

Societas Ethica

Jahresbericht 1996

Luzern

Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik
European Society for Research in Ethics
Société européenne de recherche en éthique

Ethik, Vernunft und Rationalität

Ethics, Reasons and Rationality

33. Jahrestagung in Luzern - Schweiz

28. August bis 1. September 1996

Jahresbericht 1996

Herausgeber/Publisher:

Societas Ethica

Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik

European Society for Research in Ethics

Société européenne de recherche en éthique

Praesidium 1995-1999

Praeses : PD Dr. Alberto Bondolfi

Vicarius: Prof. Dr. Denis Müller

Scriba: Dr. Stefan Grotfeld

Quaestor: Rudi Neuberth

Institut für Sozialethik der Universität Zürich

Zollikerstrasse 117

CH-8008 Zürich

Tel: +41 1 3854511

Fax: +41 1 3854508

E-Mail: grotef@sozethik.unizh.ch

Bank:

Postcheque Zürich (CH) Nr. 80-35839-8, Societas Ethica Zürich

Basler Kantonalbank (CH) Nr. 16 504.889.82

Copyright: Societas Ethica

Layout: Volker Rother

Inhalt

Programm der Jahrestagung in Luzern

6

Teilnehmer der Jahrestagung

8

Zygmunt Bauman, Leeds (GB)

Levinas' & Løgstrup's Strategy of Moral Life

11

I. Rationalität und Rationalitätskritik

Herbert Schnädelbach, Berlin (D)

*Wandel des Vernunftbegriffs. Vernunft und Rationalität
in der Geschichte*

18

Rom Harré, Oxford (GB)

Against Moral Relativism

27

Brenda Almond, Hull (GB)

Against Irrationalism

41

Anna Kusser, Luzern (CH)

Rationalität durch Prinzipien

51

II. Theologische Ethik und Rationalität

Hans Reinders, Amsterdam (NL)

The Golden Rule between Philosophy and Theology

59

Albert W. Musschenga, Amsterdam (NL)

Two Types of Meta-Ethical Positions and Two Modes of Reasoning

76

Hans Münk, Luzern (CH)

*Rationalität und Naturrecht. Zur Bedeutung der praktischen
Vernunft in der Naturrechtskonzeption des Thomas von Aquin*

86

Svend Andersen, Århus (DK)	91
<i>The Place of Reason in Lutheran Ethics</i>	93
Hans G. Ulrich, Erlangen (D)	101
<i>Rationalität und kirchliche Lebenspraxis</i>	103
III. Ethik und Systemtheorie	
Hans-Ulrich Dallmann, Frankfurt/M. (D)	115
<i>Die Herausforderung der Ethik durch die Systemtheorie</i>	116
IV. Angewandte Ethik	
Frantiszek Kampka, Lublin (PL)	129
<i>Mensch und ökonomische Rationalität</i>	130
Jean-Marie Thévoz, Genève (CH)	143
<i>Rationalité et universalisme, quelque usage en bioéthique</i>	143
Wouter Achterberg, Leiden (NL)	150
<i>Reason in Environmental Ethics</i>	150
Göran Collste, Linköping (S)	160
<i>Ethics and Informatics. Ethical Aspects of Expert Systems</i>	160
Protokoll der Mitgliederversammlung / General Meeting	170
Finanzbericht	174
Die bisherigen Jahrestagungen der Societas Ethica	175
Mitgliederverzeichnis / List of Members	176

Programm

Mittwoch, 28. August

Eröffnung der Tagung

- 17.00 Anmeldung im Hotel, Bezahlung
- 18.30 Abendessen
- 20.00 Begrüßung
- 20.15 Einführungsvortrag „Postmodern Reason: Chance or Threat to Morality“ von Prof. Dr. Zygmunt Bauman, Leeds (GB)
- Empfang durch den Gastgeber

Donnerstag, 29. August

Thema: Rationalität und Rationalitätskritik

- 7.00 Gelegenheit zur Konzelebration in St. Beat
- 7.45 Oekumenische Andacht
- 8.00 Frühstück
- 9.00 Referat: „Typen der Rationalitätskritik“ von Prof. Dr. Herbert Schnädelbach, Berlin (D)
- 10.30 Kaffee/Tee
- 11.00 Referat: „Restoring the Universality of Morality“ von Prof. Dr. Rom Harré, Oxford (GB)
- 12.30 Mittagessen
- 14.30 Arbeitsgruppen über Rationalität und Ethik. Drei Gruppen, engl., dt., gem., diskutieren die beiden kontroversen Papiere von Prof. Dr. Brenda Almond, Hull (GB): „Against Irrationalism“ und von Dr. Anna Kusser, Luzern (CH): „Rationalität durch Prinzipien?“
- 16.00 Kaffee/Tee
- 16.30 Fortführung der Diskussion in den Arbeitsgruppen
- 18.30 Abendessen
- 20.00 Empfang

Freitag, 30. August

Thema: Theologische Ethik und Rationalität

- 7.00 Gelegenheit zur Konzelebration in St. Beat
- 7.45 Oekumenische Andacht
- 8.00 Frühstück

9.00 Referat: „*Moral Justifications, the ‘Golden Rule’ and the Mimetic Analogy. Reflections on ‘Narrative’ as Fundamental Category in Moral Theory*“ von Prof. Dr. Hans Reinders, Amsterdam (NL); Votum: Prof. Dr. Albert W. Musschenga, Amsterdam (NL)

10.30 Kaffee/Tee

11.00 Diskussion in Arbeitsgruppen denen jeweils eines der folgenden Papiere zugrunde liegt: „*Rationalität und Naturrecht*“ von Prof. Dr. Hans Münk, Luzern (CH); „*The Place of Reason in Lutheran Ethics*“ von Prof. Dr. Svend Andersen, Århus (DK); „*Rationalität und kirchliche Lebenspraxis*“ von Prof. Dr. Hans G. Ulrich, Erlangen (D)

12.30 Mittagessen

14.00 Exkursion

20.00 Abendessen

Samstag, 31. August

Thema: Ethik und Systemtheorie

7.00 Gelegenheit zur Konzelebration in St. Beat

7.45 Oekumenische Andacht

8.00 Frühstück

9.00 Referat: „*Die Herausforderung der Ethik durch die Systemtheorie*“ von Dr. Hans-Ulrich Dallmann, Frankfurt/M. (D)

10.30 Kaffee/Tee

Thema: Angewandte Ethik

11.00 Diskussion in vier Arbeitsgruppen, denen je eines der folgenden Papiere zugrunde liegt: „*Mensch und ökonomische Rationalität*“ von Prof. Dr. Frantisek Kampka, Lublin (PL); *Rationalité et universalisme, quelque usage en bioéthique*“ von Dr. Jean-Marie Thévoz, Genève (CH); „*Reason in Environmental Ethics*“ von Prof. Dr. Wouter Achterberg, Leiden (NL); „*Ethics and Informatics. Ethical Aspects of Expert Systems*“ von Prof. Dr. Göran Collste, Linköping (S)

12.30 Mittagessen

14.30 Mitgliederversammlung

16.30 Kaffee/Tee

17.00 Auswertung

18.30 Abendessen

20.00 Geselliges Beisammensein

Sonntag, 1. September

7.15 Gemeinsamer Gottesdienst in der Hofkirche Luzern

8.00 Frühstück

Abreise

LEVINAS' & LØGSTRUP'S STRATEGY OF MORAL LIFE

Zygmunt Bauman

Aleksander Wat, a Polish writer, once noted about music, poetry and painting that - whatever have been said about them - the most important things remain unsaid. I suppose that the same observation applies to morality. For instance, the question of origin - of cause, of reason of being moral. Why do acts and thoughts and feelings appear to us as either good or evil? Why do we bother about acts and thoughts being good or evil? Why do we feel that we should bother? Why do we feel worried, when it happens that we fail to bother, even if we do our best to convince ourselves, that there is nothing to be worried about?

All mystery, and most of all an insoluble mystery, goes against the grain of human reason and is a challenge which human curiosity cannot resist. No wonder that the most powerful among human minds spent no time nor effort to crack it; if they did not quite succeed, it was neither for their lack of skills nor for the lack of trying. Countless explanations have been offered of either the 'why?' or the 'what for?' type, and some have been repeated so often and with such monotony that all critical faculties dozed off and nothing seemed to clamour for explanation anymore. And yet, all their ardour and ingenuity notwithstanding, hardly any explanation was much more than another "etiological myth" - a fable about the origins hidden in such depth of- time or human soul that no human eye was able to witness it. What is more, advancing "new and improved" explanations did not move the understanding forward: all explanations, however complex at the first sight and in whatever new and 'updated' language they had been expressed, were but variants of the two primordial etiological myths, already offered in the Bible and turned into the frame for all future thought (at least within our judeo-christian civilization).

