen "the most faithful to the spirit of utilitarianism"[19]. Aber wer kann beurteilen, was der wahre Geist des Utilitarismus ist? Der Utilitarismus scheint für Williams eine Art Sekte zu sein, deren Mitglieder sich nach Buchstaben und Geist vielleicht ihres Gründervater Bentham auszurichten haben (der immerhin in vieler Hinsicht besser war als sein Ruf[20]). Unter dieser Voraussetzung ist es aber bereits fraglich, ob etwa H. Sidgwick "dem Geist des Utilitarismus treu" ist, also die Bezeichnung 'Utilitarist' verdient. A. Quinton ordnet ihn unter die Gegner des Utilitarismus ein, bemerkt dazu allerdings in der 2. Auflage seines Buches[21]: "I was defining the class of utilitarians narrowly". Und Williams bemerkt an anderer Stelle, er befasse sich nicht mit der Frage, ob ein Utilitarismus im weiteren Sinne, den man besser Konsequentialismus nenne (er meint damit einen "ideal utilitarianism"), möglich sei[22]. Je enger man den Utilitarismus faßt, desto leichter ist er natürlich zu widerlegen, desto seltsamer müssen die Leute sein, die ihn theoretisch oder praktisch vertreten. Utilitaristen im Sinne von Williams scheinen jedenfalls ein Ausbund an Selbstgerechtigkeit zu sein, wenn von ihnen gilt, sie sähen Selbstkritik als eine unproduktive Tätigkeit an ("Now utilitarians in fact are not very keen on people blaming themselves, which they see as an unproductive activity")[23] und ein Ausbund von Gefühllosigkeit, wenn sie Wert legen auf den Unterschied zwischen der Massakrierung von 7 Millionen Menschen und der von 7 Millionen und einem Menschen[24]. Es ist klar: Engt man den zu widerlegenden Utilitarismus so ein, ist auch durch eine schlüssige Widerlegung einer solchen Theorie keinerlei deontologische Theorie als richtig erwiesen. Williams gibt denn auch zu, daß er utilitaristische Gründe gegen den Utilitarismus vorbringt. Was wäre aber, wenn der U. die Einwände von Williams wirklich berücksichtigte? Dann handle es sich nicht mehr um Utilitarismus ("I hold that utilitarianism has disappeared, and the residual position is not worth call-

[19] B. Williams (Anm. 2) 128f.

[20] Zur Einschätzung vgl. Mills Essay über Bentham bei M. Warnock (Anm. 3) 78-125.

[21] A. Quinton, Utilitarian Ethics, London ²1989, X.

[22] B. Williams, Morality, Cambridge 1980 (= 1972) 96f: The term 'Utilitarianism' "has sometimes been used to include moral outlooks which do not have anything specifically to do with happiness and pleasure at all; in this sense, it is used to refer to any outlook which holds that the rightness or wrongness of an action always depends on the consequences of the action, on its tendency to lead to intrinsically good or bad states of affairs. This very broad sense - which is probably better represented by the word 'consequentialism' than by 'utilitarianism' - is not my concern here; we are interested only in views of this kind which do take *happiness* as the one intrinsically good thing".

[23] B. Williams (Anm. 2) 124.

[24] B. Williams (Anm. 2) 93.

ing utilitarianism.")[25]. Bei derartiger Diskussion geht es gar nicht um die Frage, ob die Folgen das entscheidende Kriterium sind, sondern welche Folgen relevant für die Beurteilung sind, welche wünschenswert sind. Diese Frage bedarf sehr wohl eingehender Erörterung. Insofern ist es auch sinnvoll, in der Definition einer teleologischen Theorie superlativische Formulierungen wie die von den "bestmöglichen Folgen" nicht zu verwenden; sie kann den Eindruck erwecken, man vergesse relevante Faktoren wie die Ungewißheit des Erfolgs, die Möglichkeit des Irrtums, die Notwendigkeit von Kooperation und institutioneller Zuordnung, die unterschiedlichen Rollen.

Die kontradiktorisch gegenteilige Position zu (2) findet sich deutlich etwa bei A. Regan in einer älteren Stellungnahme zur Organspende[26]. Auf den Einwand, wer eine seiner Nieren spende, setze doch einen Akt der Liebe, erwidert er, man dürfe nicht einfach unbesehen die Liebe üben. Die Forderung der Liebe selbst könne zwar beinhalten, den Verlust eines Gliedes oder gar des Lebens zur Rettung unseres Nächsten auf uns zu nehmen. Er habe aber noch kein Prinzip gefunden, das es erlaube, die Glieder unseres eigenen Körpers der Person des Nächsten unterzuordnen. Regan bedenkt dabei offenbar nicht die Möglichkeit, daß sich auch aus dem Kriterium des Liebesgebotes selbst Bedenken gegen eine solche Handlungsweise ergeben könnten. Anscheinend hat man erst zu schauen, ob irgendein unmittelbar relevantes Gebot (hier das sog. Totalitätsprinzip) dem Handeln gemäß dem Liebesgebot entgegensteht. Tatsächlich bedeutet ein Handeln gemäß den in der Katholischen Moraltheologie überlieferten unbedingt geltenden deontologischen Normen im Einzelfall faktisch eine Einschränkung des Liebesgebots. Im obigen Fall galt: Gott habe den Menschen zu einer solchen Selbstverstümmelung (auch aus Liebe) nicht ermächtigt. Man mag diese Vorstellung gerade auch im Horizont von Röm 13,8-10 befremdlich finden. Alle Gebote, so heißt es dort, seien zusammengefaßt in dem einen: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

Die Schwierigkeit, deontologische Kriterien als Einschränkung der Liebe als

[25] B. Williams (Anm. 2) 135. Vgl. aber B. Williams (Anm. 21) 96f; A. Quinton (Anm. 20) IX f.

[26] A. Regan, The Basic Morality of Organic Transplants between Living Humans: St Mor 3 (1965) 326f.: "Charity or love of self has to be determined and applied by the principle that is immediately relevant.... We cannot however conclude *at this point* to the legitimacy of directly sacrificing our bodily members for the good of our neighbour, even to save his life, for we have not found any principle that justifies subordinating our members in their very being to the person of our neighbour, even though love itself is such that in rescuing our neighbour from extreme corporal need one can *sustain*, in its interests, loss of limb or even of life."

Wohlwollen und Wohltun zu begreifen, zeigt sich auch bei Ph. Foot. Einerseits betont sie, Wohlwollen sei nicht die einzige Tugend, wie der Konsequentialist voraussetze. Die Gerechtigkeit setze dem "pursuit of welfare" Grenzen[27]. Daraus hätte man eigentlich zu folgern, eine Handlung könne wohlwollend und wohltätig sein, aber nicht gerecht, und umgekehrt, gerecht, aber nicht wohlwollend und wohltätig. Aber gerade das lehnt Ph. Foot ab. Wer gerecht handle, wer etwa kein unschuldiges Leben zur Vermehrung des allgemeinen Wohls opfere, sei nicht weniger wohlwollend. Wohlwollen verlange keine ungerechte Handlung. Dann setzt aber doch das Kriterium der Gerechtigkeit das Kriterium Wohlwollen offensichtlich nicht außer Kraft, sondern präzisiert es, ist in ihm enthalten. Auf keinen Fall handelt es sich dann um zwei unabhängige Kriterien.

Freilich hat die Idee, dem Wohltun des Menschen seien Grenzen zu setzen, auch eine gewisse Plausibilität. Man denke an R. Nozicks "side constraints" im Unterschied zu "moral goals"[28]. Bestimmte sittliche Normen erscheinen dann wie Spielregeln, die die Möglichkeiten der Spieler, also die Möglichkeiten zum Ziel zu kommen, einschränken. Es fragt sich nur, wie man die Notwendigkeit solcher Einschränkungen begründet. Bei Regan geschieht das klar deontologisch. Nozick dagegen verweist auf Kants Aussage, Personen seien als Selbstzweck zu behandeln, was er folgendermaßen erläutert: "they may not be sacrificed or used for the achieving of other ends without their consent"[29]. Ob damit der Sinn der kantischen Formel getroffen ist, möchte ich bezweifeln[30]. Die Zustimmung des Betroffenen ist zwar ein wesentlicher, wenn auch nicht immer ausschlaggebender Faktor; er stellt aber m.E. kein deontologisches Kriterium dar.

Eine deontologische Theorie im Gegensatz zur Bestimmung (3) findet sich bekanntlich etwa bei Kant, für den der Begriff der Pflicht grundlegend ist. Ihren wohl dezidiertesten und radikalsten Gegner hat diese Bestimmung in H. Prichard gefunden. Er sieht ja gerade als Grundfehler der Moralphilosophie an[31] "to base the right-

[27] Ph. Foot (Anm. 1) 236.

[28] R. Nozick, Anarchy, State and Utopia, Oxford 1974.

[29] Hier zitiert nach S. Scheffler (Hg.), Consequentialism and its Critics, Oxford 1988, 134-141, hier 138.

[30] Vgl. W. Wolbert, Der Mensch als Mittel und Zweck, Münster 1987; H. Jones, Kant's Principle of Personality, Madison (Wisconsin)/London 1971.

[31] H. Prichard, Does Moral Philosophy rest on a Mistake? in: ders., Moral Obligation, Oxford 1971 (=[1]1949), 1-17, hier 6.7.9 (deutsch in: G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.), Seminar: Sprache und Ethik, Frankfurt 1974, 61-82).
Eine klare Charakterisierung solcher "intuitionistischer" Anschauung im Gegensatz zu einem "ideal utilitarianism" findet sich bei A.K. Stout, "But suppose Everyone

ness of an act upon its intrinsic goodness". Seine These ist dagegen: "Das Gefühl der Verpflichtung zu einer bestimmten Handlung oder die Richtigkeit dieser Handlung ist absolut primär (d.h. von nichts anderem abgeleitet) bzw. unmittelbar"; unser Gefühl, daß eine Handlung richtig sei, folge nicht aus der Erkenntnis, "daß sie oder irgendetwas anderes gut ist" ("that our sense of the rightness of an act is not a conclusion from our appreciation of the goodness either of it or of anything else"). Man erfährt nicht immer, wie Kritiker des Utilitarismus über diesen Punkt denken. Sollten sie einem Kant oder Prichard nicht zustimmen, wäre zu fragen, ob ihre Kritik tatsächlich auf eine deontologische Theorie hinausläuft. Vertritt man dagegen eine deontologische Theorie im Stil von W.D. Ross, nach der es bestimmte deontologische *prima-facie-Pflichten* gibt, fragt sich ebenfalls, ob und wie das evtl. mit Bestimmung (3) zusammenpaßt.

3. Die Goldene Regel und die Verteilungsgerechtigkeit

Im folgenden sind einige Einwände gegen eine teleologische Theorie zur Sprache zu bringen. Ein erster Einwand sei anhand eines Beispiels von R.B. Brandt[32] illustriert. Während des letzten Krieges muß in England Energie gespart werden. Die Raumtemperatur soll nicht mehr als 50° F betragen. Ein utilitaristisch eingestellter Franzose aber argumentiert: Alle gut moralischen Briten werden peinlich darauf bedacht sein, diese Vorschrift zu befolgen. So werden die Kriegsanstrengungen nicht unter Knappheit von Elektrizität und Gas leiden. Es macht keinen Unterschied für die Kriegsanstrengungen, ob ich persönlich ein bißchen mehr oder weniger Gas gebrauche, es macht aber einen großen Unterschied für meinen persönlichen Komfort.

did the Same": The Australian Journal of Philosophy 32 (1954) 1-29, hier 2: Der Intuitionist behaupte, "that 'right' and 'wrong' are the basic ideas in Ethics an that actions of a certain kind are right and can be known on inspection to be right, because they *are* of that kind, independently of their goodness or of any good effects produced by them. This is the same thing as to say that certain rules of conduct are morally binding, and can be seen on inspection to be so, quite apart from their consequences."

[32] R.B. Brandt, Ethical Theory, Englewood Cliffs, N.J. 1959, 389f: "All the good moral British obviously will pay scrupulous attention to conforming with this request. The war effort is sure not to suffer from a shortage of electricity and gas. Now it will make no difference to the war effort whether, I personally use a bit more gas, but it will make a great deal of difference to my comfort. So since the public welfare will, be maximized by my using gas to keep the temperature up to 70 degrees F. in my home, it is my duty to use the gas." Hier ist das Beispiel zwar gegen einen Akt-Utilitarismus vorgebracht; es betrifft aber nach Brandts Meinung (404) auch den Regel-Utilitarismus.

Insgesamt wird die öffentliche Wohlfahrt also gesteigert, wenn ich die Temperatur auf 70° F halte; es ist also meine Pflicht, das Gas so zu nutzen. Die durch dieses und ähnliche Beispiele illustrierte Problematik besteht darin, daß, wenn das regelwidrige Handeln des einzelnen nicht bekannt wird, als unmoralisch angesehenes Verhalten erlaubt erscheint. Am Beispiel Steuerhinterziehung geht bereits J. Austin darauf ein[33].

Der von Brandt geschilderte Franzose geht davon aus, daß die Briten größtenteils "good moral" sind. Soll das heißen, sie sind (zum Glück) Deontologen? Dieser Schluß liegt nahe, wenn man sich zu unbedacht auf die Rede von den Folgen verläßt. Das Handeln des Franzosen hat - isoliert betrachtet - keine bedeutsamen negativen Folgen. Wenn es bekannt würde, könnte dies Beispiel natürlich Schule machen. Dann bestände ein kausaler Zusammenhang zwischen dem Handeln des Franzosen und den Übertretungen anderer; und ein solcher kausaler Zusammenhang wird bei der Rede von den 'Folgen' wohl auch assoziiert[34]. Der spontan naheliegende Einwand "Was wäre, wenn alle so handelten?" ist hier aber rein hypothetischer Art; es geht nicht um tatsächlich verursachte Folgen. Es fragt sich, ob hypothetische Folgen für den Teleologen relevant ist. Wenn nicht, liefe eine solche Theorie in der Tat unserem moralischen Empfinden zuwider. Der Franzose kann sich nämlich den Luxus höherer Raumtemperatur nur leisten, wenn die Briten nicht so handeln. Sein Handeln erscheint schlicht als unfair. Dieser Gesichtspunkt der Fairneß wird von Brandt so formuliert[35]: "if a sacrifice has to be made for the public good, all should share in it equally." Aber ist der Gesichtspunkt der Fairneß ein nicht-utilitaristisches Kriterium? In diesem Fall wäre der Utilitarismus eine Theorie, der man besser nur im geheimen anhängt; dann wäre er aber nicht bloß eine falsche Theorie, sondern gar keine *moralische* Theorie. Er würde nicht einmal den Kriterien genügen, die bereits Bentham für eine moralische Theorie formuliert hat. R. Harrison,

[33] J. Austin (Anm. 15) 326. Vgl. die Diskussion eines ähnlichen Beispiels (Regulierung von Wasserverbrauch bei einer Dürre) bei T.M. Scanlon, Rights, Goals, and Fairness, in. S. Scheffler (Anm. 1), 74-92, hier 82ff. Er versteht folgenden Einwand als antiutilitaristisch (83): "Why should *he* be entitled to do what others were not? Well because he knows and they didn't; he alone has the opportunity. But iust because he has it does that mean that he can exercise it unilaterally?"

[34] Vgl. A.K. Stout (Anm. 31) 14-23. Zum Problem kausaler und nicht-kausaler Folgen vgl. P. Railton, Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality, in: S. Scheffler (Anm. 1), 93-133, hier 113 Anm. 24.

[35] Brandt (Anm. 32) 390. Vgl. G.H. v. Wright, The Varieties of Goodness, London 1972 (=1963), 208: "No man shall have his share in the greater good of a community of which he is a number, without paying his due."

der übrigens selber den Utilitarismus ablehnt, sagt dazu[36]: "of course, Bentham can provide justification for not free riding". Was das Utilitätsprinzip anderen Prinzipien nach Bentham voraushat, ist die Tatsache, daß es *öffentlich zugängliche* Gründe bietet. Der "free-rider" kann aber kein Prinzip angeben, das seine Handlungsweise rechtfertigt. Was nämlich für ihn ein Grund ist, sich eine höhere Raumtemperatur zu genehmigen, müßte auch für die Briten ein Grund sein. Seine Handlungsweise widerspricht also dem moralischen Grundkriterium der Universalisierbarkeit (mit R.M. Hare gesprochen). Somit bleibt die Frage nach der Einschätzung dieses Kriteriums. Ist es selber teleologischer Art? Wenn nicht, gibt es folgende zwei Möglichkeiten:

a) Man hält das Kriterium der Universalisierbarkeit schlicht für ein nicht-teleologisches Prinzip. So äußert etwa Frankena[37], dies Prinzip sei nicht vom Utilitätsprinzip abzuleiten, sei vielmehr unabhängig von ihm. Ein Utilitarismus, der die Frage stellt "What if everybody did that?" heißt bei ihm "General Utilitarianism"; dieser benötige aber ein zusätzliches Prinzip. Das zusätzliche Prinzip sei das der Universalisierbarkeit, "which must be admitted by everyone who judges anything to be right or wrong." Das ist richtig. Aber ist dann der "Aktutilitarimus", der (nach Frankena) auf dies Kriterium verzichtet, überhaupt eine *ethische* Theorie, wenn er dem ethischen Grundkriterium nicht gerecht wird? Wer vertritt einen solchen Aktutilitarismus? Frankena nennt (mit Vorbehalt) Bentham, G.E. Moore, vielleicht auch Mill, heutzutage J.J.C. Smart und J. Fletcher. Die Vorbehalte scheinen mir (vielleicht mit Ausnahme der letzteren) sehr berechtigt[38]. Wer sich ausdrücklich Gedanken über die Geltung des Prinzips der Unparteilichkeit, Universalisierbarkeit macht, wird vermutlich kaum einen strengen Aktutilitarismus vertreten. Vielleicht sollte man einen Aktutilitaristen nur denjenigen nennen, der dies Prinzip ausdrücklich zurückweist.

[36] Harrison (Anm. 8) 235. Vgl. auch die Aussage von J. Harrison, Utilitarianism, Universalisation and Our Duty to be Just: PAS NS 53 (1953) 106-134, hier 133: "Though the fitness of any principle to be a moral principle cannot be decided without reference to some end, the principle must be such that this end is harmoniously and coherently realised by its universal application and, if it can be successfully applied only by a given individual who relies upon the methods of others being more orthodox than his own, the principle is not one which deserves to be called 'moral'... No principle is fit to be a moral principle unless it is fit that it should be universally adopted and universally applied." (Zitiert nach Stout 19f.)
Bei J. Austin ist der Gedanke der Universalisierbarkeit selbstverständlich vorausgesetzt, insofern er die Fragen der sittlichen Richtigkeit vom Standpunkt Gottes als sittlichen Gesetzgebers beurteilt. Gott ist Utilitarist und beurteilt die Handlungen der Menschen nach ihrer *Tendenz*, gute oder schlecht Folgen zu produzieren; vgl. J. Austin (Anm. 15) 324-327 und A.K. Stout (Anm. 31) 7-14.

[37] W.K. Frankena, Ethics, Englewood Cliffs [2]1973, 38: "Now, this principle cannot be derived from the principle of utility, but is independent of it, and so one might think that in appealing to it the GU [=General Utilitarianism] is appealing to another moral principle besides that of utility, thus giving up his ship."

[38] Vgl. J. Griffin, Modern Utilitarianism: Revue Internationale de Philosophie 36 (1982) 331-375, hier 347: "No real utilitarian, at least no utilitarian of importance, has ever been an 'Act Utilitarian' in this simplistic sense."

b) Man leitet das Kriterium der Universalisierbarkeit aus dem logischen Charakter der moralischen Sprache ab, wie das etwa Hare tut[39]. In diesem Fall wäre dies Kriterium Basis jedes Utilitarismus, sofern er sich als *ethische* Theorie versteht. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen Akt- und Regelutilitarismus scheint die fundamentale Bedeutung dieses Kriteriums eher zu verundeutlichen. Wie gesehen, führt Frankena aus diesen Gründen einen "General Utilitarianism" ein. Es wäre vielleicht sinnvoll - auch wenn man damit die terminologische Konfusion vielleicht noch steigert -, mit Hare[40] zu unterscheiden einen 'specific rule-utilitarianism' von einem 'general rule-utilitarianism'. Der erstere formuliere sehr spezielle, detaillierte Regeln für entsprechende Fälle, der zweite verlange Regeln von einem gewissen Allgemeinheitsgrad (wie: Versprechen sind zu halten). Beide sind miteinander absolut kompatibel. Die letzteren Regeln sind durch ihre 'acceptance-utility', die ersteren durch ihre 'observance-utility' gerechtfertigt. Die erste Art sei angemessen, wenn wir als Ethiker reflektieren, die zweite, "when we are in moral trouble"[41].