The first myth is the expulsion from the Garden of Eden. Evicted from the Paradise, Adam was doomed to 'gain his bread by the sweat of his brow' and to 'till the ground from which he was taken'. From now on, he had to struggle to live, to decide and choose. And the choices could be more or less preferable, better or worse, good or bad. Before their eviction, Adam and Eve did not know that things or acts can be good or evil. They did not know they were naked... The words "good" and "not good" appeared only in the mind of God, when He spoke to Himself casting critical eye on His own creation. Now those words were to become also a part of Adam and Eve's vocabulary. Once they tasted from the tree of the knowledge of good and evil, Adam and Eve became 'like gods'; that knowledge they now acquired was divine. They lacked, though, divine omnipotence and omniscience. Unlike God, they could err, make mistakes, take wrong decisions. Unlike God, they could choose between doing good and doing evil. This is, we may gather from the story, how they became **moral** persons - persons to whom things appear as either good or bad and who can pick up either of them. Things did not appear to them like that when still in paradise, and they had no power nor opportunity to choose between them then - in the Garden of Eden, which knew of no ambivalence, crossroads, freedom.

The second myth is that of the law-giving act on the Mount Sinai. "When all the people saw how it thundered and the lightning flashed, when they heard the trumpet sound and saw the mountain smoking, they trembled and stood at a distance". They trembled, since they feared that 'if God speaks to us we shall die'. To Moses's

admonitions to follow the Law the Lord announced through him, they answered with a blank cheque: 'Whatever the Lord has said we will do'. And the Lord went on, spelling it out in profuse detail what they should do and what they should refrain from doing. Doing what they should, they will be good; doing what the Lord told them not to do, they will be evil. For the first they will be rewarded. For the second, punished. To be moral, they must follow God's command. The command of God too powerful to speak directly to His people, too terrifying to be looked in His face.

What these two etiological myths tell us - apart from answering the vexing questions about the "whither" and "where from" and "why" of morality - is what morality is about and what does it mean to be moral. The first story suggests that to be moral is to face a choice between good and evil, and to know that there is such a choice. The second story implies that to be moral is to follow strictly the command - to obey unconditionally and never to deviate from the straight path in deed or in thought. The first story presents morality as a cruel predicament and perpetual agony. The second story presents morality as obedience to the Law and the recipe for trouble-free life of conformity.

Let me repeat: all theories of morality, whether proclaimed in the name of science, theology, philosophy or sociology, followed the pattern of one or the other of the biblical myths, though they do their best to heavily infuse their narratives with trade jargon while depriving them of the poetic suggestiveness of the originals. Most theories followed the pattern of the second story; in this they stayed loyal to the social practice, which assumed that people need to be forced to be moral, that they prefer being forced to a life spent in the agony of interminable uncertainty, and that to make them moral and relieved in one go, one needs first to write down the laws and then to instil discipline toward their spirit and their letter. If according to the first biblical story morality is the drama of choice, the social practice of ethical legislation did everything possible to limit, best of all to eliminate altogether, that choice. The practice which followed the pattern of the second story thought of itself as a remedy for the misery left in the wake of the first story; but it also declared war against the sort of moral predicament which the first story visited upon human life, and the sort of moral person which such life demanded.

Social practice, and the theories which sung its glory, promised clarity and the comfort of certainty in exchange for obedience to the Law. They painted the perfection of moral life as an absence of moral conflict, and augured morality without conflict if only the rule of one Law, and one Law only, can be secured. Such monopoly of Law, deemed necessary for moral life, was fought for under the banners of one God and one true faith, or one sovereign state, or one reason and one true philosophy; in each case, though, the struggle was aimed against that which questioned the monopoly - against some godless or foreign law and some infidels or foreigners or mentally important who obey it. For all practical intents and purposes, the war in the name of a moral life founded in one and only, universally binding and free from competition ethical code was always, by design or be default, waged in the name of conformity and against dissent.

Indeed, if morality is about unqualified obedience to the Law, then the only conflict moral persons can conceivably confront, and the only difficulty such persons may experience in their determination to live morally, is the co-presence of two or more laws pressing their demands, each one backed by equally powerful and respectable authority, but each demanding a conduct incompatible with that demanded by the other. Sophocles gave us the archetype of such a moral drama in the story of Antigone. Two and a half millenia later, we still think of moral conflicts as

an obstacle to *conformity* - that guarantee of righteousness, caused by the clash of authorities that are both entitled to legislate for morality but act at cross-purposes. If only people listened to God's commandment 'Tough shalt have no other gods set against me'... If only were there no other gods setting themselves against His commandments... There would be no moral conflicts then, and the pious or righteous person would have no difficulty in setting apart the good from evil - since the Law which is the one a only Law is also (and it shows itself to be, if only you read it carefully all call in the services of those who know how to do it) a law without contradiction and without ambiguity, leaving no room for mental torments and moral vacillation.

But surely this is not the kind of moral person which the first biblical story of the birth of morality present to us. The person was all agony, all torment, all hesitation. That person was moral because s/he lived through situations without obvious and unambiguously good choice, and because (as we may learn from the Book of Job) the link between the act and their consequences escaped him, and because s/he was never sure that her/his choice was beyond reproach, and because s/he had to seek goodness by own - far from foolproof - wit and industry, and because s/he could not or dared not hope that the goodness of what s/he has done will be ever proved or approved beyond reasonable doubt, so that certainty could take over where rampant uncertainty now runs the show.

The uniqueness of Knud Løgstrup's and Emmanuel Levinas' conceptions morality is that in opposition to the majority of philosophical e theological accounts they are inspired by the first, not the second of t biblical stories... Instead of joining forces with the power-holders, sages and legislators who seek the final and irrevokable solutions to t difficulty of being human, their conceptions of morality bring us back where our humanity resides, not able to reside anywhere else: to t incurable uncertainty and ambivalence of human condition, to that necessity and impossibility of being moral which is rooted already in the primal event of confronting the Other.

Knud Løgstrup speaks of unspoken demand, Levinas of unconditional responsibility. In their respective accounts, neither the demand nor the responsibility derive from any socially or supernaturally established laws; none is sanctioned by promised rewards nor threatened punishment. True, Løgstrup tries to explain why the demand should be there, pointing out that we owe our care to others because we ourselves received our lives as a free and otherwise unrepaid gift. But Levinas would not even be bothered with explanations. His unconditional responsibility is a brute fact, the ultimate reality of human being, brought forth brutally by the *face of the other*. Yet in spite of the tendency of most commentators to focus on that aspect of their teachings, the true importance of Løgstrup's and Levinas's treatments of morality does not lie in setting moral commands before being and before the socially defined custom and norm. The real, and by far the most seminal novelty lies in the idea of the unspokenness of the demand and the unconditionality of responsibility. For both Løgstrup and Levinas, the primary scene of morality is sorely under-defined, vague, unclear, opaque, shot through with ambivalence. There is a demand, but one does not know what it demands; one does not know, and will never know for sure, whet her the demand has been fulfilled, and whether it did not demand more than has been done... There is responsibility, but it is unconditional; one does not know whether his or her responsibility applies to the case at hand, one has no means to find it out, one would never know where the responsibility begins and where it ends...

What is more, at the very moment one tries to find the way to replace uncertainty with certainty, to disperse the fog, to spell out what has been unspoken and set conditions for responsibility - one quits the territory of morality. Codes and norms are not the beginning, but the end of moral relationship; and more often than not, also of the moral self. Yes, says Løgstrup - the demand, as long as it remains unspoken, has no authority, and is not fulfillable either (how can one be sure that something has been fulfilled, if the nature of that something stays elusive and unclear?); but he warns against , 'theorizing away' those contradictions, lest the baby of the moral self should be poured out together with the bathwater of its ambivalent condition. Yes, says Levinas, the Other commands us through his weakness, not his power; but he warns us, that were we willing to seek a tangible and reputable authority to inject solidity into the fluid formless image of the face, we would again leave the realm of moral obligation. You can only recognize a moral person by his or her constant and unrelenting dissatisfaction with what he has done; by his or her perpetual sorrow that they were not moral *enough*. As P. F. Strawson put it, the surest sign of moral attitude is self-disapprobation and self-indignation. We may suspect that the attempt to spell out the contents of command and the conditions of responsibility derives not from the wish to be more moral, but from the desire to escape that agonizing uncertainty which accompanies moral person from beginning to end, and so to get rid of the discomfort of self-indignation, that sign and heart of all morality.

The unspoken demand and the unconditional responsibility are there, and always have been and will be - well, at least since the humans had been. We all are, so to speak, cast in a expelled from the Garden of Eden.... We all are. So to speak, cast in moral situation whether we know it or not, whether we like it or not. If one does insist on asking why it must be so, one may recall that we, the humans, have acquired the mixed blessing of language, and that language, with its curious particle 'no', unheard of and incomprehensible to any other living creature, and with its equally bizarre future tense, forces us to know without wishing it, that affairs may be different from what they are, that there is an alternative to every step taken or contemplated - and to imagine worlds which we have not experienced, and imagine them before we had the chance of experiencing them. Because we cannot think or speak of the world without, at least tacitly, allowing for the possibility of it being different, we cannot but be aware that alternative shapes of that world are not equal, that some may be preferable to some others - that things can be good, or better, or worse, or evil... Finding oneself in a moral situation means nothing more than just that awareness. Only we, the humans, are in such a situation; cats and dogs, butterflies and whales, for all we know, live still in the Garden of Eden - we have not heard of their expulsion, anyway.

This means, though, that being cast in a moral situation, in the situation of choice between good and evil, does not necessarily mean to be good! To be a moral person is one thing - we all, willy-nilly, are; to be good, is another. Being in a moral situation means no more than but a *possibility* of being good (or of being evil, for that matter). In the light of Løgstrup's and Levinas's description of the moral situation, what will be the first step towards goodness? There is but one answer: to listen to the unspoken demand, to *take responsibility for one's responsibility*. While the beginning of all evil is to plug one's ears, a decision all the easier to take for the unspokenness, the silence of the demand; and to renounce one's responsibility, all the easier for the unconditionality of the latter - for the non-specificity of its address and its requirements. The evil starts from Cain's question 'Am I my brother's keeper?' - from

the question 'why me?', one that asks for a legal, logical or any other proof that it is me of all people who is the keeper. The goodness starts from saying: I will no more put my conscience to sleep by hiding in the cosy shelter of loudly proclaimed convention, by consoling myself that I have done what 'the average person' would have done, or abstained from doing what the 'average person' is in no habit of doing; I will make instead the silent demand audible, I will make the responsibility mine. I will act as if the demand was spoken to me only, and as if the responsibility lied on my shoulders alone, whatever the others may do or desist doing.

Let there be no mistake: we are speaking here about first steps and about beginnings. Giving voice to the voiceless demand, taking responsibility for responsibility is the necessary, but not the sufficient, condition of being good, let alone its foolproof guarantee. If anything, the calvary of the moral person starts only now, once on the road of demand made audible and responsibility assumed. From now on, there is but sailing between the reefs which punctuate the risky voyage of the moral self. On the one side, as Løgstrup warned us, lies the Scilla of indifference and of washing one's hands, masked as unqualified respect for the Other's freedom: I'll just do nothing but what s/he explicitly wants me to do and let her or him be as they want to be. On the other side waits for the unwary moral sailor the Charybdis of oppression: I know what is good for her, she would not admit it, she is too thick to understand her best interest - so it is up to me to cajole her, lure or force into the mould I have cast for her having her best interest in mind.... Without that Scilla and that Charybdis, there is no moral voyage. Without bringing them within reach by our own effort, there is no way of making the demand audible or taking up the responsibility. And whenever we try our best to steer clear of one of the dangers, we come dangerously close to the other. Navigating between the two extremes, between the threat of uncaring and callousness, and the temptation to oppress, becomes the fate of the moral person whenever he or she wants to choose good over evil. And to add moral agony to fear, the waters we sail are poorly charted and one never knows how close the ship is from foundering; one is sure of it only after the ship has already sunk..

This is, at the end of the day, what taking up responsibility for responsibility, or putting words in the silent lips of the demand, amounts to: it amounts to eternal hesitation, to perpetual anxiety about my action that stubbornly falls short of my responsibility and fails to match up to the demand. This is as well the difference between *moral responsibility* and *contractual obligation*. The latter is well defined, or at least strives to be well defined, convinced that the task of being precisely defined is *feasible*, while the state of being so defined is *ideal*. Contractual obligation tells me exactly what to do, when to start and when to finish doing it, and what I need not bother doing. It also tells me on what conditions all that needs to be done. Among those conditions, the actions of the Other, who is now my counterpart in the contract, are by far the most prominent. I fulfil my obligations on condition that my counterpart fulfils his; only when meeting his obligations towards me he will acquire the right to demand that I fulfil mine toward him. My obligation is his right, his obligation is my right; there is a relationship of equitable exchange between us, our respective obligations can be compared, measured one against the other - which is, after all, the basis of all possible precision and a warrant against ambiguity. How different all this is from the moral obligation, where my duty neither stems from his right nor becomes his right for the fact that I have assumed it, and where the size and the character of my duty has no relation whatsoever to what the Other, has done, will do, or intends to do. In neither of the two conceivable senses are our relations

symmetrical or reciprocal; no certainty can be gained therefore from measuring up the Other's actions or qualities, a the question which renders the contractual obligations so pleasingly exact - the question 'who is he, and what he has done to have the right to services' - makes no sense.

'Being for the Other' - the kind of being that emerges out of the acceptance of my unconditional responsibility - has nothing to do with Other's ability to extract services from me, with his ability to imp obligations and to force the need to act - let alone with his *legal* right to do so. This being the nature of the 'being for', moral responsibility behaves in a manner exactly opposite to that of the contractual obligation. To put this in a nutshell, we may say that moral responsibility tends to grow in such situations in which contractual obligation tend to shrink, and vice versa... Moral responsibility is all the greater the weaker and more helpless is the Other. Obligations, on the contrary, grow and become more overwhelming (one may say: , more obligatory') the more powerful is the Other: the greater are the services he may render in exchange, and the more severe and painful the punishment he can administer to me for my sloth or the neglect of my duty. *It is the weakness of the Other which makes me responsible. It is the strength of the Other that makes me obliged.* One is obliged towards the strong. One is responsible for the weak.

To put it in yet another way: moral responsibility is shooting up in the face of an Other , who due to his powerlessness is incapable of supporting his welfare by soliciting on his own the enforced and enforceable obligations from other people; and reaches still greater heights if the Other is too weak to render his needs visible and demands audible. *Everything* depends then on my taking up the responsibility and giving voice to the unspoken demand. I am, literally, responsible then for the life and death of such Other; the difference between my assuming the responsibility and rejecting it is that between life and death. Levinas speaks a lot about commandments, but in all his writings he mentions by name one commandment only: "though shalt not kill". By this omission which is more like a commission, Levinas conveys a message: here is a commandment which makes sense of all other commandments, a meta-commandment, without which there is no responsibility and from which all responsibility starts. Indeed, securing life of the Other is the prime and crucial condition of all moral relationship: in admitting the Other's right to live, I give him the chance of confronting me as a Face, I obliquely promote him to the rank of the Face, of another subject, endowed with needs and ability to command. I award him the right to resist me by his opposition, his difference, his separatedness as another subject. I then engage in conversation; we talk with *each other* (even if he remains silent or mute; in that case, responsibility for the continuing dialogue lies in the ensuing conversation, imaginary and imagined, fairly and squarely on my shoulders!), we come to respect each other; what is more, I come to know what is it that I need to respect in him and how that respect may be made flesh. Once the conversation took off, strength has been injected in the weak body of the Other; and it is I, he who made his life my responsibility, who made the injection. And the Other remains strong enough to be the source of demand as long as I agree to make that injection and am prepared to repeat it if necessary.

The children, bodily too weak to resist physical force and mentally too inarticulate to oppose, or even ask for, an argument and a proof; the animals, devoid of language in which the demand could be phrased and the skills to solicit rights by bargaining or coercion; the yet unborn single beings or generations of beings, unable to address us, to reciprocate or retaliate, even to appear to us as Faces, as bearers of needs and givers of command; the poor and indolent, the deprived and the

dispossessed, denied human rights by the Law, by convention or by custom, or too feeble to execute such rights as have been formally awarded to them.... These are the cases of moral responsibility reaching its peak. But these are, simultaneously, the cases in which the demand is at its 'most unspoken' and the conditions of responsibility are least clear and certain.