Sieht man das Kriterium der Universalisierbarkeit in der vorgegebenen Selbstzwecklichkeit des Menschen begründet (was Hare wegen seines Nonkognitivismus ablehnt[42]), ist es ein teleologisches Kriterium, insofern es die Pflicht zur Achtung, Liebe, Unparteilichkeit in einem Wert, der Selbstzwecklichkeit jedes Menschen begründet. Da die Menschen in bezug auf ihre Selbstzwecklichkeit gleich sind, sind sie in dieser Hinsicht auch gleich zu behandeln.

Für die Diskussion des Problems, wieweit sich die ethischen Gesichtspunkte, die man allgemein unter dem Stichwort 'Gerechtigkeit' zusammenfaßt mit einer teleologischen Theorie vertragen, scheinen mir zwei Forderungen wichtig:

1. Man sollte nicht nur gewisse common-sense-Überzeugungen ins Feld führen,

[39] R.M. Hare, Freedom and Reason, Oxford [3]1972 (= 1963), 123 (7.4): "that the logical character of moral language, as I have claimed it to be, is the formal foundation of any such theory".

[40] R.M. Hare, Principles, in: ders., Essays in Ethical Theory, Oxford 1989, 49-65, hier 62.

[41] Hare (Anm. 39) 65. D. Lyons, The Forms and Limits of Utilitarianism (Oxford 1965, 137) unterscheidet ähnlich zwischen "acceptance-utility" und "following-utility". Vgl. auch P. Railtons (Anm. 34, 113f) Unterscheidung zwischen 'objective consequentialism' und 'subjective consequentialism'.

[42] Vgl. dazu W. Wolbert (Anm. 30) 110.

die angeblich dem Utilitarimus widersprechen (wie Brandt), sondern ausdrücklich die Frage erörtern, wie sich denn solche Überzeugungen begründen lassen, welche nicht-teleologischen Argumente hier zur Geltung kommen, es sei denn, man hält die genannten Überzeugungen für intuitiv gewiß (wie W.D. Ross). In diesem Fall gibt es aber, soweit ich sehe, keine Antwort auf das Problem sog. Pflichtenkollisionen, also etwa auf die Frage, ob im Zweifelsfall - mit Frankena zu sprechen - Gerechtigkeits- oder Wohltätigkeitspflichten den Vorrang haben[43].

2. Man sollte strikt zwei Fragen unterscheiden[44]:

á) Ist Gerechtigkeit im Sinne des Unparteilichkeitsprinzips, also die iustitia universalis Bestandteil einer teleologischen Ethik?

Der Streit hierüber scheint mir nach den vorgetragenen Überlegungen ziemlich müßig. Ist man sich einig, daß dies Kriterium Bestandteil jeder ethischen Theorie ist (nur das ist wichtig), ist es nicht besonders wichtig, ob diese Gerechtigkeit ein teleologisches Prinzip ist oder nicht.

b) Sind - vorausgesetzt, das Prinzip der Unparteilichkeit (Universalisierbarkeit) ist anerkannt - partikuläre Gerechtigkeitsprinzipien der iustitia distributiva oder retributiva Bestandteil einer teleologischen Theorie?

Ein Grund dafür, daß in der Diskussion um die Gerechtigkeit immer dieselben Argumente und Gegenargumente vorgetragen werden, liegt vielleicht in der Tatsache begründet, daß man die genannten Fragen nicht auseinanderhält. Vielfach wird die Behauptung, Gerechtigkeit sei ein nicht-teleologisches Prinzip, als eine opinio communis hingestellt. Ich möchte nur nebenbei darauf hinweisen, daß ein solcher Gedanke, Gerechtigkeit und Liebe seien zwei logisch voneinander unabhängige Prinzipien der moraltheologischen Tradition, völlig fremd ist (es sei denn, man bezeichne mit 'Gerechtigkeit' und 'Liebe' zwei partikuläre Prinzipien). Als universale Tugendwörter sind 'Gerechtigkeit' und 'Liebe' austauschbar. Zwei Belege dafür[45]: Justin, Dialog XCII 3: "Wer nun... Gott, den Herrn, liebt aus ganzem Herzen und mit ganzer Kraft und den Nächsten wie sich selbst, ...der dürfte wohl wahrhaft gerecht sein." Laktanz, de ira Dei XIV: Gott bestimme, "daß die Menschen gerecht sind, d.h. daß sie... Gott ehren als Vater und die Mitmenschen lieben als Brüder; denn auf diesen beiden Pflichten beruht die ganze Gerechtigkeit."

---

[43] Frankena (Anm. 37) 52 gibt zu: "Several problems facing this theory remain to be discussed. One is the problem of possible conflict between its two principles. I see no way out of this."

[44] Vgl. D. Witschen, Die streng deontologisch verstandene Theorie der Gerechtigkeit: ThPh 61 (1986) 60-85, hier 61f.

[45] Zitiert nach D. Witschen, "Gerechtigkeit" als universales und partikuläres Tugendwort: ThGl 77 (1987) 36-62, hier 48.

Bisweilen bezeichnet man als 'gerecht' ein Handeln, das sich nach dem Maßstab des Gemeinwohls ausrichtet. Nach Thomas "können die Akte aller Tugenden zur Gerechtigkeit gehören, sofern sie den Menschen ausrichtet auf auf das Gemeinwohl."[46] Ausrichtung auf das Gemeinwohl - das ist doch wohl ein teleologischer Gesichtspunkt.

Was nun die distributive Gerechtigkeit angeht, so gibt etwa R.B. Brandt zu, einige ihrer Kriterien ließen sich utilitaristisch rechtfertigen, etwa der Gesichtspunkt der "declining marginal utility", den übrigens schon Bentham hervorhebt[47]. Unter die nicht-utilitaristischen Kriterien zählt Brandt[48] die "compensation of disutilities", a living wage", "equality of opportunity", "claims of the physically or mentally subnormal", "merits of valuable services". Ich weise darauf hin, daß wiederum Bentham folgende "subordinate ends" formuliert[49]: subsistence, abundance, equality, security. Die Gesichtspunkte der Sicherheit (etwa des Lebens und des Eigentums), des Existenzminimums) haben dabei klare Priorität gegenüber denen des Überflusses und der Gleichheit. Bei der Gleichheit gehe es nicht nur um "equality of wealth", sondern auch um "equality of treatment, respect, or opportunity"[50]. Es wäre also mindestens zu prüfen, ob solche Kriterien im Rahmen von Benthams oder einer anderen utilitaristischen Theorie bzw. wie genau sie auf nicht-utilitaristische Weise zu begründen sind. Frankenas Aussage[51] "The principle of utility cannot tell us which distribution to choose" dürfte in dieser apodiktischen Form jedenfalls falsch sein.

Es gehe dem Utilitarismus, so sagt Frankena[52], um die "greatest possible balance of good over evil". Das kann man so sagen; es ist dann aber darauf hinzuweisen, daß - im Bilde gesprochen - dasselbe Gut in verschiedenen Situationen unterschiedliches Gewicht haben kann. Das übersieht Frankena bei folgender Überlegung[53]: Man hat zwischen Handlung A und B zu wählen. A produziert 99 Einheiten Gutes und keinerlei Übel. B produziert Güter und Übel hat aber eine Balance von 100 Ein-

---

[46] Thomas v. Aquin, S.th. II-II q 58 a 5; zitiert nach Witschen (Anm. 43) 61.

[47] Brandt, (Anm. 32) 413-422, hier 420; zu Bentham vgl. Harrison (Anm. 7) 158-160.246.

[48] Brandt (Anm. 32) 422-429.

[49] Harrison (Anm. 8) 244.

[50] Harrison (Anm. 8) 246.

[51] Frankena (Anm. 37) 42.

[52] Frankena (Anm. 37) 45.

[53] Frankena (Anm. 37) 46.

heiten Güter oder Übel. Ich kann mir eine solche Situation schwer vorstellen. Die mit Handlung B verbundenen Übel haben normalerweise sehr viel mehr Gewicht. Es wäre zu fragen, ob die Übel von Menschen verursacht sind. Die Pflicht, nicht übelzutun, geht der Pflicht zum Wohltun normalerweise voraus, und zwar aus vielen Gründen (u.a. "security"), die sich gut utilitaristisch begründen lassen. Frankena formuliert selbst[54] "that the ideal state of affairs is one in which everyone has the best life he or she is capable of". Das scheint mir gut utilitaristisch.

Eine wesentliche Schwierigkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß der Utilitarismus nicht immer einer eindeutig deontologischen Theorie gegenübergestellt wird, sondern einer common-sense-Moral. Diese läßt sich aber nicht eindeutig auf eine der beiden Alternativen festlegen[55]. Die Horrorbeispiele, die man gegen den Utilitarismus vorbringt, appellieren aber gerade an solchen common sense oder an irgendwelche angeblichen Intuitionen.

4. Die Tötung eines Unschuldigen

Das bekannteste unter den genannten Horrorbeispielen ist das folgende: Ein Sheriff soll einen Neger, der der Vergewaltigung einer weißen Frau beschuldigt wird, zum Tod verurteilen, obwohl er persönlich einwandfreie Beweise für die Unschuld des Angeklagten hat. Läßt er ihn aber frei, so riskiert er viele Todesopfer infolge von unübersehbaren Rassenunruhen. J. Finnis etwa stellt die These auf[56], für den Proportionalisten, wie er ihn nennt, gebe es keinen hinreichenden Grund, den Un-

[54] Frankena (Anm. 37) 53.

[55] Vgl. A.K. Stout (Anm. 31) 5: "But if the intuitionist has to struggle to satisfy, without inconsistency, the plain man's utilitarian assumption that 'circumstances alter cases' and that it is wrong to apply rules too rigidly, the utilitarian has his own problem of doing justice to the element of intuitionism expressed in the plain man's 'but a promise is a promise'.
Vgl. auch S. Kagan, Donagan On The Sins Of Consequentialism: Canadian Journal of Philosophy 17 (1987) 643-657, hier 646: "Intuitions may be the first word in moral theory; but they are certainly not the last - for intuitions may be corrupt or simply mistaken, and even deeply entrenched intuitions are not sacrosanct."

[56] J. Finnis, Fundamentals of Ethics, Oxford 1983, 131: "The proportionalist can find no sufficient reason to rule out hanging the innocent to quell the fury of the mob; or blasting to pieces a child who got stuck in the entrance to a cave and whose body obstructs the exit of potholers fleeing rising flood waters; or killing the cabin boy in order to feed the other ship-wrecked sailors... An intention to harm someone who is involuntary endangering the welfare of others cannot be an act of justice, even when that harming of him would save others, even many others, from harm."

schuldigen nicht zu hängen. Finnis dagegen betont, die Absicht, jemandem Schaden zuzufügen, der unabsichtlich das Wohlergehen anderer gefährdet, sei niemals gerecht. Als abschreckendes Beispiel proportionalistischen Urteilens wird dann oft die Devise des Kajaphas zitiert (Jo 11,50): "Es ist besser, daß ein Mensch für das Volk sterbe, als daß das ganze Volk verderbe."

Wie angedeutet, geht es Finnis nicht bloß um Tötung; man dürfe auch nicht jemandem Schaden (harm) zufügen, der unabsichtlich andere gefährde. Es fragt sich zunächst, ob Finnis diese Aussage selbst in allen Fällen aufrechteerhalten würde. Wie etwa im Beispiel im Fall von Quarantäne? Und wie wäre im Fall des Sheriffs zu urteilen, wenn es eine Alternative zur Tötung gäbe? Was sollte ein Richter tun, falls er einige unschuldige Menschen retten könnte durch die Verurteilung eines Angeklagten zu einem Monat Gefängnis? Hätte nicht eine deontologische Straftheorie eine solche Handlungsweise ebenso kategorisch zu verbieten? Zeigt derjenige, der eine solche Handlungsweise u.U. für erlaubt hält, auch einen "corrupt mind"[57]? Das genannte Beispiel verbindet also die Problematik der Strafbegründung und des Strafprozesses mit der des Tötungsverbots, und daraus ergeben sich einige Konfusionen. Die Alternative wird nämlich so dargestellt: Bestrafung eines Unschuldigen mit dem Tode oder Ermordung mehrerer Unschuldiger durch einen wütenden Mob. Finnis spricht vorsichtiger von 'Hängen' statt von 'Bestrafung', vielleicht um dem Einwand zu entgehen, hier handle es sich nicht um eine Strafe. Dieser Einwand ist richtig, handelt es sich doch um das Fingieren einer Strafe. Aber damit ist die Frage nur verschoben auf die mögliche Erlaubtheit dieser letztgenannten Handlungsweise[58].

Von teleologischer Seite pflegt man gegen die Konsequenz, der Richter habe in diesem Fall über den Unschuldigen das Todesurteil zu verhängen, einzuwenden, damit sei die ganze Institution Strafrecht gefährdet. Bentham würde hier auf die Konsequenzen 'danger' und 'alarm' verweisen. Ersteres ist "pain of apprehension" bei anderen, letzteres erläutert er als "nothing but the chance of pain"[59]. Strafgesetze bringen nur Nutzen, wenn man sich auf sie verlassen kann. Dagegen mag man einwenden, wenn die Unschuld des Angeklagten geheim bleibe, sei solche Gefahr nicht gegeben. Aber auch in diesem Fall bleibt das Problem der Ungleichbehandlung. Der Richter hat gegenüber jedem Angeklagten nach den gleichen Regeln vorzugehen. Aber vielleicht bleibt ein Unbehagen gegenüber solchen Argumenten. Könnte nicht doch ein Fall denkbar sein, in dem ein Richter nach teleologischen

[57] Vgl. G.E.M. Anscombe, Modern Moral Philosophy, in: dies., Ethics Religion, and Politics (Collected Papers III), Oxford 1981, 26-42, hier 40.

[58] Vgl. etwa I. Primorac, Is Retributivism Analytic?: Philosophy 56 (1981) 203-211.

[59] Vgl. Harrison (Anm. 8) 229. 230f.

Gesichtspunkten so handeln müßte? Nebenbei gesagt: der Deontologe W.D. Ross hält das im Prinzip für denkbar[60]. Das genannte Unbehagen bedarf allerdings einer genaueren Artikulation[61]. Dazu ist noch einmal genauer zu fragen, worum es in dem genannten Fall wirklich geht.

Ich behaupte nun: Es geht gar nicht direkt um das Leben des Unschuldigen. Das wird deutlich, wenn man das Beispiel auf folgende Weise verändert: Der Angeklagte selber legt ein (falsches) Geständnis ab, um auf diese Weise das Leben von 9 anderen Menschen zu retten. Der Richter ist trotzdem von der Unschuld des Angeklagten überzeugt, kann diese aber nicht beweisen. Ist der Richter in diesem Fall verpflichtet, das Leben des Unschuldigen zu retten? Das ist mindestens zweifelhaft. Die Prozeßregeln, an die er gebunden ist, würden in diesem Fall eine Verurteilung vielleicht sogar vorschreiben. Es geht also gar nicht direkt um das Leben des Unschuldigen, sondern um die Prozeßregeln, speziell die beweisrechtlichen Bestimmungen, die der Wahrheitsfindung dienen und so die Verurteilung eines Unschuldigen verhindern sollen.

Es stellt sich somit die Frage, auf welche Weise man die Geltung dieser Prozeßregeln begründet. Ein italienischer Autor hat einmal gesagt, beim Prozeß gelte: "la caccia vale più della preda" (die Jagd zählt mehr als die Beute). Das ist in der Tat gut deontologisch: nicht auf das Ergebnis kommt es (für den Richter) an, sondern darauf, daß nach den Regeln verfahren wird[62]. Aber warum ist das so? Liegt der Grund für die Geltung solcher Regeln nicht darin, daß man die Gleichbehandlung aller Angeklagten gewährleistet sehen und Justizirrtümer möglichst vermeiden will? Das wären wiederum teleologische Gesichtspunkte. Wollte man konsequent deontologisch weiterdenken, könnte auch der Teleologe ein abschreckendes Bibelwort beisteuern (Jo 19,7): "Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben." In dem genannten Fall steht der Richter vor einer neuen Situation, weil der Angeklag-

[60] W.D. Ross, The Right and the Good, Oxford 1946 (=[1]1930), 61.

[61] Spontan mag man meinen, die Tatsache, daß der Veruteilte unschuldig ist, sei zureichender und legitimer Grund für die spontane Empörung. Aber wie verhält sich die Sache beim gerechten Krieg? Vgl. T. Nagel, War and Massacre, in: S. Scheffler (Anm. 29), 51-73, hier 68f: "the operative notion of innocence is not moral innocence and is not opposed to moral guilt... in the definition of murder 'innocent' means 'currently harmless', and is opposed not to 'guilty' but to 'doing harm'. It should be noted that such an analysis has the consequence that in war we may often be iustified in killing people who do not deserve to die, and uniustified in killing people who do deserve to die, if anyone does."

[62] Vgl. V. Vitale, Profili di deontologia del giudice, in: R. Cambareri u.a., La professione fra ideale e realtà, Palermo 1988, 181-188; das Zitat von F. Cordero findet sich S. 185.

te gleichsam nicht mitspielt, aus dem Spiel aussteigt, im Bilde gesprochen, weil er sich gar nicht jagen läßt. Auf eine solche Situation hin sind die Regeln nicht konzipiert. Muß der Richter u.U. gegen die Prozeßregeln um jeden Preis das Leben des unschuldigen Angeklagten retten, auch wenn dieser seine Bemühungen durchkreuzt?

Damit ist ein zweiter - und m.E. entscheidender Aspekt angedeutet, der sich aus dem variierten Beispiel ergibt. Die Tötung eines Unschuldigen zur Rettung anderer wird von uns spontan völlig anders gewertet, wenn dieser sein Leben hingibt. Das kann in der Form einer Selbsttötung geschehen (etwa im Fall des Soldaten, der sich auf eine Handgranate wirft, damit diese nicht zehn andere Kameraden tötet). Das kann geschehen dadurch, daß jemand seine Verurteilung zum Tode selbst aktiv betreibt. Solches "Lebensopfer" gilt als heroische Tat. Zu solcher Tat ist aber nach allgemeiner Überzeugung niemand verpflichtet; es handelt sich, mit Seneca gesprochen[63], um ein *beneficium*, nicht um ein *ministerium*.

Wenn aber nun der Angeklagte kein Geständnis ablegt, zwingt ihn der Richter, der ihn dennoch verurteilt, zu einer Tat, die nach unserer spontanen Einschätzung nur Sache einer freien Entscheidung sein kann. Wir sind somit auf die Problematik der "Werke der Übergebühr" gestoßen. Wie man zu dieser Kategorie auch stehen mag, vermutlich wird niemand der These widersprechen, es gebe heroische Taten, zu denen der Mensch nicht unbedingt verpflichtet ist, mindestens in dem Sinne, daß die Mitmenschen ihm keinen Vorwurf machen dürfen, wenn er sie nicht vollzieht. Der Richter aber, der einen Unschuldigen zum Tode verurteilt, erzwingt ein Lebensopfer, und aus diesem Tatbestand erklärt sich unsere Empörung.

Die anstehende Frage ist also nur durch eine genauere Reflexion auf die Problematik der sog. Werke der Übergebühr zu lösen. Somit wäre zu klären, wieweit eine teleologische bzw. deontologische Theorie dieser Problematik gerecht werde. Diese Frage ist hier nicht zu erörtern. Ich zitiere hier nur das Urteil von D. Heyd[64]. Beide Theorien seien, so sagt er, "in their pure but crude forms" anti-supererogationist". Insgesamt aber scheine aber der Utilitarismus mit diesem Phänomen besser zurechtzukommen als eine kantische Ethik; er sei leichter entsprechend zu modifizieren.

Ein entscheidender teleologischer Gesichtspunkt ist hier weiterhin, daß nicht jede heroische Tat einfach von ihren Nutznießern akzeptiert werden darf. Selbstlosigkeit - auch freiwillige - kann die Kehrseite von Unterdrückung sein. I. Primorac hat in

[63] Vgl. Seneca, de beneficiis III 21.

[64] D. Heyd, Supererogation, Cambridge 1982, 73f.

diesem Zusammenhang auf ein Beispiel aus den Prozessen der Stalinzeit verwiesen[65], wo einer der Angeklagten - obwohl unschuldig, wie auch der Ankläger weiß - sich schuldig im Sinn der Anklage bekennt, weil das angeblich eine politische Notwendigkeit war. Primorac versucht mit diesem Beispiel die seines Erachtens notwendige utilitaristische Konsequenz zu widerlegen, der Richter habe ggf. den Unschuldigen zu verurteilen; nach dem Utilitarismus sei dann auch der Unschuldige ggf. moralisch verpflichtet, ein falsches Geständnis abzulegen. Eine Gesellschaft, die zu Heroismus verpflichtet, dürfte aber in der Konsequenz äußerst totalitär und insofern inhuman sein. Ich sehe deshalb keinerlei teleologischen Grund, sich eine solche zum Ziel zu setzen. Sollte wirklich in dem genannten Fall ein Richter einen Unschuldigen zu verurteilen haben, ergäbe sich aufgrund des Universalisierbarkeitskriteriums die Konsequenz, Heroismus bzw. Selbstlosigkeit sei in bestimmten Fällen von oben zu verordnen. Diese Konsequenz reicht m.E. aus, um Hinrichtung eines Unschuldigen auszuschließen.

5. Die 'Inkommensurabilität' der Werte

n Einwand gegen eine teleologische Theorie lautet, die einzelnen Werte, die sie abwägen wolle, seien (häufig) inkommensurabel. Angenommen, diese These sei richtig, wäre damit nur eine teleologische Theorie erledigt? Die Art von 'Kommensurabilität', die ein Teleologe voraussetzt, läßt sich nämlich gut an einer Äußerung Kants erläutern; und Kant gilt schließlich nicht gerade als Utilitarist par excellence. Kant unterscheidet bekanntlich zwischen *Preis* und *Würde*[66]. Was einen Preis hat, kann aufgewogen werden, hat ein Äquivalent. Was dagegen Würde hat, kann um keinen Preis aufgewogen werden, hat kein Äquivalent. Versteht man die 'Kommensurabilität' der Werte in diesem Sinn, würde ihre Leugnung genauso gut eine kantische Theorie treffen. Was kann aber 'Inkommensurabilität' überhaupt heißen?

1. 'Kommensurabel' heißt wörtlich: maßverwandt. So sind in der Geometrie bestimmte Strecken nicht maßverwandt; d.h., es gibt keine Maßeinheit, die beiden

[65] J. Primorac, Utilitarianism and Self-Sacrifice of the Innocent: Analysis 38 (1978) 194-199. Der Unterschied zwischen dem von mir konstruierten Beispiel und dem von P. referierten liegt darin, daß dort Ankläger und Richter nur an der Verurteilung, nicht der Wahrheit und Gerechtigkeit interessiert sind; insofern ist der ganze Prozeß eine Farce.

[66] I. Kant, GMS BA 77: "Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde."

gemeinsam ist. Solche Inkommensurabilität macht aber nicht etwa Vergleiche unmöglich. Von zwei inkommensurablen Strecken läßt sich ohne Schwierigkeiten ermitteln, welche die größere, welche die kleinere ist. Sollte ein man wirklich nicht zwischen größeren und geringeren Werten/Übeln unterscheiden können, wäre eine 'Inkommensurabilität' in einem stärkeren Sinn gegeben.

2. Nicht maßverwandte Strecken können immerhin auf derselben Skala eingetragen und so in quantitativer Weise verglichen werden. Solch quantitativer Vergleich aber, so könnte man die Rede von der Inkommensurabilität interpretieren, sei zwischen Werten nicht möglich, wobei quantitative Vergleichbarkeit oft fälschlich mit Meßbarkeit gleichgesetzt wird. Die Rede vom hedonistischen *Kalkül* legt das leider nahe. Es geht aber nicht um Meßbarkeit im strengen Sinne. Man kann zwar etwa Leid und Freude nicht messen; das bedeutet aber nicht, man könne nicht zwischen größerem und kleinerem Schmerz unterscheiden. Um es mit W.T. Stace zu sagen[67], man braucht kein Thermometer, um festzustellen, daß das Badewasser zu heiß ist, so daß man sich dabei verbrennt. Sigdwick sagt in seinen "Methoden"[68] ausdrücklich, die Überzeugung, Leid und Freude hätten eine bestimmte Quantität oder einen Grad, müsse eine a-priori-Annahme bleiben. Die konkrete Einschätzung ergebe immer nur eine ungefähre Annäherung.

Benthams Verlangen nach Exaktheit und Präzision war hier zweifellos übertrieben. Wenn Bentham dann noch sagt, das gemeinsame Maß sei das Geld[69], macht er den Utilitarismus erneut suspekt. Für B. Williams ist es nicht zufällig, daß der Utilitarismus eine Präsumtion für das monetär Quantifizierbare enthält; er sei das Wertsystem für eine Gesellschaft, in der ökonomische Werte die höchsten seien[70]. Hier liegt ein Fehlschluß vor: Wer das Geld zum einheitlichen Maßstab macht, erklärt es damit noch nicht zum höchsten Wert. Geld dient nur dazu, um das Beispiel des Aristoteles zu benutzen, den Wert eines Paar Schuhe etwa im Vergleich zu dem eines Hauses 'kommensurabel' zu machen und damit Geschäfte zu ermöglichen[71]. Außerdem ist daran zu erinnern, daß Bentham vorzugsweise nicht an individueller Moral, sondern an den Prinzipien einer Gesetzgebung interessiert ist. Weiterhin sei hingewiesen auf die Praxis der Zahlung von Schmerzensgeld. Offenbar kann man aufgrund bestimmter Notwendigkeiten etwas an sich vielleicht nicht Quantifizierba-

[67] W.T. Stace (Anm. 12) 131.

[68] H. Sigdwick, The Methods of Ethics, Indianapolis 1981 (= London [7]1907), 146f.

[69] Vgl. hierzu Harrison (Anm. 8) 154f.

[70] B. Williams (Anm. 22) 103.

[71] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik V 8 (1133a 19ff); IX 1 (1163b 31ff) und W. Wolbert (Anm. 28) 16f.

res dennoch quantifizierbar machen. Eine Gesellschaft, in der eine solche Einrichtung besteht, muß nicht eine sein, in der ökonomische Werte die höchsten sind[72].

Freilich kann solche Abwägung einfach oder schwer sein. Die Wahl zwischen gegenwärtigen und künftigen Gütern bzw. Übeln etwa ist nicht so leicht, weil hier die Gewißheit bzw. Wahrscheinlichkeit der Folgen einzubeziehen ist. Der Spruch "Besser der Spatz in der Hand, als die Taube auf dem Dach" macht das Problem deutlich. Wo man zwischen zwei Gütern zu wählen hat, von denen das eine in jeder Hinsicht besser ist als das andere, ist die Sache noch verhältnismäßig einfach. Entsprechend, wenn ein Übel in jeder Hinsicht geringer ist als ein anderes. Schwieriger wird es schon, wenn auf jeder Seite der Alternative gute und üble Konsequenzen gegeben sind. Der scherzhafte Ausspruch "Besser reich und gesund, als arm und krank" macht deutlich, daß man eine Wahl zwischen Gesundheit und Reichtum, Armut und Krankheit möglichst vermeiden möchte, da man in jedem Fall einen Verlust erleidet. Im Zweifelsfall wird man vermutlich sagen: "Besser arm und gesund, als reich und krank"; aber das dürfte im einzelnen von der Schwere der Krankheit und dem Ausmaß der Armut abhängen, im einzelnen schwer kommensurabel sein. Die Rede von der Inkommensurabilität kann nun auf solche Tatsachen verweisen: Wer ein größeres Gut einem geringeren vorzieht, nimmt u.U. einen schwerwiegenden Verzicht auf sich. Das geringere Gut ist nicht in dem größeren Gut aufgehoben, wie in der Geometrie die kleinere Strecke in der größeren. Wer etwa im Sinne des Paulus (1 Kor 7) die Ehelosigkeit der Ehe vorzieht, erleidet einen Verlust. Gut und Übel kann auf jeder Seite der Alternative verteilt sein[73].

Aber auch in anderen Zusammenhängen versuchen wir an Dinge einen einheitlichen Maßstab anzulegen, obwohl Vorzüge und Nachteile nicht jeweils nur auf einer Seite liegen. Man denke an das Beispiel von Zensuren. Ich habe etwa zwei Klausuren zu bewerten, die eine zeichnet sich durch logische Stringenz aus, die andere durch inhaltliche Vollständigkeit. Könnte ich zwei Zensuren geben, hätte ich die Möglichkeit, die beiden genannten Aspekte getrennt zu bewerten. Wenn ich aber nur eine Note geben darf, muß ich beide Gesichtspunkte irgendwie in eine quantitative Relation bringen. Auf einem Zeugnis kann eine Gesamtnote erscheinen; und wo ein Zeugnis eine solche nicht enthält, kann dennoch die Durchschnittsnote für

[72] Vgl. J. Griffin, Are There Incommensurable Values?: Philosophy and Public Affairs 7 (1977) 39-59, hier 52.

[73] Genau das stellt heraus G. Grisez, Beyond the New Morality, Notre Dame ³1988, 132: "Consequentialism would work if choices were between possibilities which differed from one another *only* in the quantity of good they promised. If, for instance, one had a pure case of bringing about the deaths of more people or fewer people, and nothing else of human importance were involved, one would surely prefer to kill fewer."

Berufsaussichten oder die Zulassung zur Universität eine Bedeutung haben. Auch hier ließe sich einwenden, Leistungen im Sport seien mit Leistungen im Fach Mathematik nicht kommensurabel. In bestimmten Situationen mag ein solcher Vergleich auch völlig unsinnig sein. Wo man aber beides von einem Menschen fordert, muß man diese Forderungen in eine quantitative Beziehung bringen. Daß beide Dinge kommensurabel sind oder abgewogen werden können, heißt nicht, man könne das eine durch das andere ersetzen, man könne ggf. mit dem einem zufrieden sein. Ceteris paribus ist es wünschenswert, daß jemand in beiden Fächern Fähigkeiten hat. Wenn dagegen jemand in jedem Fach eine Eins hat, braucht man nicht mehr abzuwägen; in diesem Fall existiert das Problem der Kommensurabilität nicht. Analog gilt für den sittlichen Bereich, wie Rashdall deutlich herausstellt[74]: Das Problem der Kommensurabilität zwischen einem höheren und geringeren Gut entsteht überhaupt nur, wenn wir nicht beides haben *können*, wenn wir also eine Wahl treffen müssen, wenn wir die Qual der Wahl haben. Das Sprichwort "Wer die Wahl hat, hat die Qual" macht gerade deutlich, daß Kommensurabilität nicht Ersetzbarkeit bedeutet.

Noch schwieriger wird die Abwägung, wenn es nicht nur um mein Glück oder Unglück geht, sondern um das Wohlergehen mehrerer Menschen. Vergleiche sind bezüglich von Leiden, Übeln hier weniger problematisch als wenn es darum geht, andern Gutes zu tun, ihr Glück, ihr Wohlbefinden zu befördern[75]. Die problematischte Frage dürfte aber sein, wieweit man einem oder einigen Menschen ein Übel zufügen darf zum Wohle anderer. Obwohl wir in vielen Fällen dies fraglos für legitim halten (Quarantäne), wird auch hier vielfach eingewandt, hier werde der Mensch zum bloßen Mittel für das Glück der Mitmenschen gemacht. Die Überlegungen zur Frage der Tötung eines Schuldlosen haben aber gezeigt, daß hier bloß eine reichlich persuasive Verwendung der kantischen Formel vorliegt. Gerade die kantische Rede von einem 'Preis' macht deutlich, daß man bestimmte Güter um den Preis eines Verlustes haben kann. Ob man diesen Preis zahlen darf, hängt natürlich auch von der Frage ab, *wer* ihn denn zu zahlen hätte.

3. Mit der Rede von der 'Inkommensurabilität' könnte die Nicht-Äquivalenz von Preis und Würde im Sinne Kants ausgesagt sein. Sittliche Gesinnung und der Mensch, sofern er ihrer fähig ist, sind nicht aufzuwiegen. Aber setzt nicht auch die-

[74] H. Rashdall (Anm. 9) II 38f unterscheidet zweierlei Bedeutung von 'commensurable': "It may mean that a certain amount of one good can be regarded as a sufficient and satisfactory substitute for the other...It may mean only that, when we have to choose between a higher and a lower good - *when we cannot have both* - we can compare them".

[75] Vgl. A. Quinton, Utilitarian Ethics, London ²1989, XI: "Comparison between different people in respect of suffering is much less problematic than in respect of pleasure, happiness, desire-satisfaction or welfare."

ses Urteil ein 'Maß' voraus? Müßte die 'Inkommensurabilität' nicht sagen, daß auch eine solche Aussage unmöglich ist?

4. Damit wäre die stärkste Bedeutung von 'Inkommensurabilität' angesprochen: Unvergleichbarkeit. Zwei 'inkommensurable' Dinge könnten überhaupt nicht in ihrem Wert verglichen werden. Man könnte nicht sagen, das eine sei von höherem bzw. von geringerem Wert als das andere, das eine von bedingtem, das andere von unbedingtem; auch die Behauptung der Gleichwertigkeit zweier Dinge wäre sinnlos. Weder die Behauptung der Möglichkeit noch der Unmöglichkeit einer Vorzugswahl (bei Gleichwertigkeit) wäre möglich. Man mag solche Unvergleichbarkeit auch da behaupten, wo es um eine konträre Alternative geht wie die zwischen sittlicher Güte und sittlicher Schlechtigkeit. Sollten Werte in dieser Weise wirklich unvergleichbar, wäre die Rede von 'Werten' schlicht homonym. Kann man dagegen in univoker Weise von 'Werten' reden, sind diese auch vergleichbar[76].

Die Behauptung der 'Inkommensurabilität' - speziell im Sinn der Unmöglichkeit einer Wertungsskala (2) - weist vielleicht u.a. auf folgende Gesichtspunkte hin:

a) Es gibt eine Art Asymmetrie zwischen Gütern und Übeln. Man wird eine fundamentale Schädigung wie eine Amputation auch nicht für sehr viel Geld in Kauf nehmen wollen. Hier liegt etwa das Problem des Organhandels. Die definitive Beeinträchtigung, die jemand mit dem Verkauf einer seiner Nieren in Kauf nimmt, wiegt die Vorteile nicht auf[77].

b) Man kann Werte und Übel nicht einfach addieren. Ein Festessen mag etwas Erfreuliches sein, aber nicht jeden Tag. Man mag ein kurzes intensives Leben einem langen und langweiligen vorziehen. Andererseits mag man auch nicht für eine lange Zeit nur intensiv und angespannt leben. Rossini soll einmal über Wagner gesagt haben, in seiner Musik gebe es himmlische Minuten, aber entsetzliche Viertelstunden. Jemand, der ähnlich empfindet, wird nicht gerade die Minuten und Viertelstunden im Verhältnis 1:15 abwägen. Aber er wird sich auch nicht unbedingt eine Schallplatte kaufen, die nur die "Highlights" enthält.

c) Man kann nicht einfach substituieren. Daß ein Wert einen anderen aufwiegt, bedeutet nicht, daß der Verzicht auf den aufgewogenen Wert keinen Verlust bedeu-

[76] Vgl. G. Hallett, The 'Incommensurability' of Values: HeyJ 28 (1987) 373-387, hier 376f. Wenn die Stoiker die nicht-sittlichen Werte nicht als 'Güter' bezeichnen, scheinen sie eine solche Unvergleichbarkeit anzudeuten. Vgl. dazu die Fragmente bei J. von Arnim (Hg.), Stoicorum Veterum Fragmenta III, Stuttgart 1964, n. 29-37; kritisch Cicero, Tusculanae disputationes II 12,29f und Augustinus, De civitate Dei IX 4.

[77] Vgl. Griffin (Anm. 69) 44f.

tet.

d) Es gibt einen legitimen Pluralismus. Es gibt nicht einen Superwert, dem alles zu opfern ist. Kommensurabilität fordert nicht einen Monismus, der einen Wert (Freiheit) über alles setzt. Im übrigen kann ein Pluralismus genauso intolerant sein wie ein Monismus, wenn ersterer etwa schrankenlose Freiheit wegen ihrer Inkommensurabilität über alles setzt[78].

In der Behauptung der Inkommensurabilität der Werte könnte auch lediglich eine deontologische Theorie mit andern Worten ausgedrückt sein. Man vergleiche hier den Streit, ob zwischen verschiedenen Sorten von Lust nur ein quantitativer oder auch ein qualitativer Unterschied bestehe. Mills Versuch, einen qualitativen Unterschied zu behaupten, wurde von Sigdwick und Rashdall zurückgewiesen. Die Behauptung eines qualitativen Unterschieds setze voraus, daß ein Wertunterschied in bezug auf die Dinge besteht, an denen man Freude hat. Ähnlich scheint die Behauptung der Inkommensurabilität von Werten bisweilen auf die These hinauszulaufen, es gebe noch andere Gesichtspunkte neben dem Wertcharakter (der Höhe, Dringlichkeit etc. des Wertes), die bei der sittlichen Entscheidung zu berücksichtigen seien, also bestimmte deskriptive Merkmale der Handlung[79].

6. Schluß

Bei dieser wie bei anderen Kontroversen darf es nicht darum gehen, recht zu behalten. Vielmehr sind die Pro- und Contra-Argumente sorgfältig zu prüfen. So sollten denn auch die obigen Überlegungen nicht den Eindruck erwecken, für eine teleologische Theorie gebe es nicht schwierige Probleme, ungelöste Fragen. Die gibt es

[78] Vgl. J. Griffin, Well-Being, Oxford 1986, 90f: "The real threat to prudential values is the threat that their diversity, their incompatibility, and, above all, the great value that each at times constitutes will be ignored. But that threat comes not from believing in commensurability, but from being arrogant and intolerant. It can come as easily from the pluralist who believes in incommensurability - from someone, say, who fervently believes that liberty is 'incommensurably higher' than prosperity, or even than life itself."

[79] So auch J. Griffin (Anm. 36) 360: "Now, when 'value' is used broadly to include both 'good' and 'right', then what people might have in mind, at least in part, when they say that values are incommensurable, is the old deontological claim that there are some obligations that simply fall outside the ken of utility maximization, or of any other considerations of what makes life good. They might mean, for instance, that the structure of moral thought has more features than even sophisticated utilitarianisms supply, that a consideration such as liberty plays a role in moral decision that falls off the end of any utility scale."

etwa im Bereich des Tötungsverbots. Freilich hat auch der Deontologe hier Schwierigkeiten. Vielfach ist es allerdings üblich, solche Schwierigkeiten dem Teleologen wie einen Knochen vorzuwerfen, an dem er dann zu nagen hat. Bei den wirklich schwierigen Fragen ist zu prüfen, wieweit die jeweilige Antwort trägt.

Translation

Ist eine teleologische (utilitaristische) Theorie unzureichend?

von Werner Wolbert

Summary

The crucial question of any theory of normative ethics is whether the teleological criterion of benevolence needs to be supplemented by other criteria of moral rightness.

1. Some objections to a teleological theory are based on an inadequate characterization of it, for instance the following

"moral good or evil of a human act is determined by the consequences of the act rather than by the act itself".

a) The question regards moral rightness, not moral goodness

b) To say that the moral character of an action depends on its consequences is a "convenient, though strictly inaccurate mode of expression". With greater accuracy one could say

"what we have to take account of in a moral judgment, what fixes the moral character of our deeds, is the nature of the *whole action* – the whole action being understood to include what would ordinarily be called the consequences of the action...the opposite theory, which says that consequences are irrelevant to the moral character of an action, cannot express itself without making use of the distinction, and is therefore absolutely dependent upon its validity" (W.T. Stace).

This distinction is necessary for a deontological theory because it excludes the consequences at least of some actions from the consideration of moral rightness.

2. Only non-teleological reasons do count against a teleological theory. A deontological theory has to maintain that:

a) the right-making property of some actions is not an aspect of value or disvalue:

b) the commandment of love of one's neighbour may at least in some cases be restricted by other criteria of moral rightness:

c) deontic notions like 'duty', 'obligation' etc. are logically prior to notions of good(value).

3. If the promotion of good (well-being) is the aim of moral action the question of the distribution of good arises. Can a teleological theory provide us with criteria of distribution?

a) The basic criterion of the Golden Rule (universalizability, impartiality) is common to all normative ethical theories.

b) The controversy has to concentrate on the question how particular criteria of distributive justice can be justified from a teleological or deontological point of view.

4. The end of the promotion of well-being does not justify horrible actions like the judicial execution of an innocent because actions of self-sacrifice (giving one's life for other people) have to be voluntary and must not be constrained.