And so we come to the greatest paradox of the strategy of moral life, as it has been sketched in the teachings of Løgstrup and Levinas: the greater is the moral responsibility, the dimmer is the hope of its normative regulation. The more we need to act, the less we know what we ought to be doing. The more pressing the demand, the deeper is its silence about what it demands us to do. The larger seems the responsibility to be taken, the less we are sure of what taking up that responsibility would need to consist in. It is easy to spell out the guidelines, even the norms, for little and inconsequential responsibilities. It is much more difficult, nay impossible, to do the same for a responsibility truly immense, consummate and seminal. The more it counts what we do, the less certain it is what is it that we ought to be doing.

This is why there is little hope that the plight of the moral self will be ever cured of its intrinsic ambivalence. Reason and logic offer a cure which is ineffective if harmless and poisonous if effective. More can be said: far from being an external impediment to morality, or a case of the disease, ambivalence is its natural habitat and signals the state of health. Ambivalence is the only soil in which morality can grow and the only territory in which moral self can come to terms with its responsibility and hear the unspoken demand. In its unstoppable search for the meaning of demand and of responsibility, the moral self will never reach the certainty it aims at; yet only while seeking such certainty can the self become and stay moral.

Wandel des Vernunftbegriffs

(Vernunft und Rationalität in der Geschichte)

Herbert Schnädelbach

Übersicht

0. Einleitung

- zur Situation: radikale Vernunftkritik und die Krise des *animal rationale*
- das Thema 'Rationalität' und die Philosophie
- Wandel des Vernunftbegriffs und die Geschichte der Vernunftkritik

1. Begriffliche Vorklärungen und begriffsgeschichtliche Hinweise

- 1.1 'Vernunft'-'Rationalität'
- 1.2 Das 'vernünftige Lebewesen'
- 1.3 'Vernunft' im weiteren und im engeren Sinne (Kant)
- 1.4 'Vernunft' und 'Verstand'
- 1.5 Der Sonderfall 'Urteilskraft'

2. Zur Kritik der spekulativen Vernunft

- 2.1 'Spekulative Vernunft'
- 2.2 Die Kritik der spekulativen Vernunft
 - 2.2.1 'kognitiv'
 - 2.2.2 'praktisch'
 - 2.2.3 'technisch'
 - 2.2.4 'religiös'
- 2.2.5 Zusammenfassung: Subjektive Vernunft als Prinzip der neuzeitlichen Aufklärung

3. Zur Kritik der kritischen Vernunft

- 3.1 'Kritische Vernunft'
- 3.2 Die Grundfigur der Kritik der kritischen Vernunft

4. Zur Kritik der funktionalen Vernunft

- Situation und Aufgabe des Nachdenkens über 'Vernunft' heute

0. Einleitung

- Jahrhundert der Vernunftkritik
- Rationalismus als Vorwurf vor dem Hintergrund bestimmter Rationalisierungserfahrungen (Max Weber)
- Vernunft und Freiheit und das "Andere der Vernunft"
- damit verbunden: die Krise des *animal rationale*
- radikale/totale Vernunftkritik: Vernunft ist Herrschaft (Nietzsche)

- Problem des großen Singulärs: - VERNUNFT bei Hegel
 - - Stw. "Logozentrismus"
- beides hängt miteinander zusammen; die große Vereinfachung läßt sich daran nachweisen, daß im 19. und 20. Jahrhundert das philosophische Interesse an dem Vernunftthema stark zurückgeht - das Motiv der Vernunftkritik überlagert das Interesse an der Explikation des Vernunftbegriffs, wodurch die Vernunftkritik tendenziell immer pauschaler wird
- daraus das Problem der Vernunft der radikalen Vernunftkritik, d.h. des performativen Selbstwiderspruchs, das unlösbar zu sein scheint, wenn man nicht zumindest zwischen kritisierender und kritisierte Vernunft unterscheiden kann
- nur dann bleibt Vernunftkritik möglich und führt nicht in den Irrationalismus (wenn die Vernunft nur eine ist, ist vernünftige Vernunftkritik entweder unmöglich oder bedeutet deren Selbstaufhebung)
- trotzdem geht der Problembestand nicht verloren, sondern wird in anderen Bereichen aufgegriffen und diskutiert, dann unter dem Titel 'Rationalität':
 - Handlungstheorie und Theorie der Sozialwissenschaften (Max Weber, Habermas, aber auch die Theorie der "rationalen" Handlungserklärung)
 - Ökonomie (rationale Entscheidungs- und Spieltheorie)
 - Kulturtheorie und Ethnologie (Verstehen fremder Kulturen)
 - Wissenschaftstheorie ("Rationalitätslücke")
 - Rückkehr des Themas Vernunft als 'Rationalität' in die Philosophie
 - es entsteht also ein Differenzierungsbedarf, der sich am besten dadurch decken läßt, daß man die gegenwärtige Problemlage als Ergebnis einer komplizierten Problemgeschichte auffaßt; so lassen sich auch die perspektivischen Verengungen und Verarmungen der gegenwärtigen Vernunftkritik viel besser aufzeigen: an den Verlusten der tradierten Denkerfahrungen mit diesem Thema
- mein Beitrag folgt der Idee, den Wandel des Vernunftbegriffs mit den Mitteln einer Geschichte der Vernunftkritik darzustellen; dahinter die (Kantische) Überzeugung, daß Vernunft und Kritik zusammengehören, d.h. daß sich die Vernunft nur dann als vernünftige gegen die radikale Vernunftkritik verteidigen läßt, wenn sie sich immer zugleich als kritische und selbstkritische zeigt

1. Begriffliche Vorklärungen und begriffsgeschichtliche Hinweise

- gegen den großen Singular: das unübersichtliche Wortfeld, das als Ausdruck komplizierter Begriffsverhältnisse gelten kann

- 1.1 **'Vernunft'-'Rationalität'**: Damit man das, was den Menschen zum vernünftigen Lebewesen macht, nicht als Substanz oder als Instanz mißversteht, müßte man die Vernunft als Vermögen, d.h. dispositional fassen: also als 'Vernünftigkeit', und da sagt man lieber gleich 'Rationalität'

1.2 Das 'vernünftige Lebewesen': - ist die Übersetzung von *zón lógon échon*, was seinerseits mit *animal rationale* übersetzt wurde

- 'lógos' und 'ratio' gehören aber zu völlig verschiedenen Wortfeldern
- einmal: *légein* - sagen, reden; das Wort, die Rede, der Gedanke; bei Aristoteles: Vernunft + Sprache
- zum anderen: *reor, ratus sum* - berechnen, meinen, dafür halten; Rechenschaft, Berechnung; dann auch: Grund, vernünftiger Grund, Begründung, Beweis; d.h. durch diese Übersetzung entsteht die feste Assoziation von Vernunft und Begründung, die im Griechischen gar nicht dominant ist (s. '*lógon didónai*' vs. '*'rationem reddere'*)

1.3 'Vernunft' im weiteren und im engeren Sinne: Bei Kant, der unsere Terminologie wesentlich geprägt hat, ist mit 'Vernunft' einmal das gesamt "obere Erkenntnisvermögen" gemeint (s. Titel "KrV")

- dann aber werden von ihr Verstand und Urteilskraft auch unterschieden (Vermögen der Prinzipien(Schließen), der Regeln(Urteilen) und der Subsumtion unter Prinzipien/Regeln)

1.4 'Vernunft' und 'Verstand': 'Vernunft' kommt (etymologisch) von 'Vernehmen' und 'Verstand' von 'Verstehen' - 'Verstehen' hier im Sinne dessen, was in der Regel geschieht, wenn einem etwas erklärt wird; 'Verstehen' als Ausdrucks- oder Sinnverstehen erst im 19. Jahrhundert vom 'Verstand' abgetrennt: 'Erklären vs. Verstehen' bei Dilthey

- 'Vernunft' als Vernehmenkönnen wird in der Regel als Fähigkeit geistiger Einsicht gefaßt (Wechsel von der Gehörs- zur Gesichtsmetaphorik: seit Platons Sonnengleichnis 'Licht der Wahrheit', das 'natürliche Licht der Vernunft', die 'Aufklärung' usf.); dabei Übersetzung von *intellectus* oder *noûs* (das "Noetische", Intuitive)
- 'Verstand' als Erklären-/Verstehendkönnen ist dann in der Regel die Übersetzung von *ratio* oder *diánoia* (das "Dianoetische", Operative, Diskursive, "Rechnen" bei Hobbes)
- in '*noûs*' und '*diánoia*' '*noein*'(denken) als gemeinsame Wurzel (dazu s.u.)
- um die Verwirrung komplett zu machen: die Umkehrung dieser Termini seit dem 14. Jahrhundert, so daß bei Kant 'Verstand= *intellectus*' und 'Vernunft= *ratio*'

(Schopenhauer kehrt zu den früheren Verhältnissen zurück, aber ohne größere terminologiegeschichtliche Folgen)

1.5 Der Sonderfall 'Urteilskraft': Schon bei Kant ist klar, daß sich unsere 'Rationalität' nicht in Vernunft oder Verstand erschöpft: Differenz zwischen dem Vermögen der Prinzipien und Regeln und dem Vermögen der Subsumtion unter Prinzipien oder Regeln, das selber nicht in Regeln gefaßt werden kann

- dies dann sogar noch in 'bestimmender' und 'reflektierender' Variante
- die Urteilskraft (vorgebildet in der *phrónesis* bei Aristoteles) als Gewähr dafür, daß unsere Rationalität offenbar ein offenes Konzept ist...
- diese Offenheit wohl endgültig gesichert durch den engen Zusammenhang zwischen Vernunft und Sprache (*lógos*), mindestens seit Humboldt, und dann durch den *linguistic turn* (Wittgenstein)

2. Zur Kritik der spekulativen Vernunft

2.1 'Speulative Vernunft': - 'Spekulation'(speculator - umherspähen, beobachten); geistige Betrachtung, das "Auge des Geistes"

- die Vernunft, die **Geistiges**, d.h. nur im **Denken** Erfassbares zu erfassen vermag, wobei 'Denken' als geistiges Erfassen ganz in Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung verstanden ist (hier die Wurzel des noëtischen oder intuitiven (*intueor,intuitus sum* - hinschauen, anschauen) Vernunftkonzepts)
- wichtig ist nun, daß die Antike das menschliche Erkennen immer **vom Objekt her** bestimmt; nicht das Denken legt fest, was denkend erfaßt werden kann, sondern umgekehrt: was nur denkend erfaßt werden kann, legt fest, was Denken ist. (Kant sagt hier: "Die Erkenntnisart richtet sich nach den Gegenständen...")
- also bemüht sich die Menschenvernunft (**subjektive V.**) an etwas objektiv-Vernünftigem (**objektive** Vernunft): dem *lógos* (Heraklit, die Stoa), dem *noûs* (Anaxagoras), der Idee oder dem Wesen der Dinge - wobei die These des Anaxagoras, derzufolge der *noûs* die Welt regiert, das Verhältnis des Subjektiven und Objektiven der Vernunft sehr schön anzeigt: ein **objektives Denken** ist Maß des subjektiven...
- der *lógos*, die objektive Vernunft, wird bei Heraklit und in der Stoa (nach dem Vorbild Anaximanders) primär als **gesetzesartige Weltstruktur** gedacht, dabei zugleich materiell als Feuer; der *lógos* ist der *nómos* - daraus die spätere Idee des Naturgesetzes und des Naturrechts (Äquivokation !)
- Christianisierung des *lógos* im Johannes-Evangelium, wodurch das objektiv-Vernünftige zum Inbegriff der Gedanken Gottes umgedeutet wird; auch die Spekulation wird "getauft": in Verknüpfung mit der ewigen Seligkeit erscheint sie nun als *visio beatifica Dei*
- man spricht hier zwar immer von der platonisch-aristotelischen Metaphysiktradition, darf aber nicht übersehen, daß die Stoa die führende Popularphilosophie des Spätantike ist. Während sich der christliche Osten stärker am Neuplatonismus orientiert und damit immer neue Häresien hervorbringt, ist der Stoizismus die heimliche Leitphilosophie der römischen Tradition; dies nicht zuletzt durch die starke Durchdringung dieser Philosophie mit juristischem Denken: *lex aeterna, lex naturalis* usf.

Zusammenfassend kann man sagen: Spekulative Vernunft ist subjektive Vernunft, die sich nach etwas (angeblich) objektiv-Vernünftigem richtet, darin ihr Maß und Ziel hat

- sie ist das Medium und das Organon der Metaphysik bis Kant, denn auch die "rationalistische" Metaphysik (Descartes bis Leibniz/Wolff) rechnete mit etwas objektiv-Vernünftigem am Orte der subjektiven Vernunft selber - den "eingeborenen Ideen")

2.2 Die Kritik der spekulativen Vernunft, die ihre philosophische Entfaltung von Anfang an begleitet, läßt sich vier Gesichtspunkten zuordnen und davon ausgangen

durch übersichtlich machen: **kognitiven, praktischen, technischen und religiösen Aspekten**

- gemeinsam ist dieser Kritik, daß sich in ihr **subjektive Vernunft** als Prinzip und Maßstab ausbildet und setzt

2.2.1 'Kognitiv': Hier geht es um den Zweifel, ob das objektiv-Vernünftige überhaupt durch uns **erkennbar** ist (Protagoras, Gorgias, die Skepsis, der Empirismus - bis hin zu Kants Frage, ob so etwas wie Metaphysik überhaupt möglich sei)

- die Instrumentalisierung der Skepsis in Descartes' "methodischem Zweifel" und Kants "skeptische Methode" - "**Gewißheit** der Wahrheit", Autonomie im Wissen als ein Grundprinzip der **Aufklärung**
- wenn es Metaphysik geben soll, muß sie seit Descartes von subjektiver Vernunft her begründet werden (s. seine "Definition" der Metaphysik als Erster Philosophie)

2.2.2 'Praktisch': Hier wird bezweifelt, ob die Erkenntnis des objektiv-Vernünftigen - sollte sie möglich sein - irgendeine Relevanz für unser **Handeln** hat

Aristoteles gegen Platon über das Handeln, ohne jene Erkenntnis selber in ihrer Möglichkeit zu bezweifeln

- hier auch der Zweifel an der Möglichkeit von Ethik und Politik als Wissenschaft (bis in die Gegenwart) - historisch belehrte **Klugheit** muß genügen (Macchiarelli), und die orientiert sich nicht mehr an einem objektiv-Guten, sondern an dem, was wirkliche Menschen für das Gute halten (subjektiv-Gutes oder ihre **Interessen**)
- dies ist eine sehr einschneidende Kritik, weil das griechische Denken fast durchweg - so bei Platon oder in der Stoa - unter dem Primat des Praktischen stand; die Metaphysik (oder ihre Vorformen) sollten sagen, wie der Mensch leben solle, und zwar auf der Grundlage der Erkenntnis dessen, was objektiv für den Menschen das Gute und Richtige ist: hier auch der Ort des Motivs der Bildung (*paiadeia*)
- im Christentum ist dies niemals als so einschneidend empfunden worden, weil die Handlungsorientierungen als göttliche, geoffenbarte Gebote verstanden wurden, die aus seinem Willen folgen (s.u.)
- die praktische Philosophie der Neuzeit, d.h. unter Bedingungen der Aufklärung, kann nur von den faktischen Interessen der Menschen ausgehen; sie erkennt keine metaphysischen oder theologischen Prinzipien mehr an, sondern nur noch anthropologische, auf deren Grundlage Hobbes eine praktische Philosophie als Wissenschaft (im neuzeitlichen Sinne des Wortes, glaubt begründen zu können)

2.2.3 'Technisch': Hier geht es um den anderen Aspekt menschlicher Praxis - das Herstellen (*poiesis*), und Bacon fragt, was die Spekulation taugt für die Erleichterung des Lebens durch technische Naturbeherrschung: der 'praktische' Nutzen der spekulativen Vernunft als Kriterium

- darum ein "Neues Organon" und die Idee der **instrumentellen Vernunft**; ihr Richtmaß ist der **Nutzen**, gemessen an vorausgesetzten Zielen und Interessen

- das Praktische und das Technische, das Aristoteles deutlich unterschieden hatte, tendieren in der Philosophie der Neuzeit dazu, ineinander überzugehen;

• fragt die praktische Philosophie insgesamt, was wir tun sollen, so kann man dabei mit Aristoteles unterscheiden zwischen der (eigentlich moralischen) Frage, welche **Ziele** wir verfolgen sollen, und der (nur noch technischen) Fragenach den **Mitteln**, die wir ergreifen müssen, um solche Ziele möglichst effektiv zu erreichen - (Wert- und Zweckrationalität bei Max Weber)

- insgesamt resigniert die neuzeitliche praktische Philosophie (der Tendenz nach) vor Frage nach den Zwecken, die sie nicht mehr für allgemeingültig beantwortbar hält; damit neigt sie dazu, moralische auf technische Probleme zu reduzieren

2.2.4 'Religiös': Hier geht es um die Frage, ob die spekulative Vernunft zur Gotteserkenntnis zu führen vermag oder nicht