5. The objection that (certain) values are 'incommensurable' may be understood in the following way:

"Consequentialism would work if choices were between possibilities which differed from one another *only* in the quantity of good they promised." (Grisez)

With Rashdall one should distinguish the two following meanings of 'commmensurable':

a) "It may mean that a certain amount of one good can be regarded as a sufficient and satisfactory substitute for the other".

b) "It may mean only that, when we have to choose between a higher and a lower good – *when we cannot have both* – we can compare them".

The denial of the 'commensurability' in the second sense might be only a reformulation of a deontological theory (value is not the only right-making property).

JUSTIFICATION OF MORAL JUDGEMENTS: A NETWORK MODEL

by THEO VAN WILLIGENBURG and ROBERT HEEGER

1. The Reflective Equilibrium Method of moral justification

During the last few years ethicist more and more have been thinking about moral justification in terms of a 'reflective equilibrium'. You have probably come across the idea of a reflective equilibrium in John Rawls' A Theory of Justice. In this presentation we will not discuss Rawls or the post-Rawlsian literature on this matter, but the idea of a reflective equilibrium will be of importance to our argument.

We will start with some observations on the process of moral justification. To reach a justification of a moral judgement in a moral case requires at least four operations:

1. to search for morally relevant facts of the case;
2. to make explicit the moral intuitions one has with regard to the case;
3. to search for possibly applicable moral principles and to elucidate the case from the perspective of these principles;
4. to balance morally relevant facts, intuitions and principles until an equilibrium is reached.

According to the Reflective Equilibrium Method of moral justification these operations do not proceed sequentially but in a continuous interplay. This is to say that moral reasoning consists in a complex process of mutual adjustment and mutual justification in which all four operations take their role. E.g., one's moral intuitions will point to specific facts in the case as being morally relevant. These facts will lead us to the selection of possibly relevant principles. Moral principles help us in further elucidating the case. New facts may be discovered as being morally relevant. Certain strong intuitions may lead us to rethink the meaning of a principle in this case. Other intuitions may be disregarded when we have reached a more general and principled view-point. Fact-finding, pronouncement of intuitions, the application

of principles, and the search for a maximally consistent set of facts, intuitions and principles, form a non-hierarchical amalgam of intertwined activities. In other words, as John Rawls states in A Theory of Justice, 1971, p.21:

"...justification is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together in one coherent view."

2. Some problems

The Reflective Equilibrium Method of moral justification has at least one significant advantage over a foundationalist and/or deductive method of moral justification: it does not need any "first principles", which have to be justified in a special way. Any foundationalist and/or deductive method of moral justification has to maintain that there are (at least) two distinct forms of justification: the kind of justification of moral beliefs regarding particular cases, moral rules and moral principles on the one hand, and the essentially different kind of justification of certain ultimate considerations (e.g. "first principles") on the other hand. The Reflective Equilibrium Method, however, does not need this independent and special kind of justification, as none of the considerations in the process of justification has a special status or independent functioning.

Still, the Reflective Equilibrium Method leaves us with some serious difficulties:

1. it is hard to be clear about the character and function of two of the elements in a reflective equilibrium: principles and intuitions. What is a moral principle and which role does it play in moral thinking? What is the object of a moral intuition? Indeed, what does it mean to intuit something?

2. how can the Reflective Equilibrium Method work? The search for a reflective equilibrium is complicated, especially by the fact that it proceeds on very different levels of reflection. The question is how the ethical practitioner will ever be able to

reach a sufficient survey, ordering and balancing of all the factors that have to be considered in a moral case. How can a moral actor succesfully pass through this complex thinking-process in which so many considerations intertwine?

3. as the Reflective Equilibrium Method may be regarded as a coherentist way of justification, there is a threat that using this method one simply ends up in making one's prejudices coherent. Can we trust the appraisals that have been reached in a reflective equilibrium?

In answer to these problems we propose in this presentation a Network Model of moral justification that gives a more specific and satisfying account of the justification-process following the Reflective Equilibrium Method. In this Network Model we especially try to characterize the nature and function of moral intuitions. This will help us to understand how the reflective equilibrium process can be succesful. Finally, the Network Model gives us sufficient reason to believe that the outcomes of a reflective equilibrium process of justification are trustworthy and non-subjective. Obviously, a fully argued description of the Network Model of moral justification cannot be set out in this short presentation. The argument will therefore be of a programmatic nature, designed to suggest rather than prove.

3. The character of moral intuitions and moral principles

In our Network Model of moral justification moral intuitions play an important role. This does not mean that we propose an old-style moral intuitionism that regards moral intuitions as self-evident and indubitable insights. On the contrary, we consider moral intuitions as being fallible and never inherently certain. They can be wrong, misplaced and even misleading, but still they play an important role in moral justification.

In order to clarify this role we will discuss two issues:

1. What is the object of a moral intuition?
2. What exactly is involved in intuiting something?

3.1 The object of a moral intuition

As to the object of a moral intuition there are two possibilities. According to H. Sidgwick, the object of a moral intuition is a moral rule or principle the truth of falsehood of which is being intuited. W.D.Ross on the other hand considers a moral case or situation as the object of a moral intuition. When two prima-facie duties conflict in a certain case, we must put ourselves, actually or vicariously, in the concrete situation and try to intuit which prima facie duty has the stronger claim. John Rawls seems to take a position in between: on the one hand one has intuitions about general moral principles, for instance about principles that give an intuitively appealing account of one's sense of justice. On the other hand one has intuitions about particular cases, especially about how to weigh conflicting principles in these cases. In our Network Model we consider intuitions as judgements about particular cases or situations in cases. A moral principle or rule is not the primary object of a moral intuition. This is because of the nature of moral principles or rules. Such rules should be considered as generalization from particular cases. They summarize our moral experience, i.e. our knowledge of thousands of moral cases on which we (and others) had to make up our minds. More specifically principles are systematizations of our moral intuitions about these particular moral cases. Therefore, moral principles or rules are not themselves the object of moral intuitions. Any intuitive attractiveness of a moral principle or rule can be explained in terms of the moral intuitions it systematizes. Thus, there is no need to characterize a moral principle or rule as being independent intuitively appealing apart from its ability to systematize particular intuitions.

3.2 Intuiting something

Moral intuitions therefore refer to particular cases or situations. What, then, is involved in intuiting such a case? Moral intuition involves cognitive, as well as emotional, as well as volitional activity. Cognitive: a moral intuition is a belief -from a normative perspective- about the facts of the case and about the pattern they form. Intuiting a certain case means that facts jell into a pattern,

they are seen in a certain light. Some facts are regarded as morally significant, other as less influential. In this way the various moral dimensions of a case are pointed out. Intuiting is interpreting. It is not discovering some moral properties which are supervenient upon the nonmoral properties of a case. Intuiting is ordering a case in a certain pre-given pattern, viewing it in a certain light, interpreting it as being of certain moral kind. Immediacy is the major characteristic of this process: in our intuition the facts of a case fall immediately into patterns. Emotional: moral intuitions often include strong emotions. We are not indifferent to the moral facts of a case. Our beliefs are accompanied by feelings. We feel sorry, or angry, or indignant etc. These emotions contribute to the impressiveness with which moral intuitions push themselves on us. Volitional: the beliefs and feeling that are involved in moral intuition prompt us to act, move us to choose, to prefer etc. This volitional incentive may be weak, but it is never absent.

Moral intuitions are thus immediate cognitive, emotional and volitional responses to particular situations. Some manifest themselves as pertinacious convictions, others may be more transient. They may be intuitions shared by many people or insights which are just reserved to some sensitive ethical practitioners.

The main difference between moral principles or rules and moral intuitions is their level of reflection. Intuitions are characterized by their immediacy. They are not or hardly reflective beliefs. Principles on the other hand summarize and systematize these moral intuitions. They reflect our own moral experience together with the moral experience of a community, i.e. they reflect the experience people have gained in numerous past cases where a moral decision had to be reached. Therefore principles are, distinct from intuitions, relatively general, relatively context-free, and relatively fundamental.

4. How does the Network Model work?

Although none of the elements in the reflective equilibrium process has a special status, the importance of their role diverges during the moral problem-solving process.

Moral intuitions are mostly active prior to the application of moral principles. Before a moral principle can be applied in a concrete case the case has to be recognized as being of a certain moral nature. This means that before a principle can do its work, one needs to transform the 'raw description' of a particular case into a problem with a well defined structure. A process of transformation is required in order to qualify the problem as a moral case, to distinguish the relevant moral dimensions and to find a direction in which a solution may be looked for. This is exactly why intuitions are needed. Moral intuitions help us to recognize (at least some of) the moral dimensions of a case, and thus to interpret a case as being of a certan kind. We intuit a case as falling under a certain (moral) description. Only after this transformation process has taken its start a moral principle may come in and the reflection process may begin.

The part intuitions take in the moral thinking process diverges from case to case and from person to person. What one person in a certain case comes to see intuitively, another may come to see only after the reflection-process has started. There are cases which will be seen by a vast majority of people in a certain tradition intuitively as being of a certain (moral) sort. The intuitive apprehension of other cases, e.g. atypical cases, may however be much more difficult.

When a case is (partly) identified as being of a certain kind, moral principles may further guide the thinking process. Moral principles function as conceptual schemes (or "expectation sets") that help us to frame and plan the moral problem to be solved. Principles comprise previous case experiences which are used as guidance in gathering information about the characteristic structure of the case under consideration: the case is moulded upon the format of the clear typical cases from which the principles derive their meaning. This is at the same time a starting point for the recognition of anomalies. Some facts in the case may have a moral impact different from what was expected, some details which are neglected by the principle may be very relevant, etc. More principles will be called for and they will be confronted with our (perhaps changing) intuitions on the case. The balancing process draws its progress from the emerging frictions between our intuitive insights and what we would expect on basis of the principles applied.

This complex process on various levels of reflection is only possible because moral intuitions and moral principles are not only objects in the reasoning process but are also the stimulating elements that ask for further investigation and at the same time point out again and again new directions in which solutions may be found. Reaching an equilibrium, then, means that enough coherence has been established between our convictions on the various levels of reflection to resist the impressiveness of anomalies and frictions (e.g. because of principles or intuitions that could not be accounted for in the coherence set).

5. The thrustworthiness of the reasoning process in the Network Model

Any reflective equilibrium method is confronted with a reproach of subjectivity because of its coherentist approach and its use of moral intuitions. According to the reflective equilibrium method, as exemplified in our Network Model, there are no independent moral claims or argumentative handles that guide the moral problem-solving thinking process. Isn't it true, then, that "anything goes" in the Network Model?

For three reasons, it is not. We will try to show that the Network Model is more than a simple coherence theory.

5.1 Firstly, in the Network Model we have introduced some methodological rules which guide the reasoning process. Some of these stipulate constraints on the principles that figure in the balancing process, like universality and simplicity. Others require of the ethical practicioner an "open mind", alertness, responsiveness to facts and moral sensibility. Still others make high demands upon the moral intuitions that exercise influence in the balancing process. These intuitions should present themselves to us as being obvious and almost indubitable, i.e. they should push themselves upon us with a certain amount of impressive power ("Nötigung"). Furthermore, intuitions which command wide assent should be regarded as more trustworthy.

These methodological rules contribute to the argumentative quality of the moral reasoning process, and they thereby inspire our confidence, that the reflective equilibrium reached in this reasoning process gives a good reason to make a moral decision in one way rather than another.

Even though they have a special function they are not immune to control and adjustment. It may be that more stringent rules are required to exclude some sorts of moral intuitions. It may be that the methodological rules should make an exception with regard to a principle or an intuition etc. The methodological rules are, as well all as the other elements in the balancing process, object of weighing, testing and possible modification.

5.2 Secondly, in the Network Model none of the elements in the reasoning process has a special status. Still, some considerations may more than others contribute to the justificatory power of the reflective equilibrium. Principles may have some antecedent moral certitude, some moral intuitions may press themselves upon us stronger than others. This diversity, together with the use of methodological rules, marks the difference between the Network Model and a pure coherence-argument. When some of the elements in the Network Model (e.g. intuitions or principles) come in to conflict with each other the solution reached is not arbitrary, but it is dependend on the relative strenght of the conflicting elements.

5.3 Thirdly, moral intuitions which play an important role in our Network Model are not arbitrary convictions which may be of any content. Our experiences and our nature force upon us our intuitive beliefs. Our moral nature, formed in the tradition we belong to, and our human nature, which we share with people in other traditions, together with our personal experiences impose constraints upon the formation of our intuitive judgements. Therefore, it is not the case that, as far as our moral intuitions are concerned, "anything goes". Given our shared (moral) nature and our experiences as participants in a common tradition there is reason to expect that there will be some agreement on intuitive moral insights. Moreover, the methodological rule that the intuitions which command wider assent are those to be more relied upon will strongly advance intersubjective agreement.

There are then three reasons to believe that surely not "anything goes" in the Network Model reasoning process, and that we can honestly put our trust in the decision reached.

6. Justification and moral decision making

The Network Model provides us with a structuring of moral justification that closely resembles our day-to-day reasoning process when trying to reach a moral decision. According to this network approach there should be no great difference between the reasoning process in the context of decision and the context of justification. The justificatory process leaves us a more plausible result when it resembles the richness of the heuristic process in moral thinking. This is why we believe that reaching a moral decision along the lines of the Network Model thinking process, gives us at the same time a powerful justification of the decision made. Moreover, because of the resemblance of the justification process to our day-to-day moral reasoning, the judgement reached will be more readily accepted and acted upon.

DAS PROBLEM ETHISCHER WERTE IN DER DEUTUNG EVANGELISCHER THEOLOGIE

von HARTMUT KRESS

Im folgenden gehe ich weniger auf einzelne ethische Normen ein. Vielmehr soll in grundsätzlicher Hinsicht das Verständnis von Normen in der Sicht der evangelischen Theologie angesprochen werden. Hierzu ist allerdings eine begriffliche Vorbemerkung notwendig. Die evangelische Theologie hat das Thema von Normen und Normbegründung vielfach unter dem allgemeineren Begriff der ethischen "Werte" diskutiert, der den Normbegriff umgreift. Daher nehme ich auf diesen weiter ausgreifenden, allgemeinen Begriff ethischer "Werte" Bezug. Zugleich ist vorab zu betonen: Anders als die katholische hat die evangelische Theologie die Frage nach Werten und Normen weitgehend negativ erörtert und eine Ethik der Werte oft sogar explizit abgelehnt. Der Ansatz evangelischer Ethik stand lange in einem schroffen Gegensatz zu Werten und Normen. Die Ambivalenz in der evangelischen Sicht normativer Wertethik soll im folgenden näher beleuchtet werden (I). In einem zweiten Schritt soll dann herausgestellt werden, daß der Wertbegriff heute eine Neubelebung als Thema protestantischer Ethik verdient (II).

I.

Zunächst zum ersten Aspekt. Welche Einwände sind gegen eine Ethik der Normen und Werte von der evangelischen Theologie erhoben worden?
Hierzu kann exemplarisch auf Erwägungen E. Jüngels zum Wertbegriff verwiesen werden. Er hat prägnant die evangelischen Vorbehalte zusammengefaßt in einer Schrift mit dem Titel: "Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die 'Tyrannei der Werte'", 1979.[1] Die Titelformulierung deutet bereits die Intention an, die sich gegen eine evangelische Rezeption des Wertbegriffs richtet. Jüngel nennt mehrere Einwände. Zunächst erhebt er, anknüpfend an den Staatsrechtler Carl Schmitt, gegen Werte in der Ethik den Einspruch des "Tyrannischen": Es bestehe die Gefahr, daß in einer Ethik der Werte ein einzelner Wert als allein maßgebend erklärt werde und daß dieser dann über andere Werte dominiere. Ungeachtet der Möglichkeit einer Wert- und Normabwägung wird von Jüngel mithin behauptet, eine wertethische Argumentation stehe grundsätzlich in der Gefahr, einzelne Werte zu verabsolutieren und "aggressiv" zu überhöhen.[2] Sodann werden Werte von Jüngel als ein

eigentlich ökonomisches Thema bezeichnet, das theologisch oder ethisch gar nicht relevant sein könne. Der Wertbegriff verführe zu einem untheologischen, rein ökonomisch-quantifizierenden Denken.[3] Daneben wird - ganz anders gelagert - von evangelischen Theologen unter Hinweis auf M. Scheler und N. Hartmann der Wertbegriff häufig allerdings auch als ein Relikt platonischen Denkens kritisiert. Jüngel selbst erkennt in ethischen Werten schließlich sogar ein kontroverstheologisches Problem; bei der Reflexion von Werten handele es sich um ein "erzkatholisch anmutende(s) Unternehmen".[4] Das Anliegen einer Wertethik schließe überdies den evangelischen Grundgedanken der Rechtfertigung aus.[5]

Damit sind die entscheidenden Einwände bereits aufgezählt, die in der evangelischen Theologie gegen den Wertbegriff erhoben wurden. Sie spielten u.a. auch in den 70er Jahren in der sog. Grundwertedebatte eine Rolle. Nun mag es allerdings verwundern, so außerordentlich heterogene Vorbehalte zu vernehmen: Der Wertbegriff sei tyrannisch, ökonomisch-quantifizierend, zugleich aber platonisch und überdies katholisch. Einzelne Argumente sind schnell zu entkräften. Aus der Nähe katholischer Theologie zum Wertbegriff als solcher läßt sich fraglos kein evangelischer Einwand konstruieren. Oder: Gegen den Einwand der Tyrannei der Werte ist das Anliegen der Wertabwägung und des ethischen Kompromisses zu betonen. Auch das soziologische Phänomen des Wertwandels, der Wertedynamik widerlegt den Verdacht der unhintergehbaren Absolutheit und Tyrannis einzelner Werte. Doch worin besteht für Jüngel selbst die Alternative zu einer Ethik der Werte? Als evangelische Antithese gegen eine Ethik der Werte rückt er offenbarungstheologisch den Wahrheitsbegriff ins Licht, aus dem das christliche Handeln resultieren soll. Weil das Handeln des Christen von selbst aus der christlichen Wahrheitserfahrung herausfließe, sei eine bewußte Rezeption und Reflexion ethischer Werte von vornherein überflüssig. Denn christliches Handeln sei "in einem dem schöpferischen Wirken Gottes durchaus analogen Sinn kreativ".[6] Allerdings ist gegen diese Sicht Jüngels wiederum einzuwenden: Mit einer solchen Ablehnung normativer Reflexion wird überhaupt auf jede ethische Theorie verzichtet, in der allgemein, intersubjektiv nachvollziehbar und plausibel ethische Kriterien dargelegt würden. Die evangelische Theologie müßte sich letztlich aus dem allgemeinen ethischen Diskurs verabschieden.

Dennoch möchte ich über die Vorbehalte evangelischer Theologen nicht vorschnell hinweggehen, sondern betonen, daß die Abgrenzung der Theologie von

II.

1. Zunächst sei gefragt: Warum ist eine theologische Reflexion von Werten überhaupt vonnöten? Hierzu ist von Interesse, daß auch das bewußt nicht-theologisch argumentierende Werk Hans Jonas' zumindest indirekt auf die Bedeutung einer theologischen Wertreflexion aufmerksam macht. Jonas selbst lehnt eine religiöse Wertbegründung zwar nachdrücklich ab. Denn in der Gegenwart sei die Religion gesellschaftlich bedeutungslos geworden. Auf eine in der Gesellschaft nicht mehr anerkannte Religion oder Transzendenz lassen sich - so Jonas - aber keine plausiblen ethischen Werte mehr gründen.[13] Zu bedenken ist jedoch, ob diese These des Nicht-Vorhandenseins von Religion für die heutige Gesellschaft so pauschal zutrifft. Von Soziologen ist für die westlichen Gesellschaften eine neue Tendenz zu sog. postmateriellen[14], mithin auch zu religiösen Werten behauptet worden. Gegen die These völliger soziologischer Bedeutungslosigkeit der Religion spricht sodann das Phänomen der sog. Zivilreligion, also von weitreichenden Restbeständen tradierter religiöser Werte in breiten Gruppen der Bevölkerung.[15] Schließlich: Nach wie vor werden die Kirchen als moralisch kompetente Institutionen angesehen. So gesehen sind religiös begründete ethische Normen gesellschaftlich durchaus noch von Belang. Anders gesagt: Kulturgeschichtlich war die Epoche vor der Neuzeit von einem geschlossenen, kirchlich legitimierten Werte-Horizont geprägt. Dies erweist sich besonders am corpus Christianum, der kirchlich umgriffenen Kultur des Mittelalters. Mit der Reformation und vor allem mit der Aufklärung ging dieser religiös geschlossene Werthorizont verloren. In der Gegenwart scheint sich indes ein neuer Wandel anzubahnen, der zwar keine Rückkehr zum religiös geschlossenen Werthorizont der mittelalterlichen, vorneuzeitlichen Epoche bedeuten kann. Aber es scheint sich in der säkularisierten Gesellschaft eine Wertekrise und ein Wertdefizit zu zeigen, das eine neue Orientierung an religiös bzw. theologisch begründeten Wertvorstellungen durchaus offenhält. Der Philosoph H. Lübbe spricht von der säkularen als der nachaufgeklärten[16] Gesellschaft, die an ethischen Werten der Religion neu Anhaltspunkte suchen muß. D.h. von außen her, aus der Gesellschaft heraus kommt inzwischen auf die Theologie die Aufgabe der Entfaltung ethischer Werte zu: Eine normative theologische Ethik ist gerade auch aus sozial- und kulturphilosophischer Sicht heraus gefordert.