- hier existiert eine von erkenntnistheoretischen Fragen ganz unabhängige, sondern ganz **innertheologische** Kritik an der spekulativen Vernunft, die sich aus einem Wandel des Gottesbildes ergibt
- es geht dabei um das Verhältnis von Vernunft Willen in der göttlichen Natur; in der sog. "voluntaristischen Revolution" (spätes 13. Jahrhundert: Duns Scotus) wird der göttliche Wille der göttlichen Vernunft übergeordnet; Gottes Wille ist souverän, d.h. er kann auch das Unvernünftige wollen
- daraus folgt, daß weder die Naturgesetze noch die moralischen Gebote Rückschlüsse auf seine wahre Natur zulassen; man kann dazu nicht mehr sagen, als daß Gott sie eben so gewollt habe
- damit wird der Zusammenhang zwischen der empirischen Erkenntnis des Natur- oder Gottgegebenen und der spekulativen Erkenntnis Gottes aufgelöst
- theologisch gesehen: Glauben steht gegen Wissen - Luther über die "Hure Vernunft", wobei er gegen die sich aufs **Profane** beschränkende Vernunft nichts einzuwenden hat
- der Nebeneffekt: die "gottverlassene", d.h. nicht mehr das Wesen, sondern nur noch den unerforchlichen Willen Gottes manifestierende Welt wird theologisch neutralisiert und damit autonom; theologiefreie Wissenschaft wird möglich, und zwar als theoretische und als praktische Wissenschaft

2.2.5 Zusammenfassung: In der vierfachen Kritik der spekulativen Vernunft konstituiert sich die **subjektive Vernunft** als Prinzip aller Vernünftigkeit

- subjektive Vernunft setzt in der **Erkenntnis** die **Gewißheit** vor die Wahrheit, im Handeln die **Klugkeit** vor den Gehorsam gegenüber objektiven Gesetzen, in der **Lebensbewältigung** den Nutzen über die "reine" Theorie und in der **Religion** den bloßen Glauben an die Stelle des Wissens, das sich aufs Innerweltlich beschränkt (Subjektivierung der Religion selber)
- die subjektive Vernunft ist **skeptisch**, auf ihre **Autonomie** im Denken, Erkennen und Handeln bedacht, **interessen-** und **nutzenorientiert**, und sie ist

- durch und durch **profane Vernunft**: wissenschaftsorientiert, aber in einem Spannungsverhältnis zu Theologie und Metaphysik
- diese Vernunft ist das Prinzip der neuzeitlichen **Aufklärung**

3. Zur Kritik der kritischen Vernunft

3.1 Kritische Vernunft

In Kants Werk kommt die Kritik der spekulativen Vernunft zu ihrem ersten Abschluß; seine Vernunftskritik ist der Gerichtshof, vor dem alle wesentlichen Anklagepunkte vorgebracht werden

- aber nicht nur die speulative Vernunft wird hier vor den Richter zitiert, sondern auch die skeptische, autonome-, interessen- und nutzenorientierte Vernunft der neuzeitlichen Aufklärung, die glaubt, es sich in der Profanität häuslich einrichten zu können
- dadurch, daß die subjektive Vernunft mit in den Aufklärungsprozeß der Kritik mit einbezogen wird, können wir von **kritischer Vernunft** im umfassenden Sinne sprechen; auch der Dogmatismus der subjektiven Vernunft muß kritisch untersucht werden
- Kants Kritikpunkte gegen den Subjektivismus der Vernunft sind vor allem zwei: (a) Auf dieser Grundlage kann die Aufklärung die objektive Gültigkeit der **Wissenschaft** (insbes. der Mathematik und Naturwissenschaft) nicht erklären, auf die sich sonst immer beruft - vor allem im Kampf mit dem Aberglauben und der Theologie
 (b) Auf dieser Grundlage kann die Aufklärung die Verbindlichkeit von **Moral** nicht erklären, auf die sie sich in ihren moralischen Protesten gegen Unrecht und bloße Gewalt zu berufen pflegt (- auch die Herrschenden haben Interessen: Warum sind die unberechtigt ?)
- an Kants Konzept kritischer Vernunft ist zweierlei festzuhalten: (a) Es steht kein anderes Fundament der Vernunftskritik als die subjektive Vernunft selbst zur Verfügung; dadurch daß die subjektive Vernunft mit in die Kritik einbezogen wird, ist die kritische Vernunft **selbstkritische** subjektive Vernunft
- indem Kant Kritik und Selbstkritik der Vernunft systematisch miteinander verknüpft, geht die Aufklärung in Aufklärung über die Aufklärung über, d.h. sie wird **selbstreflexiv**; in diesem Sinne hat man Kant zu Recht als "Vollender der Aufklärung" bezeichnet
 (b) Zugleich versucht Kant, theoretische und praktische Objektivität, d.h. die Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis und moralischer Handlungsnormen, von der Grundlage subjektiver Vernunft her zu rekonstruieren und zu begründen

3.2 Die Grundfigur der Kritik der kritischen Vernunft

Diese kritische Vernunft nun hält Hegel nicht für **selbstkritisch genug**; sein Vorwurf gegen Kant ist nicht der, daß er sich konsequent auf das Prinzip der subjektiven Vernunft gestellt habe, sondern daß er dabei deswegen nicht wirklich konsequent vorgegangen sei, als er die kritische Vernunft insgesamt nicht selbst noch einmal kritisch untersucht habe

- Hegel versucht, durch Kritik der kritischen Vernunft **hindurch** ("immame Kritik") die Metaphysik wieder aufzurichten; durch Kritik der Kritik,

Reflexion der Reflexion (und ähnliche Formeln) soll sich die kritische Vernunft als "Moment" eines umfassenden und sie selbst erst ermöglichen Absoluten begreifen und damit seine Grenzen übersteigen können - in Richtung auf das Absolute und auf eine absolute Philosophie

- für unseren Zusammenhang genügt ein Argument Hegels als Modell: die subjektive Vernunft agiert auch als kritische so, als sei sie das Erste und das Prinzip von allem Vernünftigen, aber sie ist dies **nicht**
- sie steht selbst unter Bedingungen, die sie möglich machen, und es ist nach Hegel eine Sache der Selbstkritik der kritischen Vernunft selber, dies einzusehen
- damit wird die kritische Vernunft nicht aufgehoben, sondern nur kritisch/selbstkritisch in ihre Schranken verwiesen
- bei **Hegel** ist das die kritische Vernunft selbst erst Ermöglichende, aber auch Begrenzende die **Vernunft in der Geschichte**
- bei **Marx** und im Marxismus der **materielle Lebensprozeß** der Gesellschaft
- bei **Heidegger** und in der hermeneutischen Ontologie das **Sein** und sein Geschick

Damit sind wir nur noch durch eine Nuance getrennt von unserem letzten Punkt:

4. Zur Kritik der funktionalen Vernunft

Hegel, Marx und Heidegger begreifen die subjektive Vernunft als Manifestation von etwas, was im Prinzip vernünftig, d.h. verständlich ist: die absolute Idee, der Geschichtsverlauf, das Sein als Sprache

- die Kritiksituuation verändert sich grundlegend, wenn die Vernunft insgesamt als Funktion von etwas angesehen wird, was **nicht** Vernunft ist: **Wille** (Schopenhauer), **Wille zur Macht** (Nietzsche), **Leben** (Lebensphilosophie)
- warum Marx und die Marxisten nicht dazugehören
- der Modellcharakter der "objektiven Ansicht des Intellekts" Schopenhauers
- 'Kritik der funktionalen Vernunft' - das definiert den **Zustand** und die **Aufgabe** des Nachdenkens über Vernunft heute:
 (a) Der Vernunftfunktionalismus **dominiert**: sowohl in der Philosophischen Anthropologie wie in der Evolutionären Erkenntnistheorie, in der Systemtheorie, aber auch in der Machtheorie Foucaults alles mit funktionalem Denken nicht Vereinbare wird aus dem Bild der Vernunft ausgeschieden, was ebenfalls eine Selbstkritik der Vernunft impliziert
 (b) Der Vernunftfunktionalismus ist die **Basis für die radikale Vernunftkritik**, von der wir ausgegangen sind
- aus ihm ergibt sich der Verdacht, **alle** Gestalten und Aktivitäten der Vernunft - auch die der kritischen Vernunft der Aufklärung - seien bloße Funktionen von etwas Nichtvernünftigem: z.B. des Willens zur Macht (Nietzsche/Foucault)

- dieser Verdacht ist die große Herausforderung, der sich die kritische Vernunft heute gegenüber sieht; sie kann ihn nicht einfach abwehren, denn er könnte sich bewahrheiten - in Einzelfällen
- es kommt alles darauf an zu zeigen, daß dieser Verdacht im ganzen, d.h. auf das Ganze der Vernunft bezogen, nicht berechtigt ist
- und das ist nur möglich, wenn man (wie eingangs angedeutet) in der Theorie der Rationalität der Vielfalt der Vernunftphänomene gerecht wird und den schrecklichen Vereinfachungen widersteht, durch die das Vernünftige zu einem großen Singular 'VERNUNFT' zusammenschließt
- nur durch Differenzierung bleibt sichtbar, daß 'Vernunft' ein offenes Konzept ist und durch seine eigene Struktur die Kritik und Selbstkritik möglich macht, von der die radikalen Vernunftkritiker selbst Gebrauch machen.