Sogar der außerhalb der Theologie vertretene explizite Gegensatz gegen christliche Werte unterstreicht indirekt die weitreichende Bedeutsamkeit theologischer Wertbegriffe. Die in den letzten Monaten so stark beachtete utilitaristische Ethik P. Singers, die in der Bundesrepublik Deutschland eine neue Euthanasiedebatte ausgelöst hat, bezieht ihr Pathos wesentlich aus ihrer schroffen - und unsachlichen - Antithese gegen den christlichen Wert der Heiligkeit des menschlichen Lebens.[17] Singers unhaltbare Thesen verdeutlichen freilich, daß es an der Theologie selbst liegt, christlich verankerte Wertbegriffe einsichtig in ihrem Gehalt zu entfalten und sie in der gesellschaftlichen Diskussion verstärkt zur Geltung zu bringen.

2. Als Thema der Theologie ist näherhin die Begründung von Werten und Normen anzusehen. Dieser Aspekt ist zu betonen, weil er dem spezifisch theologischen Zugang zur Wertthematik Profil verleiht. Die Theologie ist von einem rein pragmatischen Wertverständnis abzugrenzen, das nur von denjenigen Werten ausgeht, die im gesellschaftlichen Bewußtsein jeweils im Vordergrund stehen. Eine pragmatische Werttheorie wird z. B. vom Kritischen Rationalismus des Philosophen Hans Albert vertreten. Da eine einheitliche, religiöse Wertorientierung der Kultur heute zusammengebrochen ist, erscheint für Albert nur noch die Leitidee einer Sozialtechnologie möglich, die mit hypothetischen Wertsetzungen operiert. So soll sich etwa die staatliche Gesetzgebung an den sich ständig wandelnden Werten der Gesellschaft ausrichten.[18] Politik und Gesetzgebung werden in der Weise als wertorientiert definiert, daß sie sich in steter Abhängigkeit vom permanenten Wertewandel der Gesellschaft selbst befinden. Diese Position vertritt mithin ein pragmatisches Wertverständnis, das sich allein auf faktisch vorhandene, ja zeitbedingte Werte in der Gesellschaft bezieht, jeden Wertwandel sofort nachvollziehen muß und auf jede übergreifende Wertbegründung verzichtet. Der Preis für diese Sicht besteht aber darin, daß - gerade in einer pluralistischen und schnellebigen Gesellschaft - Werte schwer faßbar, ja letztlich völlig beliebig werden. Oberdies: Besonders im Blick auf neue Hochtechnologien, etwa die Gentechnik, werden heute ethische Normierungen gesucht. Doch kann der normative Gehalt ethischer Werte wirklich überzeugen, wenn diese nur pragmatisch, nicht aber gedanklich tiefergreifend begründet sind? Diese Anfrage lenkt den Blick darauf, daß gerade die Theologie zu vertiefenden Wertbegründungen

herausgefordert ist. Näherhin gilt: Ethische Werte und Normen lassen sich an der theologie- und geistesgeschichtlichen Tradition des Christentums ablesen. Als Beispiel sei angeführt, daß der Begriff der Individualität als Leitwert christlicher Theologie, insbesondere des Protestantismus, anzusehen ist. Dem Individualitätsgedanken kommt für die gegenwärtige ethische Diskussion ja ein herausragendes Gewicht zu. Hans Jonas hat dies anhand der Kritik der genetischen Duplizierung von Menschen, des Klonierens, gezeigt.[19] Schon Max Horkheimer beklagte die faktische "Verneinung des Individuums in einer perfekt verwalteten Welt"[20], weil Obertechnisierung und Bürokratisierung die Achtung des Eigenwerts des Einzelmenschen in der Gesellschaft bedrohen. Einer solchen antiindividuellen Tendenz ist nun besonders von der Theologie normativ-kritisch der Wert der Individualität entgegenzuhalten. Tiefergreifend läßt sich der Eigenwert des einzelnen Menschen durch die Gottebenbildlichkeit sowie durch die - spezifisch protestantische - Leitvorstellung der Rechtfertigung des Einzelnen vor Gott begründen. Zwar ist offenkundig, daß die ethischen Konkretionen eines solchen Wertbegriffs näher diskutiert werden müssen. Grundsätzlich wäre als theologische Position jedoch festzuhalten, daß ein reiner Wertpragmatismus oder der bloße Rekurs auf faktisch geltende Normen nicht ausreicht. Vielmehr ist nach Wertbegründungen und -vertiefungen zu fragen, um rein vordergründige Werteinschätzungen und einen "Positivismus der Tageswertungen" (E.W. Böckenförde[21]) zu vermeiden.

3. Wenn daher die Wertbegründung als theologisches Thema anzusehen ist, dann ist gesondert zu bedenken, welche Aufgabe und Funktion solchen Wertbegründungen zukommen soll. Hier zeichnet sich für die Theologie eine einschneidende Alternative ab, nämlich zwischen einem legitimatorischen und einem kritisch-normativen Wertverständnis. Z.Zt. werden ja häufig die tiefe Wertekrise und das Legitimationsdefizit der profanen, säkularisierten Gesellschaft herausgestellt: Gesellschaft und Staat besitzen demzufolge keine sinnstiftende Wertgrundlage mehr; denn Relativismus sowie Ideologien haben die einheitliche, nämlich die religiöse Wertbasis der Gesellschaft aufgelöst. Die Folgerung auch von Theologen lautet nun, daß ohne eine erneute Fundierung in der Religion Staat und Gesellschaft vollends ihren inneren Zusammenhalt verlören. So betont z.B. W. Pannenberg, daß "das chronische Legitimitätsdefizit des säkularen Staates ... zu der Frage (berechtigt), ob die moderne säkulare

Gesellschaft ohne religiös begründete Legitimität auf die Dauer bestehen kann".[22] Eine solche Sicht droht religiöse Werte freilich in eine problematische Rolle zu rücken: Den religiösen Werten, die als neue Sinngrundlage der Gesellschaft verstanden werden, müßte einseitig eine konservativ-bewahrende, die vorhandenen gesellschaftlichen Strukturen prinzipiell stützende Funktion zukommen. Religiöse Werte werden hier zur gesellschaftlichen Legitimationsinstanz. Jedoch scheint die Integrationskraft der Religion nun doch überschätzt zu sein, wenn Pannenberg gar das Anliegen einer neuen "theonomen Kultur"[23] heraushebt, in die Staat, Gesellschaft und Wirtschaft insgesamt eingebunden sein sollen. Wertrelativismus und Pluralismus sollen hierdurch überwunden werden. Die Religion müsse wieder neu "als Grundlage staatlicher Ordnung fungieren".[24] Zu fragen bleibt: Ist mit einem statisch-legitimatorischen Wertverständnis, mit einer Orientierung nur an Legitimationsfunktionen die Aufgabe einer theologischen Ethik zureichend beschrieben? Als Alternative ist - anknüpfend an Hans Jonas - darauf hinzuweisen, daß ethische Werte heute besonders durch die eigendynamische Entwicklung in der Hochtechnologie gefordert sind. Wenn sich eine evangelische Deutung von Normen und Werten der Herausforderung durch die Hochtechnologie stellt, darf das evangelische Wertverständnis nicht mehr legitimatorisch, sondern muß es in normativer, eingrenzender und in kritischer Zielrichtung definiert werden. In diesem normativ-kritischen Sinne wären dann, u.a. auf die Gentechnologie bezogen, einzelne Wertbegründungen und Wertbegriffe von der Theologie materialethisch zu entfalten.

Anmerkungen

1) E. Jüngel, Wertlose Wahrheit, in: S. Schelz (Hg.), Die Tyrannei der Werte, 1979, 45-75.

2) vgl. ebd. z.B. 59f., 57.

3) vgl. ebd. 50, 57. - Vergleichbar kritisiert F. Wagner (Geld oder Gott?, 1984) insgesamt die neuere evangelische Theologie seit Schleiermacher, insofern sie in Kategorien des (Geld-)Wertdenkens befangen sei: Die theologischen Ansätze des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zu Barth seien "daraufhin zu überprüfen, inwieweit sie der ökonomischen Verfaßtheit und dem zum Geld geronnenen Geist der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet sind" (105). In K. Barths Christologie würden theologische Inhalte dergestalt "verwertet", daß dieses Denken statt dem Konkurrenz- vielmehr dem Monopolkapitalismus entspreche (vgl. ebd. 131).

4) Jüngel, a.a.O. 51.

5) vgl. ebd. 68.

6) ebd. 72.

7) Max Scheler kennzeichnet Nietzsches Position in diesem Sinn als "postulatorischen Atheismus des Ernstes und der Verantwortung" (M. Scheler, Mensch und Geschichte, 1929, 55).

8) vgl. J.P. Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus?, in: Drei Essays, 1983.

9) vgl. N. Hartmann, Ethik, ²1935, 735ff.

10) vgl. K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik II, 2, 1942, 573.

11) vgl. H. Jonas, Organismus und Freiheit, dt. 1973, 115f.

12) vgl. besonders W. Herrmanns Buch "Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit", 1879.

13) vgl. H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, 1979, 58, 94.

14) vgl. die Diskussion im Anschluß an R. Inglehart, The Silent Revolution, 1977.

15) vgl. die Diskussion im Anschluß an die Aufsätze von R.N. Bellah, z.B. in H. Kleger/A. Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 1986.

16) vgl. H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, 1986.

17) vgl. P. Singer, Praktische Ethik, dt. 1984, 107f., 172, 174 u.ö.

18) vgl. H. Albert, Traktat über rationale Praxis, 1978, 155, vgl. 80.

19) vgl. H. Jonas, Technik, Medizin und Ethik, 1985, 187-194.

20) M. Horkheimer, Sozialphilosophische Studien, hg. v. W. Brede, ²1981, 136.

21) E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: H.-H. Schrey (Hg.), Säkularisierung, 1981, (67-89) 87.

22) W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, 1983, 462.

23) vgl. ebd. 471.

24) ders., Civil religion? in: P. Koslowski (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft, 1985, (63-75) 70.

THE PROBLEM OF ETHICAL VALUES IN THE VIEW OF PROTESTANT THEOLOGY

by HARTMUT KRESS

Summary

The problem of norms was discussed in protestant theology by using the wider idea of ethical values. Protestant theology however developed an ambivalent position on ethical values (I). Today in theology more emphasis must be given to the idea of values (II).

I.

Protestant objections to the idea of values are: the idea is tyrannical; economic; platonic; catholic. - Indeed in the 19th and in the early 20th centuries the idea of values was an argument of atheism.

Only a few protestant theologians took up the idea of values. But this happened in a form of a problematic dualism, which puts the accent on spiritual values, opposing them to the values of nature and life.

II.

1. In regard to the contemporary crisis of values and on account of the question about religious directions in society the problem of values should win importance in theology itself.
2. Instead of a value pragmatism theology should stress the intellectual and theological horizon of values - for example concerning the value of individuality.
3. Unlike a legitimist view of values a critical-normative understanding has to be pointed out.

ZUR FRAGE EINER NORMENIDENTITAT VON IUSTITIA UND CARITAS

von HORST J.E. BEINTKER

I. Über die Normenidentitätsfrage an sich

Schon die Frage der Normenidentität selbst verdient verschiedene Überlegungen. Einmal ist zu untersuchen, ob verschiedene Normen, die früher galten, vielleicht für den Moralkodex noch beansprucht werden, heute mit den erwarteten normalen Verhaltungsweisen identisch sind. Also Normenwandel in der Gesellschaft, im Moralischen, auch im Kultischen. Es gibt nicht nur sittliche Normen, man spricht von ästhetischen, rechtlichen, politischen, technischen und logischen Normen, wohl auch von wirtschaftlichen. Aber was sicher ist, ist ihr Wandel. Bonhoeffer z.B. hatte einem extremen Verlangen nach Identität von Normforderung und Normerfüllung die Frage entgegengestellt: "Was heißt die Wahrheit sagen?". Das Dictum "summum ius summa iniuria" (Cicero, De officiis I, 33) trifft als sprichwörtliche antike Weisheit auch die heutige alltägliche Erfahrung. Ein Normenformalismus verlangt neben sich immer die der Wandlung gerechtwerdende Aequitas.

Ebenso gilt für Gerechtigkeit und genauso für Liebe die zweifelnde Frage was ist Gerechtigkeit, worin besteht Liebe? Wenn es dafür keine glaubenwekkenden Verwirklichungen gibt, bleiben Wahrheits- und Gerechtigkeitsgewißheit sowie Liebesüberzeugung aus. Sicher ist für den Glauben bei Gott die Wahrheit zu finden; aber wie lautet sie inhaltlich? Die Wahrheit ist aus Gott, "ist Schirm und Schild"; "waltet über uns in Ewigkeit" (Ps. 91,4; 117,2), sagt inhaltlich nicht viel. An uns, die wir in Jesus mit Thomas auch als Zweifelnde "den Weg, die Wahrheit und das Leben" im Glauben empfangen (Joh. 6,68f), liegt es dann, bei ihm als bei der Wahrheit und dem Leben aus Gerechtigkeit und Liebe zu bleiben (Gal. 5,7; Röm. 1,18; cf 2Thess. 2,12). Aber wirft nicht auch das ein Licht auf unsere menschliche Unsicherheit in den Normfragen, wenn schon Wahrheit in einer Sache des Glaubens auf höchste Autorität gegründet sein will?

Sodann ist zu überprüfen, ob die Normen selber eindeutig sind. Es ist nicht nur ein semiotisches Problem, die ethische Begrifflichkeit verschiedener Nationen sprachlich zu vergleichen. Wenn im Ungarischen Gerechtigkeit mit

Wahrheit, Wahrhaftigkeit bezeichnet ist, so kann im Deutschen "wahren" - und zwar eine sittliche wie rechtmäßige Sache bewähren und durchsetzen oder "richtig machen" - eine sprachliche Mehrschichtigkeit aufzeigen. Wie fraglich die Normen für Gerechtigkeit, Wahrheit im Blick auf Inhalte und Ziele und wie abhängig sie von jeweiligen Festlegungen sind, erübrigt sich im Moment zu diskutieren. Doch immer wieder werden Normforderungen als Auflagen vorgenommen.

Normen müssen überprüfbar sein. "Normgerechtigkeit" als "ein Prinzip für die Entwicklung unserer Urteilsbildung", wonach das "normgerechte Urteil" als vollkommen, jedoch "das der Norm der Urteilsbildung noch nicht entsprechende" Handeln, logisch Denken, technisch Bewältigen, künstlerisch Bilden, politisch Entscheiden usw. dann als "unvollkommen" gelten, ist ein gewiß nötiger, aber nur ganz sorgsam zu gewinnender Vorgang. Das Sollen der Norm wohnt gewiß allen Urteilsarten inne, wie der von R. Hönigswald ausgehende R. Hermann hierzu betonte[1], aber allen Urteilsarten ist "das Moment des Prozesses und der Zeitigung" gemeinsam.

Es geht immer um mein Urteilen, was Zeit beansprucht und entwickelt sein will. So spontan wir aus gegebenem Anlaß jeweils auch unsere Urteile abgeben, sie treffen nicht immer zu. Wir sind ja seltener dazu genötigt, doch wenn man bisweilen schon unter einem unumgänglichen "Sofort" steht, so kommt es dann zu einem nachträglichen Prüfen unseres Tuns und Urteilens. Und das zeigt die Wandelbarkeit, Differenzierbarkeit und relative Zeitgemäßheit der Normen. Sie geben eine Richtung an, in der sich das Verhalten und Tun entwickeln soll.

Die richtige Richtung, in die von Normen gewiesen wird, und ebenso die Maßstäbe für Lebensförderung und menschliche Gemeinschaft wird die Ethik festhalten, nur daß durch Prinzipien und Wertnormen der Tatbestand nicht verdunkelt werden darf: es geht im Leben nach sittlichen Grundlagen um Menschen. Sie sind es, die uns verpflichten, und nicht die Normen. Diesen kommt keine metaphysische Überwertigkeit zu. Bei dem dritten Aspekt an der Normidentitätsfrage, daß nämlich die Eindeutigkeit der Norm offen ist, liegt dennoch fest, daß die Normen nicht einfach austauschbar sind. Damit sind Philosophie und Theologie befaßt, wie auch bei den klassischen Feldern das Gute für das Sittliche unter dem Gegensatz "gut-böse" verhandelt wird, man das Schöne für das Ästhetische unter dem Gegensatz "schön-häßlich" zu beurteilen versucht

und das Wahre für das logische Feld unter den Gegensatzpaaren "falsch-richtig", "wahr-unwahr" steht. Wie die Urteile und Normmaßstäbe sich da wandeln, lassen wir beiseite. Uns interessiert die Verwobenheit, ja Überdeckung, womöglich die Nähe von Normen, die eigentlich gerade nicht zusammenpassen, wie eben Gerechtigkeit und Liebe. Als höchste Idee des Rechts, verlangt da nicht die Gerechtigkeit, was die Liebe ablehnt: Strafe und Zwang? Sie will Güte und fordert Barmherzigkeit und Gnade; sie versteht auch den Aussteiger und verzeiht, wo Gesetz und Recht verurteilen und strafen.

II. Die Verbindung der Normeninhalte am Beispiel Gerechtigkeit und Liebe

"Alles, was auf der Welt geschieht, sei es in der Familie oder in der Öffentlichkeit, im politischen oder wirtschaftlichen Leben, zwischen den Völkern, soll den Abglanz von Christi Gerechtigkeit und Liebe tragen", schrieb einmal Hromádka. Auffällig ist die so selbstverständliche Verbindung von caritas und iustitia. Wenn früher das "um Christi willen" bei einer Zuwendung gesprochen oder mit einer Bitte verbunden wurde, waren an Christi Liebe ebenso wie an seine Gerechtigkeit gedacht, mit der er für die verlorene Menschheit sein Leben gab. Daran ist freilich zu unterscheiden, was die Gerechtigkeit durch vollkommene Erfüllung von Gottes Willen und Gebot und die im Glauben den Seinen geltende stellvertretende Gerechtigkeit und was die an ihm wahrnehmbaren Taten der Liebe und die den Seinen zugewendete Liebe betrifft. Luther hat die iustitia dei passiva, Gottes Gerechtigkeit, die mit Christus im Evangelium offenbart wird und vor Gott gilt, "eine Kraft Gottes, die alle selig macht, die daran glauben" (Röm. 1,16f), als zutiefst mit der Liebe Gottes in Christus vereint verstanden.