Against Moral Relativism

Rom Harré

Part One

Structural Aspects of Post-modernism

The post-modern insight, that at any moment an indefinitely large cluster of stories could be told about the human situation then unfolding, has given rise to two major developments, both of which are disturbing to moral philosophers. It has been argued that the very idea of there being 'human situation' about which several incompatible but equally valid stories could be told is, some believe, a disputable assumption, on the ground that human (and even material) situations are themselves created by the use of some story or other. It has also been argued that, even if the notion of 'a human situation' can be recovered, there is no way of ranking or differentially evaluating the range of stories that can be told. Each is good or acceptable to those who tell it, and there is no one, all inclusive story that can be used to choose between them. I shall not pursue the criticism of post-modernism here. My target is the moral relativism that has been taken by some to follow from the post-modernist story about stories. A moral evaluation is just another story to be told about some event or situation, and alternative moral evaluations are just alternative stories. No one is any better than any other, nor has any one a superior claim to our attention. To recover a serious morality arguments must be constructed in defence of some form of moral absolutism. But what form? The most historically entrenched absolutist moral philosophy, natural law theory, has grave difficulties. We must look elsewhere for a candidate for a moral philosophy against which all locally popular moral positions can be assessed.

It is a good rule in philosophy to suspect that some of the difficulties one encounters in discussing some issue arise from a too narrow set of distinctions with which to carry on a debate. Michael Krausz and I have suggested that a preliminary clarification of the relativism/absolutism issue can be achieved by distinguishing the subject matters of relativist/absolutist debates into four main fields, semantic, epistemic, ontological and evaluative. Thus:

1. the meaning of a sign (even that something is a sign) is relative to 'something'
2. the truth of a proposition (even that something is a proposition) is relative to 'something'.
3. the existence of an entity (even that something is an entity) is relative to 'something'.
4. the value of an act or an artefact (even that something is an act or an artefact) is relative to 'something'.

The 'somethings' in the above table we could call 'reference frames'. It is important to remember that unless in each of these cases there are more than one reference frame there the issue of relativism could not arise. It must be possible that

there could be a change of reference frame, thus inaugurating a change of meaning, of truth, of existence and of value in the frame-relative judgement.

A great many types of reference frame have been identified. For example 'languages' we might take languages as reference frames: thus '*dégout*' and 'disgust' are not mutually translatable since each has the meaning it has relative to the language in which it is used. For example we might take 'cultures' as reference frames: thus suicide is noble in Japan and ignoble in the Catholic West. For example we might take 'ecologies' as reference frames: thus cow worship is found in India and a dread of cows in the land of 'mad cow disease'. For example we might take 'conceptual systems' as reference frames: thus the phenomenon of absolute motion existed in Newtonian physics and not in Einsteinian. For example we might take 'epochs' as reference frames: thus feudalism was good in the Middle Ages and liberal Capitalism is good now. None of these candidates for the role of reference frame is very clearly defined, and certainly none are without serious difficulties as we try to make them clearer. Nevertheless in a general way we can see more or less what relativists mean by such remarks as 'the meaning of a practice is relative to a culture', 'the meaning of a word is relative to a language' and so on.

A thorough discussion of 'relativism' seems to be severely hampered by the multivocality of the notion. Is the structure of 'relativism' the same when we are discussing whether all the words of all languages are mutually translatable and when we are discussing whether there are transcultural criteria by means of which the social practices of another culture than our own could legitimately be declared immoral? It seems unlikely that this is so. To put it paradoxically 'relativism' seems to be relative to topic and context.

Three 'root' ideas

Universalism, foundationalism and objectivism

Despite the tantalising diversity that I have pointed to in the first section there are some root ideas which can be used to present a classification of more clearly differentiated absolutisms and relativisms. These are

1. *Universalism*: a concept, for example, is 'universal' if it is found in every culture. A moral principle is 'universal' if it plays a part in all moral systems of which we have any knowledge, and so on.
2. *Foundationalism*: a class of material things is 'foundational' if all other material things are built out of members of this class. A aesthetic principle is 'foundational' if all aesthetic criteria can be shown to derive from it, and so on.
3. *Objectivism*: the truth of a proposition is 'objective' if its truth conditions do not depend the existence of human or any other kind of sentient being. A value is 'objective' if its validity does not depend on any human culture, and so on.

Tables of varieties of relativism and absolutism, for each topic area, can be constructed by combinations of affirmation and denial of the three root ideas. I shall provide such a table for moral theories below.

Clarifying the root ideas

UNIVERSALISM refers to the doctrine that some concept, practice, principle and so on is present in or recognized by every human culture at all times. The thesis of universalism, say in ontology, that all cultures at all times agree or can be brought to agree on what exists, might be an empirical thesis in anthropology. If it is so read a claim like that above about existence, would have to be qualified by 'as far as we know up till now'. However the thesis becomes much more interesting and powerful if read 'transcendentally', that is as the thesis that some practice, say, is universal because that it be part of a culture is a necessary condition for the possibility of that culture coming into or continuing in being as a human *culture*. Unfortunately, while the distinction between an empirical universal and transcendental condition is of some practical value, the contrast is not so clear cut. For example one might argue that biological vulnerabilities and capacities are the ground of moral rights and duties, and that it is contingent that human beings as we have known them are subject to those vulnerabilities and have those powers. They might be able to change them without thereby ceasing to be human.

FOUNDATIONALISM refers to the doctrine that there some classes of existents, some moral principles, some semantic rules and some propositions that exist, are assented to, make sense and are true for and in every culture at all times. Thanks to one of Wittgenstein's most profound insights (Wittgenstein, 1953), brought out very clearly by Stroll (1994), we are able to give a much more sharply differentiated account of foundationalism than heretofore. In discussing G. E. Moore's famous anti-sceptical demonstration of realism by displaying his hands and accompanying it with the statement 'I know I have two hands' Wittgenstein pointed out that Moore is trying to found a system of propositions on a proposition, namely that he knows he has two hands. But in any such attempt the sceptical doubts that drove one to this last ditch attempt arise from asking what grounds one has for believing a certain proposition. And Moor's last proposition is not immune from that attack. This is true of all attempts to create 'homogeneous' foundations, that is foundations which are of the same category of that which they purport to found. To defeat the sceptic a foundation 'inhomogenous' with that which it founds must be provided. For example if Moore is restrained from *saying* anything, and we take him to be *showing* one of the material conditions for intelligible discourse, then we have an inhomogeneous foundation for epistemology. Wittgenstein employs this tactic in many places in his later works, perhaps most famously when he founds a hierarchy of rules (propositional injunctions or commands) on a non-propositional, trained practice, that on which his 'spade is turned'. So as a general rule in looking for a foundation for anything that is discursive or propositional we must try to find a framework for the speaking practice that is not itself discursive or propositional. The best candidates we shall see are those practices which constitute a form of life.

Perhaps the point can also be illustrated by another kind of example. Wittgenstein distinguishes routinely between two ways in which rules are implicated in normative activities. There is 'following a rule', a procedure in which the rule is transcendent to the action, existing prior to it, probably in propositional form, and the actor consults it in the management of the action. This might be illustrated in the French conception of law, as edicts which are formulated prior to the normative procedures they govern. In this way we would have a morality of propositions and edicts. Then there is 'acting in accordance with a rule', a procedure in which the rule

is immanent in the action, and is extracted from it. This might be illustrated in the English conception of law as the codification of pre-existing custom. In this way we would have a morality of practices. Founding a moral order on practices would fit Wittgenstein's requirement of inhomogeneous foundations for the discourses and metadiscourses of that moral order.

OBJECTIVISM comes in levels or strengths. Weak objectivism expresses claims about the independence of existence, of moral values and so on from local cultural particularities. Strong objectivism expresses claims about the independence of the existence of things, values, meanings and so on from any human culture, indeed of anything characteristically human at all.