Die Frage nach der Vereinbarkeit, ja Nähe von Gerechtigkeit und Liebe, die damit ins Bild kommt, ist alt und die Sache oft umstritten. Sind iustitia und caritas verschieden und unvereinbar? Oder verlieren sie ihre Normenidentität? Jedenfalls bei einer christlichen Interpretation beider? Beschreiben die weltliche und die geistliche Verwendung dieser Begriffe einander fremde Sachverhalte? Muß dann nicht mit neuen Worten gearbeitet werden, was iustitia aliena und vielleicht agape statt eros für Liebe versuchen? Oder ist das überhaupt noch Gerechtigkeit zu nennen, wenn dem Rechtsbrecher und Sünder die Schuld vergeben und das gebietende Gesetz Gottes so abgeschafft wird, und nur Gnade und Barmherzigkeit walten? Auch die Wendung Bonhoeffers gegen eine "billige Gnade" kann Kritik am Erweichen von Gottes Recht und Gerech-

tigkeit sein. Und was sattsam bekannt ist von einem Glauben, "der durch die Liebe tätig ist" (Gal. 5,6): soll er also nach der Formel eines durch die Liebe gestalteten Glaubens per caritatem Gerechtigkeit erwerben? Nach einer katholischen Auffassung ist das Martyrium "ein actus virtutis, der durch caritas meritorischen Wert erhält".[2]

Die lutherisch reformatorische Theologie hat mit der strengen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium ein Vermischen von caritas und iustitia vermieden, jedenfalls sofern sie die lex naturae beiseite läßt und es um den weltlichen Gebrauch des Gesetzes geht. Bei einigen reformierten Theologen, von Calvin angeregt, der selber allerdings den tertius usus legis lehrte, und besonders von K. Barth beeinflußt, ist nicht nur in der umgekehrten Reihenfolge Evangelium-Gesetz, sondern auch in der Erklärung des Gesetzes vom Evangelium her die "Einigung von Gesetz und Evangelium" programmiert. Doch das findet sich auch vor Barth. A. Schlatter z.B. sah in der "Einigung des Gesetzes mit dem Evangelium", die in der Reformation "kraftvoll" hervorgetreten sei, eine Wiederkehr der Anfänge.[3] Nach ihm kannte die Kirche in ihrer ersten Zeit keine Trennung des Rechts von der Liebe und keinen Gegensatz zwischen Recht und Gnade, zwischen Gesetz und Gnade. Ein "wesentliches" Merkmal des göttlichen Werkes der Versöhnung und Erlösung sei "die Einheit der Gnade mit dem Recht". "Im Bilde Jesu steht die Einigung der Liebe mit dem Gehorsam vollendet vor uns"; allerdings: "Einigung ist nicht Gleichmachung".[4]

Schlatter freilich geht es darum, daß uns "das Gesetz Gottes ergreift" und "durch das Evangelium bewegt", und so befreit "von den europäischen Kompromissen, die uns in unserer Ethik, unserer Sitte und unserem Recht überall hemmen". Denn das "königliche Gebot im Gesetz, mit dem es erfüllt wird, ist das der Liebe".[5] Das geht biblisch auf das Doppelgebot der Liebe zurück (Matth. 22,37f faßt Deut. 6,5 und Lev. 19,18 zusammen). Schlatter sah die negativen Wirkungen von den außerchristlichen Einflüssen her auf eine christliche Ethik und auf das Recht. Römisches Herrschaftsdenken und griechische Philosophie seien die Ursachen. Die Christenheit sei der Regel in der neutestamentlichen Gemeinde, die Gerechtigkeit und Liebe zu einen, bereits mit ihren frühen Rechtsbildungen nicht treu geblieben. Ausübung von Gewalt, Ketzerverfolgungen und gesetzliche Zuchtmaßnahmen führten zu Entstellungen. Gott bezeuge uns dagegen "seine Gerechtigkeit und seine Liebe als einigen Willen" (116).

Normen, also richtungweisende Maßstäbe oder Grundsätze für die Ermöglichung sozialen Verbundes sowie Förderung der einzelnen Personen hängen offenbar zusammen. Schlatter verlangte die Geltung der Normen Gerechtigkeit und Liebe, aber auch die Sicherung der Grundsätze Wahrheit und Freiheit in der Kirche. Und dabei bemerken wir, daß sie bei ihm mit den Normen Gerechtigkeit und Liebe unmittelbar verbunden sind und also übergreifende Inhalte zeitigen. Alle vier sind wesentliche Kriterien für die Richtigkeit unseres Rechtes, d. h. ihre Gehalte als sich teilweise deckende Kreise haben eine relativ große gemeinsame Schnittmenge.

Das Recht, ob weltlich oder kirchlich, soll die soziale Gemeinschaft und den einzelnen schützen. Es ist dabei nicht nur an die Sittlichkeit zu denken, die von jeder Gesetzgebung und staatlichen Ordnung zu fordern und die durch sie zu fördern sind. Unter den Aspekten von Lebensförderung oder -hemmung, die eben von Wahrheit und Freiheit abhängen und in Verbindung mit Gerechtigkeit und Liebe für Denken und Urteilen stehen, kommt die Verantwortung der Einzelpersonen zum Zuge. Denn die Gesellschaft denkt so wenig, wie die Norm selbständiges Wesen hat. Jede Erstarrung von Recht und Sitte führt zur Vergesetzlichung. Schlatters Ansicht geht dahin, daß ein veraltetes oder drückendes oder selbstisch entstelltes Recht unwahr genannt und auch als die Freiheit der Gemeinschaft hindernd erkannt werden muß. Weder begründet noch erhält sie sich damit, vielmehr entstehe "durch die Erstarrung des Rechts zwischen ihm und der uns gegebenen Lage ein Widerspruch", und dann seien beide, das Recht und die Gemeinschaft, "bedroht"(73). "Solche entwurzelten Ordnungen ..., abgestorbene Sitten, die nur noch durch den Druck der Gewohnheit fortbestehen, ... sind eine beständige Verführung zur Unwahrhaftigkeit" (232).

Abglanz der Liebe und Gerechtigkeit Christi gibt es nur, wenn voran in der Christenheit die Gemeinschaft und das Recht von der Liebe und, soweit es möglich ist, in einer Welt, in die christliche Hoffnung, Glaube und Liebe wirken, hergestellt werden. Dann wird es "offenkundig, daß die Gemeinschaft die in ihr Verbundenen durch ihr Recht nicht unterdrückt, sondern befreit" (189). Jesus, der nicht will, daß man das Licht unter einen Scheffel, sondern auf den Leuchter stellt, und Sorge trägt, daß man das Salz nicht verderbe, hat "die Richtigkeit und die Reinheit seines Denkens" dadurch bewährt, "daß es vollständig von der Liebe geleitet ist und in ihrem Dienst geschieht".[6] Der Grundsatz der Liebe wird verletzt, wenn eine die Freiheit niedertretende Gleichmachung durch Druck und Zwang herrscht. Und der

Grundsatz der Gerechtigkeit ist nur dann beachtet, wenn bei Sitte und Recht sowohl der geschichtliche Zusammenhang hergestellt als auch der neuen geschichtlichen Entwicklung entsprochen bzw. ihr gewichen wird (vgl. 108). Beide Verletzungen machen es unmöglich, "frei das Recht zu wollen", wie es doch Aufgabe der Christenheit sei (107).

Das klärt den Sachverhalt von Abhängigkeit und Freiheit. Es sollte sich mit Liebe und Gerechtigkeit die Wahrheit einen; denn das lernen wir von Jesus: Er gab seinen Jüngern "die Gemeinschaft, die der Heuchelei nicht bedarf", weil "bei ihm die Wahrheit und die Liebe nicht im Streit sind"; seine Liebe habe "die Lüge und Fiktion nicht nötig, wie seine Wahrhaftigkeit nicht zur Härte wird" (D 316f), und ebenso sei bei Gott die Gerechtigkeit, welche "Oberbegriff zum Zorn und zur Güte" ist, "mit der Wahrheit ganz vereint" (D 182), d.h. es könne keine Gerechtigkeit geben, die diesen Namen verdient, wenn sie nicht entsprechend der göttlichen Gerechtigkeit zugleich wahrhaftig ist. Und so müsse sich auch bei uns "in der gleichzeitigen Schätzung des Rechts und der Liebe" die Wahrheit zeigen (75).

Hier kommt es auf die Verklammerung der göttlichen und der menschlichen Liebe sowie Gerechtigkeit hinaus, wozu das Doppelgebot, ausgehend vom obersten Verpflichtungssatz "Höre Israel" Anlaß gibt (vgl. Deut. 6,4f; 10,12; Mark. 12,29; 1Kor. 8,6). Denn Wahrheit sei, da wir ohne unser Zutun geschaffen sind und im Blick auf den Glauben und die Sittlichkeit unvollkommen bleiben, daß wir "sowohl unsere Abhängigkeit" als auch "die uns eignende Macht zu eigenem Wirken", also unsere Freiheit, "vom göttlichen Wirken empfangen und beide als die Gabe der göttlichen Gnade schätzen" lernen dürfen. "Aus der dankbaren Annahme unserer Abhängigkeit folgt die Bindung an die Pflicht, aus dem dankbaren Empfang unserer Freiheit die frei tätige Liebe". Die "Einigung der Abhängigkeit mit der Freiheit, des Rechts mit der Liebe" ist dann gesichert, wenn unsere "Abhängigkeit von Gott zum Glauben geworden ist", also zur vertrauensvollen Hingabe in Liebe und Ehrfurcht und zur Gewißheit der Vergebung in Christus wird (75). Die durch die Liebe gebundene Freiheit ist auch "die Weise, wie Jesus unser Verhältnis zur Geschichte ordnet" (130).

Damit ist der ethisch wichtige Beitrag des Christentums erinnert. Er kann auch im Zuge der Verweltlichung des Christentums einer Religionskritik Raum schaffen. Denn zu manchen allgemeineren Normorientierungen könnte man fragen, ob da nicht in einer gleichsam heilen Welt gedacht werde und was denn inhaltlich nach den Grundsätzen Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit und Wahrheit heute konkret zu betätigen sei. Die Forderungen der französischen Revolution "Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" konkretisierten Liebe als Brüderlichkeit, was heute abgeklungener "Solidarität" ist. Sie meint oft vielleicht nur politische und wirtschaftliche Hilfe. Die Nächstenliebe im biblischen Sinne und eine personhafte Freundschaft und Liebe will ja viel mehr. Die Gerechtigkeit für alle war, mit Egalité konkretisiert, gleiches Recht für alle. Das sieht heute im Blick auf die "Technische Logik des Todes" seitens eines Neo-Kolonialismus zwischen den wirtschaftlich verflochtenen Völkern der sogenannten ersten und dritten Welt grausam aus. Ebenso die Gleichstellung als einfachste Empfindung für Gerechtigkeit, schon bei und gegenüber Kindern in einer Familie bewußt, ist verfassungsrechtlich natürlich überall garantiert. Aber reicht das? Und "Freiheit" ist die unantastbare Grundlage und verfassungsmäßig festgeschriebene Forderung jeder Demokratie. Nur, man kann sie ohne die rechten Mittel nicht gebrauchen.

Die Wirklichkeit begegnet mit der Verfremdung von Liebe, Gerechtigkeit und Freiheit. Gerechtigkeit und Liebe gelten fast als die Hauptbegriffe der sozialen Verhaltensweisen. Ebenso sollen sie die wesentlichen Gewissenshilfen dem einzelnen fürs sittliche Zurechtfinden bis in die konkreten Entscheidungen geben. Aber hier wirkt hemmend sowohl die Entfremdung des Menschen von sich selbst wie die Macht der Zwänge durch das "Totalitätsstreben der Gesellschaft" (v. Ferber). Ein System von Zwang führt zur Unfreiheit. Die Oberzeugung: Recht hat, wer die Macht hat, wer - möglichst unumschränkt - herrscht, findet sich weltweit.

Es ist freilich immer der Mensch, der denken, urteilen, handeln muß. Für die weltliche Seite der Sache gilt wohl besonders, was sich natürlich bewegt und dann naturrechtlich begründet gegeneinander vorgeht. Hier kann so etwas wie eine "dritte Dimension" jenseits von historischer Erstarrung und futuristischer Oberrollung alles Überkommenen wirksam werden. Gewiß eine zarte Pflanze. Weltlich und biblisch lassen sich Gerechtigkeit und Liebe vom Naturrechtsgrundsatz "neminem laede" her verbinden. Es ist auch zu bedenken, daß alle Menschen unter gemeinsamen sittlichen Normen stehen. In solche Richtung weist auch Kants Gebotsethik mit dem kategorischen Imperativ, nur daß sie viel zu formal und kaum zu Konkretionen nützlich ist. Doch enthält das alles

die wichtige Wahrheit: von Pflichten und Verantwortungen kann man sich nur zum Schaden für sich und andere entziehen. Das etwa besagt die "Goldene Regel".

Hier schließt sich der Gedankengang; denn darin vereinen sich Liebe und Gerechtigkeit. Freilich sind sie dann zwar ebensowenig wie bei Kants kategorischem Imperativ konkret beschrieben, aber sie kommen eng zusammen. Die Normenstarrheit, mit der Gesetze meist arbeiten, ist aufgehoben. Wenn Jesus die goldene Regel aufnimmt (Matth. 7,12; Luk. 6,31), so hat doch gerade diese Minimalisierung von Gesetz und Norm Sinn. Jesus wollte diese Vielfalt von Bestimmungen und Ordnungen nach dem mehr und mehr ausgelegten Mosegesetz nicht. Darum die Reduzierung auf das Einfache und eben die Rede von Gerechtigkeit nur in Erfüllung des Liebesgebots. Das behindert nicht die Verschiedenheit der Tätigkeiten, Auffassungen und Aufgaben, für die es dann wohl auch verschiedene und jeweils sachbezogene Ordnungen geben mag. Die Kirche ist nicht der Staat und die Familie nicht die Gewerkschaft. Im Leben gibt es nicht nur die Mannigfaltigkeit geschichtlicher und persönlicher Situationen und nicht nur die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kreis, sondern es ist auch nicht allen aufgegeben, gleich zu handeln: es gibt das individuelle Handeln, und immer ist, was wir tun sollen, durch die jeweilige Sache bestimmt, in die wir hineingenommen werden. Aber es gibt Beweglichkeit und ein freieres Miteinander zwischen den Menschen und Völkern, zwischen den Generationen und "Klassen", bei dem auch das naturrechtlich begründbare "Jedem das Seine!" bleibt. Die Solidarität hebt das Suum cuique ja nicht auf, wenn es nach christlichem Verständnis freilich keine Solidarität mit neuem Zwang sein soll. Das Vorgegebene und das sachbezogene Ziel sind natürlich ebenso wie der Gemeinschaftskreis, in dem unser Handeln und Denken sich vollziehen, ein gewisser innerer Druck. Man kann auch sagen, eine Hilfe oder Anlaß zum rechten Tun finden wir aus den sozialen Bindungen. Jedoch ist es eine durch die Liebe gebundene Freiheit, in der wir uns finden, wie Jesus, dessen Weisung zur Nächstenliebe uns vor Augen stehen soll, uns zur Fortsetzung und sogar wenn nötig zur Ablehnung von Geschichte frei macht.

Anmerkungen

1. R. Hermann, Ethik - Ges. u. nachgelassene Werke, Bd. 4. Göttingen 1970, 105 ff.
2. R. Hedde, "Martyre" in Dictionaire de Théologie Catholique X. Paris 1928, 220f.
3. A. Schlatter, Das Gesetz und das Evangelium in der Heidenpredigt und in der Christengemeinde. In: Gesunde Lehre. Essen 1929, 257; dazu H. Beintker, Die Christenheit und das Recht bei Adolf Schlatter. Berlin 1957, 114ff.
4. Schlatter, Die Theologie der Apostel. Stuttgart ²1922, 45ff; Die christliche Ethik. Stuttgart ³1929, 113 Anm. 1 (die Zahlen im Text stammen von dieser Quelle).
5. Gesunde Lehre, 263 u. 265; sowie: Der Glaube im Neuen Testament. Stuttgart ⁴1927, 53.
6. Schlatter, Das christliche Dogma. Stuttgart ²1923, 318 (Nachdruck 1977, wie 1977 auch Die Theologie der Apostel beim Calwer Verlag), fortan Zahlen im Text aus dieser Quelle mit dem Zusatz D.

MORALITY AS FACT (Working Paper)

by CHARLES GOOSSENS

The title of this paper is similar to the title of Karl Olivecrona's book Law as Fact, year of publication 1939, now half a century ago. The position I should like to argue for is as follows. In moral discourse, justifying a norm means showing that as a matter of fact the duty in question is a moral duty for a society. If one wants to have a more fundamental justification of the norm, then in the same sense one may want to have a more fundamental judgment directly related to its factual character, namely, in terms of the acceptability of relevant moral commitments. Here terminological clarification is essential.

The name 'commitments' is used as pars pro toto for dynamic social phenomena such as promising, agreeing on something, originating a convention, etc. The statement that correctly articulates a commitment is called 'the corresponding statement of the commitment'. Moral commitments are commitments the corresponding propositions of which are moral propositions or moral principles. The corresponding statement of a moral commitment claims that in the case at issue there is a moral duty, in other terms, the statement upholds a moral duty. I call the moral duty upheld in the corresponding statement of a moral commitment 'the corresponding moral duty of the moral commitment'. For reasons of clear exposition, what the corresponding statement of a moral commitment upholds is taken to be a moral duty, not a moral value.

This terminology can be clarified by means of Formula (CMD), so called after 'Corresponding Moral Duty':

(1) 'We ought to do C' (CMD; society K's moral commitment E to do C).
The characterisations in parenthesis are at the meta-level of the moral sentence. The phrase in parenthesis reads as follows: 'This is the corresponding moral duty of society K's moral commitment E'. We say of actions we are committed to, that they ought to be performed, and of actions we are committed against, that they ought not to be performed.

The concomitant system of a moral commitment is the system consisting of (a) the corresponding moral proposition P of this commitment, (b) the moral propositions following from P, and (c) the moral propositions

that are inconsistent with P. Each moral proposition in the concomitant system of a moral commitment, even if it is inconsistent with the corresponding proposition of this commitment, is correctly characterised in parenthesis at its meta-level by means of a reference to the commitment at issue. Now, 'set (MD) under a particular moral commitment' is the set of moral duties that are upheld in the moral statements belonging to set (T) in the concomitant system of that commitment. Thus, a duty is a moral duty in set (MD) under some particular moral commitment, if and only if this duty is a duty upheld in a moral statement that belongs to set (T) in that commitment's concomitant system.

A duty is a moral duty for a society if and only if this duty is a member of set (MD) under at least one of that society's moral commitments. Therefore, a duty is a moral duty for a society if and only if that society has at least one relevant moral commitment. Here, a moral commitment is taken to be relevant to a moral duty if and only if this duty belongs to set (MD) under the commitment at issue. Let P be the corresponding duty of a society's moral commitment E and let us assume that duty T follows from P. Then both P and T are moral duties for that society.

Note that as insiders we say: 'We ought to do C; it is true that we ought to do C; it is a fact that we ought to do C'. As outsiders we say: 'It is a duty for society K to do C; it is true for K that K ought to do C; it is a fact for K that K ought to do C'.

This is clarified by means of Formula (SMD), from 'Set of Moral Duties':

(2) 'We ought to do D' (SMD; society K's moral commitment E to do C).

Action D may be, but need not be, the same action as C. The phrase in parenthesis reads as follows: 'This is one of the moral duties in set (MD) under society K's moral commitment E'. Commitment E may be a commitment not to perform a certain action.

In the present context, the 'moral code' of a society is the set of MD-sets that correlate with the sets (T) in the concomitant systems of that society's moral commitments.

In moral discourse moral duties have a position similar to the position entities and events have in descriptive discourse, for example, discourse of religious experience. When a society K has the religious experience that there are devils, we can correctly say that there are devils for that society, and that it is true for K that there are such beings. Similarly, in discourse of moral commitment we say that the moral duty, for instance, to do C is a moral duty for some society K and that it is true for K that K ought to do C. So, if K has both relevant religious experiences and relevant moral commitments, both devils and moral duties are realities for K.

A moral duty is a duty in set (MD) under a moral commitment, irrespective of the corresponding moral duty of any other moral commitment, and also irrespective of the position of people who don't have relevant moral commitments.

Some moral duty may be a moral duty for a society, whereas at the same time the statement upholding this duty is false for that society, namely, under an opposed moral commitment of that same society. In the latter case, priority rules are needed. Moreover, if a moral duty is not a moral duty for some society, that is, if the society doesn't have relevant moral commitments, it would be wrong to conclude that the moral statement upholding the moral duty is false for this society. With respect to duties in sets (MD) under moral commitments, insiders and outsiders are not opposed to one another so that the duties at issue are duties for the insiders, whereas the moral statements upholding these duties are false for the outsiders. For there is a third possibility, namely, the statement upholding a moral duty may have no truth-value for outsiders.

Thus, justifying a moral duty means showing that, as a matter of fact, it is a moral duty for the society concerned. One cannot justify a moral norm irrespective of whether or not that society, as a matter of fact, has relevant moral commitments. Both having relevant moral commitments and having certain moral duties are factual matters in a society. Therefore, inquiries concerning factual, including empirical, matters are essential in the justification of moral norms. I should

like to add an important remark. Metaphysical, religious and intuitionistic considerations do not belong to the present context. Nothing of what I have said implies or excludes that such considerations are acceptable. My reflexions on 'morality as fact' are presented as belonging neither to the tradition of positivist philosophy nor to emotivist or decisionist ethics.

ALITER IN THEORIA ALITER IN PRAXI?

Kurzreflexion über die Extreme der ethischen Normierung, hinsichtlich der Realisierbarkeit

von LASZLO BODA

Es ist ziemlich leicht, in der Ethik hohe Ansprüche und Forderungen zu stellen, umso schwieriger aber ist es, diese Ansprüche im Alltagsleben zu realisieren. Die Erfahrungen vieler Zeitalter kulminieren in dem bekannten Sprichwort: "Aliter in theoria, aliter in praxi". Im Bereich der exakten Naturwissenschaften ist es nicht so. Nach einer geistreichen Feststellung eines Wissenschaftlers unserer Tage: "Die Physik von heute wird die Technik von morgen". Das ist auch ein mögliches Verhältnis zwischen Theorie und Praxis. Warum scheint es dennoch, als ob einige - besonders konkrete - ethische Normen schon von Haus aus realitätsfremd wären? Und warum ist es möglich, daß in Verbindung mit einigen konkreten ethischen Verhaltensnormen so gegensätzliche Urteile und so verschärfte Meinungsverschiedenheiten bemerkbar sind, daß es, mindestens in einigen Fällen, fast skandalös scheint? Ein Beispiel: es gibt sehr unterschiedliche Normen und ethische Urteilsformen innerhalb der Sexualethik. Man könnte erwähnen: die Unauflöslichkeit der Ehe und die Ehescheidungen usw. Es sei aber genug für uns, nur die Selbstbefriedigung zu erwähnen. Im Mittelalter wurde sie "Sünde von Gomorra" genannt[1], und von einigen als eine "zum Himmel schreiende Todsünde" qualifiziert. In der Zeit der Reformation wurde diese sehr pessimistische Beurteilung von Ärzten bestärkt, und sie übte einen drückenden Einfluß auf die christliche Normformulierung bis zum 20. Jahrhundert aus. Nach diesem Extrem kam in unserer Zeit die betont gegensätzliche Beurteilungsweise von der Seite der modernen Sexualanthropologie. Der zu der Kinsey-Schule gehörende Pomeroy z.B. akzeptiert nicht nur die Selbstbefriedigung, sondern lobt sie mit fast hymnischen Worten: "Es ist leicht zu vollziehen, ist nicht an Ort und Zeit gebunden. Jeder kann es tun, und von allen sexuellen Aktivitäten ist es am leichtesten zu lernen". (Zit. in: Frei in Chr., II.531.)

---

1. von Petrus Damianus

Wie ist es überhaupt möglich, daß intelligente und wohlwollende Menschen in einigen ethischen Fragen zu solch extremen Konklusionen geraten können? Wäre es vielleicht nur das Ergebnis der Säkularisierung der modernen Welt? Ist es nur die Folge des mit dem Geist des Atheismus infizierten Staates? Nein. Auch im Rahmen der christlichen Kirchen ist die Krise nicht weniger moralischer Normen zu bemerken, besonders innerhalb der Sexualethik. Das wurde eben jetzt vom bekannten deutschen Theologen Walter Kasper anerkannt, und in den zwei vorigen Jahrzehnten bekam die Formulierung: "Normen im Konflikt" ein besonderes Echo. Diese Normkrise verursachte Schwierigkeiten auf der Ebene der Pädagogik. Eine Jugendgruppe von Lateinamerika formulierte ihre Bitte z.B. so: "Gebt uns Normen, die wir verwirklichen können".

Die Spannung des Rigorismus und Laxismus ist also auch heute bemerkbar, wie das von B. Schüller festgestellt wurde. Z.B. unter den Deontologen und Teleologen, in den verschiedenen Schriften, Büchern und Diskussionen. Das ist aber nicht nur eine Erscheinung der theoretischen Ebene der Ethik, sondern es ist auch ein Syndrom des Alltagslebens (z.B. Laxismus der Jugend, Rigorismus des Alters). Vielleicht wäre es kein überaus kühnes Unternehmen, ein neues Prinzip zu formulieren: Das Wesen des Rigorismus ist: reine Moral ohne Psychologie; und das Wesen des Laxismus (des Alltagslebens) könnte man verstehen als Psychologie ohne Moral. Ein harter Rigorist hält "das Gesetz", "die Norm", "die Regel" für ein Idol. Dem typischen Laxisten dagegen sind die Ratgeber der Lebensorientierung: die Sehnsüchte und das Verlangen. Kant und Freud besuchten nicht dieselbe Schule.

Wie ist es also möglich, daß intelligente und wohlwollende Menschen, sogar Ethiker und Moraltheologen in der Frage einiger wichtigen ethischer Normen zu solchen extremen Urteilen geraten können? Wäre es nicht notwendig, die alte Weisheit von Aristoteles und Thomas von Aquin von neuem zu erkennen und zu anerkennen? Bei Thomas ist eine konsequente Anwendung der Disqualifizierung der moralischen Extreme bemerkbar, des Rigorismus ebenso wie des Laxismus, durch die markanten Ausdrücke "per excessum" und "per defectum". Das "per excessum" bedeutet eine Übertreibung der moralischen Norm, das "per defectum" dagegen bedeutet, daß in einem ethischen Irrtum eine wertvolle und kluge Norm entwertet wurde. Diese ethische Weisheit als einfache Methode verdient es, sie neu zu entdecken. Das würde keine Geste des ethischen Konservativismus sein, mehr eine Geste des ethischen Humanismus und der moralischen Klugheit, desto mehr, weil diese einfache Gewährleistung und Garantie der labilen und auch die Moral betreffenden menschlichen Urteile etwa bei

den Sportwettbewerben des Eiskunstlaufs recht wohl funktioniert und eine lebendige Praxis ist. Es gibt sechs Punktrichter und die zwei extremen Qualifikationen werden in der Rechnung nicht beachtet.

Alter Wein in neuem Faß? Jawohl. Diese Rehabilitierung bedeutete keineswegs eine Imitation. Das "Warum" der Extreme der modernen Formen des Rigorismus und Laxismus ist heute schon eine "Meta-Frage". Keine Frage allerdings der Metaethiker, die die wissenschaftliche Akzeptierbarkeit der ethischen Normen und Urteile prüfen. Meine Fragestellung ist zwar ähnlich, aber doch anders. Mich interessiert im Rahmen dieser Kurzreflexion eben die praktische und menschenwürdige Anwendungsfähigkeit der ethischen Normen, die von den zwei erwähnten Extremen besonders bedroht ist. Eine konsequent rigoristische Formulierung einiger ethischer Normen bedeutet die praktische Unrealisierbarkeit, manchmal auch eine Art der geistigen Diktatur und des Despotismus oder eine aufsehenerregende Debütierung des Fanatismus. Das laxistische Verhalten dagegen bedeutet - mindestens ad absurdum führend - die totale Annihilation der ethischen Normen und damit eine andere Gefahr: nämlich den Despotismus und die Diktatur der menschlichen Sehnsüchte.

Die Vermeidung der Extreme in der Ethik ist also eine kritische Reflexion erheischende "Meta-Frage", weil diese bewußt reflektierende ideologiekritische geistige Annäherung markant modern ist; bei den alten Griechen und im Mittelalter dagegen war sie noch nicht ein charakteristischer Zug des Denkens. Dazu gehört auch, daß heute schon nicht nur eine Idee oder eine ethische Lehre kritisiert wird, sondern das Subjekt der Ideen, also die Perso als Quelle der ethischen Normformulierung. Goethe schreibt: "Nicht der Kop denkt, sondern der Mensch". Eine tiefe und treffende Wahrheit! Die Mathematik und Logik kann automatisiert werden, die Ethik aber nicht. Der Mensch besteht nämlich - einfach formuliert - nicht nur aus Leib und Seele, sondern auch aus Umwelt. Der Mensch ist ein situiertes Wesen. Und sein situierter Zustand ist vielfältig. So können wir die markanten Ursachen der extremen Normformulierungen besser verstehen.

Was sind also die markantesten Ursachen der Deformierung einiger ethischen Normen?

1. Erstens muß der menschliche Charakter erwähnt werden. Das Phänomen, daß er unsere Ideen beeinflussen kann, ist besonders seit Kretschmer wohlbekannt.

Sein Hauptwerk "Körperbau und Charakter" ist ein Standardwerk. Unsere Fragestellung betreffend ist sein anderes berühmtes Buch "Geniale Menschen" noch wichtiger. Die großen Mathematiker und Logiker, die despotisch konsequenten großen Politiker und die genialen Lyriker haben nach Kretschmer schizotymen Charakter, manchmal mit schizophrenen Schaffensperioden. Die großen Ziklotymer sind die berühmten Naturwissenschaftler und Romanschreiber, wie Darwin und Balzac. In der Philosophie und in der Ethik ist Thomas von Aquin ein typischer ziklotymer Charakter, Spinoza dagegen hat eine typisch schizotyme Persönlichkeit. Seine bekannte Methode - "Etica more geometrico" - legitimiert die Lehre von Kretschmer. Was unsere Fragestellung betrifft, sind die großen Fanatiker und die bekannten Rigoristen der Ethik in überwiegender Mehrheit Schizoyde, manchmal Schizophrene (z.B. einige Ketzer). Ein Ethiker dagegen, der eine markant ziklotyme Persönlichkeit ist, hat damit z.B. eine innere Inklination den ethischen Kompromissen gegenüber, ist nicht starr und steif in seinen Urteilen; aber es mag auch sein, daß die bekannte Flexibilität dieses Charakters die wohl erkennbare Ursache des Laxismus ist. Damit möchte ich kein Vertreter eines anachronistischen psychologischen Determinismus sein. Unter normalen Umständen bedeutet der Charakter nur eine Neigung der Persönlichkeit und keine Determinierung auf gute oder böse Entscheidungen. Auf die menschliche Verantwortung wird so nicht verzichtet (abgesehen von psychisch Schwerkranken).

Umso mehr sind wir auf eine charakterologische Selbstkontrolle angewiesen, weil die Gefahr der ethischen Extreme nicht nur "Geniale Menschen" betreffen kann. Ein Priester z.B. von typisch schizotymem Charakter hatte die sonderbare Gewohnheit, das Tor der Kirche genau um 8 Uhr zu schließen, wenn die Messe um 8 Uhr beginnen sollte. Infolgedessen mußten die Gläubigen, die sich 5 Minuten verspäteten, draußen bleiben und konnten nicht in die Kirche gehen.

2. Zweitens können verschiedene Umweltfaktoren als Ursachen genannt werden. Dazu gehören: die eigene Situation des Raumes, der Zeit und des Lebenszustandes. Die moderne Hermeneutik prüft z.B. die "Geschichtlichkeit", was für die Ethik und Moraltheologie einen wichtigen Aspekt bietet. Das ist wohlbekannt. Auch das Thema "Ethik und Weltanschauung" ist schon von verschiedenen Seiten geprüft. Es ist kein Geheimnis, daß es einige Professoren gibt, deren Klassifikation von der Wetterlage abhängt. Sie sind Rigoristen, wenn es nebelt, und Laxisten, wenn die Sonne scheint, oder umgekehrt. Was die Situation des Ethikers betrifft, möchte ich nur eine einzige ein wenig detaillierter skizzieren, nämlich den Berufs- und Fachzustand. Es gibt Philosophen, die nicht die Wirklichkeit prüfen, sondern das Buch eines anderen Philosophen studieren. Es gibt sog. "Zimmergelehrte", die die Wirklichkeit nur oder fast nur aus Büchern kennen. Ein ehemaliger deutscher Professor - das ist nur eine Anekdote - reiste einmal nach Ungarn. Als er vom Fenster des Zuges das in goldgelben Farben wogende Weizenmeer sah, fragte er: "Was ist das dort?" Ein Mann antwortete: "Der berühmte ungarische Weizen". "Ah, darüber habe ich drei Bücher geschrieben!", sagte der Gelehrte zufrieden.

Die Ethik ist kein bloß theoretischer Teil der Philosophie und der Theologie. Es ist also nicht etwas Nebensächliches, daß in unseren Tagen die Rolle der Erfahrung so konsequent betont wird, auch innerhalb der kath. Moraltheologie. Es sei hinreichend, den ausführlichen Aufsatz Bruno Schüllers über "Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln"[1] zu erwähnen; oder die Schrift J. Gründels, deren Titel lautet: "Die Erfahrung als konstitutives Element der Begründung sittlicher Normen"[2].

Ein echter Ethiker darf kein "Zimmergelehrter" sein, weil das eine große Versuchung zu dem bedeutet, was ich "Schreibtischmoral" nannte. Das bringt die Gefahr eines - vielleicht nuancierten - Rigorismus mit sich oder die Gefahr der ethischen Naivität à la Maria Antoinette am Vorabend der französischen Revolution (vgl. den tragikomischen Mangel an Erfahrungen, wie das Volk lebt). Es gibt viele "Schreibtisch-Ethiker" und "Schreibtisch-Moraltheologen". Dennoch gibt es wahrscheinlich nicht wenige, die die Versuchung des Rigorismus oder des Theoretisierens überwinden können. Die Versuchung aber bleibt und wirkt. Ich ehre Bernhard Häring, weil er das Leben kennt, auch von den Erfahrungen der Militärgefangenschaft. Man spürt das aus seinen Büchern, wenn er einige heikle moralische Normen erklärt. - Die Erfahrung ist eine Bewährungsprobe für die authentische Normformulierung. Die Erfahrung ist eine Medizin für die Ethiker, um die Versuchung des Theoretisierens zu überwinden. "Nur durch Erfahrung erschließen sich uns die Wirklichkeit

---

1. Christlich glauben und handeln, 1977, Patmos, 261-287
2. Normen im Konflikt, 1977, Herder, 55-82

und das wirkliche Leben" - formuliert B. Schüller. Die Erfahrung kann in wesentlichen Zügen unsere ethischen Urteile und Anhaltspunkte modifizieren. Das versuche ich, mit einem ganz aktuellen Fall zu illustrieren. Es ist ein erschütterndes Erlebnis, einen den Abortus darstellenden Film zu sehen. Ein erschütterndes Erlebnis ist aber auch die ethische Meinungsveränderung des Arztes, der eine wichtige Rolle in der Arbeit der Filmherstellung übernommen hat. Als er den auch von ihm gemachten Film sah - und zwar akzeptierte er vorher den Abortus unter besonderen Umständen, die er in Lehre und Veröffentlichungen vertrat -, nachdem er seinen eigenen Film gesehen hatte, änderte er radikal seine Meinung und sagte: "Nie und nimmer!"

ZUM SCHLUSS eine Zusammenfassung. In dieser skizzenhaften Reflexion versuchte ich, die ethischen Extreme des Rigorismus und Laxismus unter die Lupe zu nehmen, natürlich ohne Anspruch auf Gesamtheit und möglichst kurz und bündig. Ich versuchte, das Problem zu skizzieren und die Frage zu stellen: Was sind die Hauptursachen dessen, daß intelligente und wohlwollende, sogar die Richtigkeit des Handelns suchende Ethiker - mindestens in einigen, aber wichtigen moralischen Fragen - zu gegensätzlichen Meinungen kommen und so gegensätzliche Normen formulieren? Es ist - meiner Meinung nach - eine "Meta-Frage", zwar nicht eine metaethische Fragestellung. Ich versuchte zugleich, die alte ethische Weisheit zu rehabilitieren, die schon von Aristoteles und Thomas von Aquin angewandt wurde, die als Prinzip die Vermeidung des Laxismus und Rigorismus ermöglicht. Bedeutet das einen einfachen "Mittelweg"? Nein. Das ist überhaupt nicht einfach und das ist kein "Mittelweg", sondern mehr der Weg der Synthese. Das ist außerdem keineswegs ein Rechtfertigungsversuch der ethischen Urteile. Das ist ein Versuch, der sich auf die Frage der Realisierbarkeit der ethischen Normen konzentriert. Ich bin Vertreter der normativen Ethik und methodologisch ein Vertreter der Hermeneutik des Handelns.

Konklusion: Die rigoristische Formulierung einer ethischen Norm ist nicht geeignet, um zwischen der Theorie und Praxis eine Brücke zu bauen. Die laxistische Formulierung einiger ethischer Normen - wie z.B. im "Soziologismus" - degradiert die höheren Ansprüche der ethischen Normen, und das ist auch eine Art des moralischen Versagens. Also: nicht überaus hoch und nicht sehr niedrig, weder "per excessum", noch "per defectum"! Ein komisches Beispiel dazu. Wir kennen vielleicht das Volksspiel der Märkte. Es gibt eine Stange in der Höhe, waagerecht. Daran hängen die Würste. Ein paar Knaben sind da,

die nach oben springen und versuchen, das Ende einer Wurst mit dem Mund zu erreichen. Das Spiel ist nur dann interessant, wenn die Würste mit dem Mund erreichbar sind, aber nicht leicht. Wir verstehen, worauf ich damit anspielen will. Ein Rigorist hebt die Würste zu hoch, ein Laxist dagegen zu niedrig. Das Ergebnis ist aber dasselbe: Das Interesse am Spiel geht verloren. Das wird kein Spiel mehr.

Was ist mein Ziel mit dieser Kurzreflexion? Eine anachronistische Regel zu rehabilitieren? Nein. Einen neuen und zugleich alten Aspekt zu der kritischen Überprüfung einiger konkreter ethischer Normen und zu der Normfindung zu bieten? Jawohl. Mein Ziel ist es - zwar unter einer mehr bescheidenen Form -, das Anliegen von Josef Fuchs zu realisieren. Der Titel seines neuesten Buches lautet: "Für eine menschliche Moral".

ZUM PROBLEM DER SITUATIONSETHIK

von IJA LAZARI-PAWLOWSKA

1. Das Problem

Ich werde versuchen, ein sehr umstrittenes Problem zur Diskussion zu stellen, mit dem wir uns bei der Societas Ethica - so viel ich weiß - noch nicht befaßt haben, das mir aber wichtig scheint. Die Frage lautet: Haben ethische Normen eine bedingungslose Gültigkeit oder lassen sie Ausnahmen zu? Meines Erachtens läßt sich das Problem nicht auf eine allgemeine Weise lösen. Ich werde den Standpunkt verteidigen, daß es in bezug auf viele Normen richtig ist, sie in den meisten Umständen einzuhalten; in den meisten, aber nicht in allen. Jedoch gibt es meiner Meinung nach auch solche Normen, denen man bedingungslos treu bleiben sollte, unabhängig von der Situation. Um die Fragestellung schon am Anfang meiner Erwägungen zu konkretisieren, führe ich zwei Beispiele von Normen an: das Verbot der Lüge (Lüge verstanden als bewußte Falschaussage) und das Verbot von solchen Humanexperimenten, die ohne Rücksicht auf das Wohl der Betroffenen unternommen werden. Sollte das eine sowie das andere Verbot für alle Situationen gelten oder sollte zumindest eins von ihnen Ausnahmen zulassen?

Ich möchte betonen, daß es hier nicht um die Feststellung irgendwelcher methodologischer oder semantischer Eigenschaften von Normen aus dem Bereich der Moral geht. (Unter "Normen" verstehe ich jegliche Sollaussagen; diese können z.B. in "Prinzipien" und "Regeln" geteilt werden). Die Art der Geltung ist eine Eigenschaft, die die Moralnormen nicht ihrem Wesen nach <u>besitzen</u>, sondern die ihnen von uns <u>zugeschrieben</u> wird, und zwar kraft der individuellen Entscheidung oder kraft einer mehr oder weniger passiven Übernahme von Verhaltensmustern. Das Problem kann somit deskriptiven, und zwar soziologischen oder historischen, Charakter haben: Hier fragen wir danach, wie einzelne Ethiker oder gewisse Menschengruppen geneigt sind (oder waren), die von ihnen anerkannten Normen zu behandeln. Das Problem kann aber auch normativen Charakter haben: Hier fragen wir danach, welche Behandlung der Normen die moralisch bessere sei.

Meine Erwägungen gehören in ihrer Hauptzielsetzung zur normativen Ethik.

2. Extreme Standpunkte

Meistens werden extreme Lösungen des diskutierten Problems vertreten. Die einen schreiben allen Normen eine bedingungslose, die anderen eine nur bedingte Geltung zu. Den ersten Standpunkt werde ich extreme Prinzipienethik, den zweiten extreme Situationsethik nennen. Die extreme Prinzipienethik fordert, jede Moralnorm als ein Gebot, das keine Ausnahmen zuläßt, zu behandeln. Die extreme Situationsethik fordert, jede Moralnorm als ein Gebot, das Ausnahmen zuläßt, zu behandeln.

Beide Standpunkte haben eine gewisse Berechtigung. Die Anhänger der Prinzipienethik befürchten eine Beliebigkeit und Willkür, ein sittliches Chaos, wenn man auf Festlegungen verzichtet, die für jeden Menschen unabhängig von der Situation verpflichtend sind. Die Vertreter der Situationsethik wehren sich gegen derartige allgemeine Festlegungen, die leicht zu einem Regeldogmatismus ausarten; sie weisen auf die Vielfalt oder gar Unwiederholbarkeit konkreter Lebenssituationen hin.

In ihren extremen Formen scheinen mir beide Lösungen nicht haltbar zu sein. Ich versuche, ihnen eine gemäßigte Situationsethik gegenüberzustellen. Diese besagt: Viele Normen, aber nicht alle, sollte man als Anweisungen, die nur in der Regel gelten und Ausnahmen zulassen, behandeln. Man kann die gemäßigte Situationsethik mit einer gemäßigten Prinzipienethik gleichstellen. Beide Standpunkte drücken nämlich dieselbe ethische Tendenz aus: sie wollen nicht allen, aber manchen Normen bedingungslose Geltung zuerkennen.

Bevor ich zur Verteidigung dieser Tendenz übergehe, werde ich mich etwas genauer mit den extremen Standpunkten beschäftigen.

3. Extreme Prinzipienethik

Vertreter einer extremen Prinzipienethik verhalten sich ziemlich unbesorgt in bezug auf den konfliktmäßigen Charakter der anerkannten Forderungen. So kann z.B. das Verbot der Lüge mit einem anderen für uns wichtigen Postulat in Konflikt geraten, und es kann geschehen, daß wir geneigt sein werden, eine Lüge als gerechtfertigt anzuerkennen, weil dies die einzige uns zugängliche Möglichkeit der Verhütung eines großen Übels ist.

Zwei Normen sind konflikthaltig, wenn in manchen Situationen das Befolgen der einen Norm dem Verletzen der anderen gleichkommt. Es ist nicht möglich, all dem treu zu bleiben, was wir als wertvoll schätzen; manchmal sind wir gezwungen, auf einen Wert zu verzichten, damit ein anderer Wert erhalten bleibt. Es kommt vor, daß man dazwischen wählen muß, jemandem die Wahrheit zu sagen oder ihm Leid zu ersparen, daß man wählen muß zwischen einem höheren Grad von Sicherheit oder einem höheren Grad von Freiheit, zwischen der Befriedigung von Bedürfnissen des Einzelnen und den Interessen der Gemeinschaft...

Manche Ethiker sind der Meinung, daß moralische Konflikte die Konsequenz einer nicht genügend präzisen Formulierung der Normen sind und daß es nach der Beseitigung dieses Fehlers keine Konflikte mehr geben wird. So müßte z.B. das Postulat der Wahrhaftigkeit folgende Form haben: "Man soll immer die Wahrheit sagen, es sei denn, daß die Umstände A,B,C... vorhanden sind." Es zeigt sich jedoch, daß die einengende Formulierung, von der hier die Rede ist, eine sehr schwierige, sogar unmögliche Aufgabe darstellt, da es unmöglich ist, alle einschränkenden Bedingungen sowohl genau als auch generell zu formulieren. Es gibt eine unendliche Vielfalt von Faktoren und ihrer möglichen Kombinationen, die bei der Festlegung der Geltungsbedingungen von Normen berücksichtigt werden müßten. Dieser Eingriff kann nur insoweit gelingen, daß die Anzahl der Konfliktsituationen verringert wird, aber nicht einer völligen Beseitigung unterliegt.

Eine andere Art, Konflikte zu beseitigen, beruht auf der Festsetzung einer konstanten Hierarchie der Normen. Viele Ethiker wehren sich aber - und, wie ich glaube, mit Recht - vor einer ein für allemal fixierten Wahl zwischen Werten, die nicht gleichzeitig bewahrt werden können. Zum Beispiel sollte nach ihrer Meinung der Konflikt zwischen der Norm der Wahrhaftigkeit und der Forderung, Leid zu ersparen, nicht immer zugunsten ein und desselben Postulats entschieden werden, sondern je nach Situation zugunsten des einen oder des anderen. Die Feststellung, daß es nicht ratsam ist, die Gesamtheit von Anweisungen hierarchisch zu ordnen, schließt es natürlich nicht aus, daß man eine Teilhierarchie und eine Stabilität ganz gewisser Präferenzen anerkennt.

Ich habe darauf hingewiesen, daß es wegen der Wertkollisionen nicht möglich ist, eine extreme Prinzipienethik zu verteidigen. Manche Vertreter dieser

Ethik versuchen aber, ihren Standpunkt mit Hilfe gewisser sprachlicher Manipulationen zu retten. Sie teilen nämlich moralisch relevante Taten in zwei Klassen, von denen die eine die moralisch berechtigten, die andere die moralisch unberechtigten Taten enthält, und verwenden für diese Klassen verschiedene Benennungen - für die eine ein Wort mit positiver oder neutraler, für die andere ein Wort mit negativer emotionaler Färbung. Es gibt dann z.B. das "Sagen der Unwahrheit" und die "Lüge" oder eine "Tarnungsinformation" und die "Lüge". Bei solchen sprachlichen Eingriffen ist es schon tautologisch richtig, daß man nie lügen soll, genau wie es tautologisch richtig ist, daß man nie morden soll, weil man ja unter "Mord" gerade die nicht zulässige Tötung versteht. Dieser Standpunkt ist im Grunde ein indirektes Bekenntnis, daß man in gewissen Situationen die Lüge (im weiteren Sinne verstanden, nämlich als jede bewußt unwahre Aussage) für zulässig hält und daß man in gewissen Situationen das Töten für zulässig hält. Das bedeutet aber einen Rückzug vom Standpunkt der extremen Prinzipienethik.

Ich vertrete die Ansicht, daß die Prinzipienethik faktisch nie eine Einstellung zum ganzen Bereich der anerkannten Werte und zum ganzen Bereich der anerkannten Normen sein kann, sondern - wegen der unausweichlichen Konfliktsituationen - immer nur zu einem ausgewählten Teil. Auch wenn man sich dies als Aufgabe stellen wollte, kann man nicht jeder Norm treu bleiben. Dagegen besteht die Möglichkeit, jeder Norm untreu zu werden. Die tatsächliche Differenz der Einstellungen, die die bedingte und bedingungslose Geltung von Normen betreffen, beruht meines Erachtens darauf, daß die einen bereit sind, von jeder Norm Abstand zu nehmen, wenn sich das aus diesem oder jenem Grunde als vorteilhaft erweist (vorteilhaft durchaus nicht unbedingt für sie selbst), die anderen dagegen manche Normen als bedingungslose, keine Ausnahmen zulassende Forderungen behandeln.

Das moralische Problem besteht - wie ich glaube - nicht darin, ob man überhaupt irgendwelche anerkannten Normen übertreten darf, sondern darin, ob man jede Norm übertreten darf, und somit, ob jede alternative Verhaltensweise zulässig ist, wenn sie nur erfolgreich dazu dient, ein hinreichend großes Obel abzuwenden.

4. Extreme Situationsethik

Ethiker, die sich des konfliktmäßigen Charakters unserer Zielsetzungen bewußt sind und diesem maximal Rechnung tragen wollen, vertreten gewöhnlich

den Standpunkt, daß man keiner Norm eine bedingungslose Gültigkeit zuschreiben kann. Keine Norm gilt immer, jede gilt nur bedingt in dem Sinne, daß sie in einer Situation eingehalten werden sollte, in einer anderen aber nicht. Somit läßt jede Norm Ausnahmen zu.

Die Situationsethik hat zweifellos sympathische Züge. Sie steht in Opposition zu der Dogmatisierung des sittlichen Bewußtseins, zu einer steifen Gesetzgeberei, die alle feineren Unterschiede zwischen den Situationen außer acht läßt, sowie dazu, dem Individuum die Autonomie im Bereich seiner moralischen Entscheidungen zu entziehen. Sie mag auch den Umstand berücksichtigen, daß es bei einer tieferen Sittlichkeit nicht auf die Summe der Regeln ankommt, die ein Mensch pedantisch befolgt, sondern auf eine innere Haltung, die sich von Fall zu Fall bewähren muß.

Ich habe den Eindruck, daß es den Absichten einiger Vertreter dieser Richtung entspräche, jegliche Gebote und Verbote als fertige Handlungsrezepte abzulehnen und daß sie, statt irgendwelche - religiöse oder weltliche - Moralkatechismen zu predigen, den Menschen nur für die Vielfalt der Werte empfindlich machen möchten, um ihn danach der eigenen Intuition zu überlassen, aus dieser Vielfalt jeweils den Wert zu wählen, der die größte Anziehungskraft für ihn besitzt. Bei dieser Einstellung sind jegliche Werturteile und Postulate nur als flexible Orientierungsmaßstäbe zu verstehen.

Das ist eine verlockende Perspektive. Jedoch besteht - wie ich glaube - diese einfache Lösung von Problemen, die höchst kompliziert sind, die Probe der Realität nicht. Man kann in dem Zusammenleben der Menschen nicht ohne Regelungen auskommen, und manche dieser Regelungen müssen unbedingt verbindlich sein.

Besonders im politischen Bereich versucht man immer wieder, auch die willkürlichsten und grausamsten Taten zu verteidigen, indem man sich auf den Konflikt von Werten beruft und auf irgendwelche direkte oder in Zukunft erwartete positive Folgen der gegebenen Entscheidung verweist. Jedoch möchte ich behaupten, daß sich Menschen in ihrer moralischen Haltung gerade dadurch unterscheiden, daß für manche gewisse Handlungsmöglichkeiten absolut unzulässig sind.

Ich bin der Oberzeugung, daß es Taten gibt, denen gegenüber unsere Bewertung ungeachtet der Umstände negativ bleiben sollte. Handlungsmöglichkeiten

sollten aus einem zwar weiten, aber doch begrenzten Bereich von Alternativen gezogen werden. Was sich außerhalb der zugelassenen Alternativen befindet, ist ein normatives Problem, das Nachdenken und Diskussion erfordert.

5. Bedingungslos geltende Normen

Nun stelle ich die Frage: Welche Normen sollte man als bedingungslos geltende Normen betrachten? Um diese Frage zu erwägen, führe ich unter den Normen eine Differenzierung nach ihrem Konkretheitsgrade ein. Ich glaube nämlich, daß man diese Normen, denen faktisch - und nach meiner Ansicht mit Recht - eine bedingungslose Geltung zugeschrieben wird, vor allem unter den am wenigsten konkretisierten und unter den am meisten konkretisierten suchen sollte.

a) Allgemeinste Anweisungen. Am wenigsten konkretisiert sind Postulate, die allgemeinste sittliche Leitideen ausdrücken. Sie weisen auf die erforderliche Grundhaltung, Lebenseinstellung, Handlungsrichtung hin. Man kann hier die christliche Idee der Nächstenliebe nennen, Schopenhauers "Tugend der Menschenliebe", Schweitzers Idee der Ehrfurcht vor dem Leben, sowie viele andere sittliche Leitideen.

Derartige Leitideen stehen an der Spitze eines Komplexes von Anweisungen, die als ein "ethisches System" betrachtet werden. Sie haben nicht nur einen hohen Allgemeinheitsgrad, sondern sind immer auch recht vage. Es wird ihnen gewöhnlich eine absolute, für alle Situationen angemessene Geltungskraft zugesprochen. Eine solche Geltungskraft können sie auch tatsächlich besitzen, weil sie weder konkreten Entscheidungen noch konkreten Handlungen vorgreifen. Sie sind erst gemäß der Situation genauer zu bestimmen.

b) Anweisungen mittleren Konkretheitsgrades. Zu dieser Kategorie gehören neben vielen anderen jene klassischen Normen, die in Unterrichtsbüchern meistens als Beispiele für Moralnormen angeführt werden: "Man soll nicht lügen", "Man soll nicht stehlen", "Man soll nicht töten", "Man soll Versprechen einhalten". Jede dieser Normen kann als Konkretisierung der Idee der Nächstenliebe, aber auch anderer moralischer Leitideen betrachtet werden.

Es scheint mir, daß die Theorie der Situationsethik vor allem in bezug auf derartige Normen Anwendung findet, und daß diese Normen tatsächlich sehr oft als nur in der Regel geltende Normen behandelt werden, also als Normen, die Ausnahmen zulassen. Sie sind zum Schutz bestimmter Werte (des Lebens, des Besitzes, des Vertrauens) ausgerichtet. Es kommt jedoch vor, daß wir im Fall eines Wertkonfliktes eine Abweichung von ihnen für richtig halten, weil wir andere, in der gegebenen Situation von uns höher geschätzte Werte verteidigen möchten.

Ich habe auf die Unvereinbarkeit der anerkannten Werte hingewiesen, die dafür spricht, daß man gerade die als Beispiele genannten Normen zur Kategorie der nur bedingt geltenden Normen zählen kann. Letzten Endes entscheidet aber die moralische Überzeugung eines Menschen darüber, was für einen Charakter er einer Norm zuschreibt. Faktisch ist es jedoch so, daß in unserer Kulturtradition und in vielen anderen Kulturtraditionen Normen mittleren Konkretheitsgrades gewöhnlich als nur bedingt geltend behandelt werden. Einstimmigkeit gibt es hier jedoch nicht. So hat z.B. Schopenhauer über das Recht des Menschen zur Lüge gesprochen, und Kant über das nur vermeintliche Recht zur Lüge. Ein Teil der indischen Gesellschaft erkennt das Verbot der absichtlichen Tötung nicht nur von Menschen, sondern auch von Tieren als bedingungslos geltend an; unsere Kulturtradition läßt dagegen eine Reihe von Ausnahmebedingungen zu. Man kann dieses Verbot für absolut erklären und nach seiner konsequenten Einhaltung streben, ohne Abweichung selbst im Fall der Notwehr, im Fall des Krieges usw. Es ist durchaus möglich, jeder einzelnen Norm bedingungslose Geltung zuzuerkennen. Man kann es jedoch nicht in bezug auf alle Normen insgesamt tun, und diese Feststellung scheint mir als Kritik der extremen Prinzipienethik wichtig zu sein. Man kann es nicht tun, ohne in einen Widerspruch zu verfallen. Wer irgendeine Norm als bedingungslos geltend anerkennt, der stellt diese Norm in der Werthierarchie höher als alle anderen Normen, die sich ihr gegenüber als konkurrierend erweisen könnten. Z.B. gibt er dem Nichttöten immer den Vorzug vor der Selbstverteidigung oder vor der Verteidigung fremden Lebens im Fall eines lebensbedrohenden Angriffs, oder vor der Verteidigung des Landes im Kriegsfall.

c) Anweisungen hohen Konkretheitsgrades. Die Grenze zwischen einem geringen, mittleren und hohen Konkretheitsgrad von Normen ist natürlich fließend. Es gibt aber keinen Zweifel daran, daß die Norm "Man soll nicht töten"

viel konkreter ist als das Gebot der Nächstenliebe und die Norm "Man soll keinen Atomkrieg verursachen" viel konkreter als die Norm "Man soll nicht töten".

Ich glaube, daß es unter Vertretern der extremen Situationsethik solche gibt, die ihre radikale Haltung abschwächen würden, wenn man sie hinsichtlich gewisser Normen mit hohem Konkretheitsgrad fragen würde, ob sie tatsächlich geneigt sind, Ausnahmen von ihnen zuzulassen. Ich nehme an, daß die radikale Haltung nicht den wirklichen Absichten vieler Anhänger der Situationsethik entspricht.

Wahrscheinlich hält jeder von uns gewisse Handlungen für ausnahmslos unzulässig. Die Verbote, die sich auf solche Handlungen beziehen, werden oft so allgemein anerkannt und befolgt, daß man sie gar nicht explizit formuliert. Man formuliert z.B. nicht die Norm, daß unter gewöhnlichen Verkehrsbedingungen ein Fahrer nicht absichtlich ein Kind, das auf der Straße spielt, überfahren sollte. Ich könnte eine ganze Reihe solcher - der Oberzeugungskraft wegen etwas überspitzter - Beispiele geben. Meine Absicht ist es hier zu zeigen, daß Personen, die sich der Wertkonflikte bewußt sind und der Norm "Man soll nicht töten" nur bedingte Geltung zuschreiben, wahrscheinlich doch damit einverstanden sind, daß gewisse Normen, welche sich ebenfalls auf das Nichttöten beziehen, aber schon einen bedeutend höheren Konkretheitsgrad haben, als bedingungslos geltende Normen betrachtet werden sollten.

Es scheint mir nicht möglich und nicht sinnvoll zu sein, das ganze Gebiet der Moral durch detaillierte Regeln und durch eine konstante Werthierarchie zu reglementieren; - einen kleinen Teil aber doch. Nun kann die Frage gestellt werden: welchen Teil? Ich habe bisher Normen nur formal charakterisiert, ohne auf ihren Inhalt einzugehen. Ich vermute aber, daß es keine generelle inhaltliche Antwort auf diese Frage gibt, die befriedigend wäre. Wir können nur Beispiele solcher Normen nennen, und diese Beispiele werden ein Zeugnis davon sein, was wir aufgrund unserer Wertvorstellungen für unübertretbar halten. Die Auswahl jener Normen, denen man einen großen Quantor ("immer", "niemals") zuschreibt, ist in gewissem Maße Sache der moralischen Entscheidung einzelner Personen. Der eine findet, daß er zur bedingungslosen Einhaltung des Vegetarismus verpflichtet ist, der andere, daß er unbedingt dazu verpflichtet ist, nur

Gutes über die eigenen Eltern zu sagen. Solche individuellen Entscheidungen können eine große Rolle bei der Lebensgestaltung einzelner Personen spielen. Mir geht es hier jedoch darum, auf die Notwendigkeit des Bestehens bedingungslos geltender Normen in einem überindividuellen Bereich hinzuweisen.

Wenn wir uns für eine Behandlung im Krankenhaus entscheiden, müssen wir darauf vertrauen, daß kein Arzt sich unserer Person ausschließlich als Mittel zum medizinischen Fortschritt bedient und uns zum bloßen Versuchsobjekt degradiert. Ein Wissenschaftler, der biologische Experimente durchführt, kann sich einem dramatischen Konflikt ausgesetzt sehen, dem Konflikt zwischen der Chance einer möglichst raschen Entdeckung einer Medizin, die das Leid von unzähligen Menschen lindern könnte, und der Pflicht der personalen Behandlung eines jeden Individuums. Er kann es für richtig halten, nach irgendwelchen Kriterien diskriminierte Patienten als Versuchsmaterial zu benutzen. Er kann eben das als das geringere Übel beurteilen im Vergleich zur Entdeckung eines höchst wichtigen Medikaments. Es unterliegt aber - wie ich glaube - keinem Zweifel, daß man dem Einzelnen nicht die Entscheidungsfreiheit derartiger Konflikte überlassen darf, sondern daß für alle eine vereinheitlichte Entscheidung verbindlich sein muß, und zwar in Richtung der Humanität, die es absolut, ausnahmslos verbietet, irgendeinen Menschen, wer er auch sei, rein instrumental zu behandeln. Weil das Verhalten der Menschen für uns in gewissen Grenzen vorhersehbar sein muß, ist es auch verständlich, daß man bezüglich einiger sozialer Rollen, insbesondere beruflicher Rollen, Normen, die keine Ausnahme zulassen, nicht nur schweigend anerkennt, sondern auch ausdrücklich formuliert. Es genügt, sich unter diesem Gesichtspunkt mit der Berufsethik des Arztes bekanntzumachen.

Heute gibt es sogar internationale Institutionen und Organisationen, die es versuchen durchzusetzen, daß die bedingungslose Geltung gewisser Normen weltweit anerkannt wird. Hier einige Beispiele von solchen Verboten: Folter, Todesstrafe, Sklaverei, Einsperren von unbequemen politischen Gegnern in psychiatrische Anstalten, Aufwiegelung zum Völkerhaß, Anwendung nuklearer Vernichtungsmittel.

Vertreter der extremen Situationsethik irren sich also, wenn sie behaupten, daß faktisch in bezug auf jede Norm Ausnahmen zugelassen werden. Sie

können höchstens verkünden, daß es ihren Werturteilen gemäß so sein sollte. Ich glaube jedoch, daß ihre Erklärung oft eher eine unüberlegte Verallgemeinerung einer Idee, die sich auf viele Normen bezieht, ist, als ein wohldurchdachtes Programm.

Eine klare generelle Entscheidung für oder gegen die bedingungslose Geltung von Normen ist für manche Ethiker wegen ihres eindeutigen und konsequenten Charakters attraktiv; - mir scheint sie jedoch lebensfremd zu sein.

Zum Schluß dieser Überlegungen möchte ich meine skeptische Einstellung zu den oft in der Moralphilosophie vertretenen Einseitigkeiten zum Ausdruck bringen. Eine den Umständen angemessene Elastizität unserer Entscheidungen ist wertvoll; wertvoll kann aber manchmal auch das Fehlen an Elastizität sein.

Man kann die von mir vertretene gemäßigte Prinzipienethik deontologisch verteidigen. Man kann aber auch teleologisch auf ihre für das Zusammenleben der Menschen positiven Folgen hinweisen.