A spectrum of absolutisms and relativisms A table of degrees of the absolutism/relativism spectrum

Permuting the three root ideas introduced above we get the following table in which 9 degrees of the Absolute/Relative distinction can be set out. Not all of these are exemplified in moral philosophy so far as I can see.

Absolute	Universal	Foundation	Objectivism	Example
1	Yes	Yes	Yes	Nat. Law
2	Yes	No	Yes	---
3	Yes	Yes	No	M. sense
4	Yes	No	No	---
5	No	Yes	Yes	Deep ec.
6	No	No	Yes	---
7	No	Yes	No	Post-mod
8	No	No	No	---
Relative				

Not all positions in moral philosophy fit neatly into this scheme. For example classical Utilitarianism might belong in level 3, if we thought that conceptions of the good would vary from culture to culture, even though in each a felicific calculus would be the appropriate way of deciding moral issues. But it might fall into level 1, if we thought that there was a common human nature which found happiness always in the same way and to the same degree. As for deontological moralities, notoriously while Kant's categorical imperative would surely fall into level 1, the hypothetical imperatives in accordance with which real lives are really lived would be at level 7,

since though there are foundations for hypothetical judgements they are neither universal nor objective.

Clearly a view like that of David Hume, that there is a universal moral sentiment upon which moral systems can be based is universalist and foundationalist, but not objective in the sense I have chosen above.

By 'deep ecology' I mean the position that finds ethical systems changing with the state of the global ecology, and which is objective in the sense that there is no moral priority to be given to the needs and goods of human beings over other organic beings. For some deep ecologists the earth would a morally better place without people, including themselves. Thus they satisfy even the second and more stringent of the constitutive principles of the categorical imperative.

Contextualism and the special case of Post-modern ethics

The relativist position which I find the most disturbing has been articulated by authors such as K. J. Gergen (1993) and R. Rorty (1991). We start with the idea that there is some human situation or predicament, about which different stories could be told. Each story exemplifies a narrative convention, and narrative conventions are peculiar to particular epochs and cultures. Among the narrative conventions are those of praise and blame stories, moral tales. There is nothing, so these philosophers aver, that privileges one such tale over another as the true, right or best tale. Then the position develops one step further. Up to this point we have taken for granted that there is a situation about which different tales are told. But what makes a situation just this situation? Surely it is the way it is construed by the people involved and will they not 'see' the situation in terms of the stories that are tellable in that community? Not only is there no privileged story, but there is not even a common situation about which diverse stories are told. At Srbenitsa some people are doing some 'ethnic cleansing' and others are being 'horribly massacred', but these are just stories, each of which creates its own reality. There is no something about which we can tell diverse tales. Even biology is 'just a story' for some post-modernists, so 'death' itself is just a discursive construction.

Of course 'death' means something different for Catholics and for atheists, and no doubt so does 'pain' for masochists and the usual run of people. It is also true that there are many interpretations of any human situation, depending on all sorts of contingencies both cultural and local. How can we acknowledge these obvious truths while at the same time finding ways to condemn, among all human communities, atrocities, torture and genocide? Where shall a sure moral footing be found?

An alternative classification scheme

The importance of post-modern antirationalism as both a social movement and an intellectual position suggests the attempt to develop one of the central theses of the position as a way of distinguishing relativisms. The claim that all stories are on the same footing depends on a more fundamental thesis, that all dichotomous conceptual distinctions distort experience. Thus the use of the dichotomy 'good'/evil' does violence to the many vague and morally ambiguous situations of everyday life. Some of the rejected dichotomies are deeper than others. For instance the principle of non-contradiction, 'if "A" is true then "not-A" is false' is deeper than the observation that

one cannot be both happy and sad at the same time. One could deny the latter and still base most of one's thinking on the former. A table of degrees could be constructed according to the 'depth' of the dichotomy that is rejected. The strongest relativism would require the rejection of the principle of non-contradiction (a position found in some feminist post-modernists) and the weakest simply requiring a rejection of such obviously contextually sensitive distinctions such as that between 'competent' and 'incompetent'. A person can be good at music but poor at carpentry framed in a world view in which good and evil, truth and falsity, still are held to be exclusive distinctions. In this paper I shall not develop this possibility further. My discussion of moral relativism will be based on the deployment of the three root ideas on which the above table of degrees was based.

Part Two

A defence of moral absolutism

How to distinguish moral maxims from prudential advice

The Kantian categorical imperative would seem to recommend itself as an obvious candidate for a universal morality that spanned innumerable local variations in particular moral imperatives. Kant (1781) exemplified the idea of the categorical imperative in two major principles, which can be expressed informally as follows:

Universality: A moral principle must be applicable to everyone, including oneself.

Value: Everyone must be treated as an end-in-his(her)self, not solely as a means to an end.

Does this not settle the matter? Can we not simply deduce all manner of more specific injunctions from these general principles?

Doubts on that score have been voiced almost since the *Foundations of the Metaphysics of Morals* first appeared. Kant himself sharply distinguished between hypothetical imperatives the force of which was conditional on circumstances, and universal moral laws. But the categorical imperatives listed above do not enjoin particular actions in particular circumstances. What is their role? I take it that they can be used to decide whether a maxim is moral or merely prudential. An injunction to help the injured would count as a moral injunction whereas an injunction to avoid too long exposure to bright sunshine would be prudential. Plainly the boundary between these categories of injunction is fuzzy. Enjoining someone to eschew beef seems to be both prudential and moral, given the lethal dangers of 'mad cow disease'. In the discussion which follows I shall be taking for granted that the examples of moral maxims and practices to which I will be referring have passed the Kantian test: they apply not only to others but to those who advocate them, and they require behaviour in which people are treated as ends-in-themselves, rather than solely as means.

The predicaments of universalist moralities

Anthropology and history disclose the existence of seemingly viable societies with radically different moral practices and philosophies from our own. There is a predicament for the universalist in that practices which were acceptable in these societies seem to us to be grossly immoral. For example the Aztecs engaged in annual cosmic ceremonials involving massive human sacrifices and ritual cannibalism. The nascent French state of Louis I set about the successful extermination of the Albigensians, a genocide more horrific than anything undertaken by the Nazis. In a less horrific vein we have the Victorian cult of cruelty-as-kindness to which 19th century children were routinely subjected. We find everywhere aristocratic hierarchies in which birth defines human value. From the horrific to the merely distasteful we find a great divergence of moralities from that which would be regarded as morally acceptable by the contemporary standards of the liberal West.

Do these 'alternative moralities' meet Kant's criteria? I think that a case can be made out for them. For example so far as we know all (most?) Aztecs would have joyfully gone to the sacrificial altar had they been called. In being killed the victims became gods, and thus their flesh took on sacred qualities, rendering them worthy of being eaten. Thus the victims were treated not only as means to the spiritual revival of the populace at large, but as ends-in-themselves in that the ceremony transformed them into gods. Why then do we deprecate the practices of the culture of Montezuma? Heretics were tortured and burned by our medieval ancestors to ensure the salvation of their souls. Surely that is to treat the victims as ends-in-themselves. So we are here presented with our paradox. Practices and beliefs that meet the Kantian criteria are nevertheless regarded by modern people as morally obnoxious. How can we defeat the post-modernist insistence that morality is internal to a culture. Only another member of the Khmer Rouge can legitimately criticise the orders of Pol Pot as immoral, and only against the background of the morality in force in that place and time amongst those people.

Yet we do seem to be able to identify 'evil empires', and our condemnation of them seems somehow to be rational. *But how can we do this in a principled way if every principle has only local validity?* There must, it seems, be some principles with universal validity, but how are we to justify them?

The amoralism of Richard Rorty

Probably the best known exposition of post-modern morality is to be found in the writings of Richard Rorty (1991: 176). He contrasts what he calls the 'Enlightenment' view, that "... a moral belief that cannot be justified to the mass of mankind is "irrational", and thus not really a product of our moral faculty at all..." Rather, it is a "prejudice" with the post-modern position that "... to distinguish the sort of individual conscience we respect from the sort we condemn as "fanatical" ... can only by something local and ethnocentric -- the tradition of a particular community, the consensus of a particular culture." Lest we should be any doubt as the nature of the post-modern standpoint Rorty goes on to claim the following:

The moral force of ... loyalties and convictions consists wholly in this fact [that living by them constitutes us as the particular people we are] and that

nothing else has *any* moral force. There is no "ground" for such loyalties and convictions save the fact that the beliefs and desires and emotion which buttress them overlap those of lots of other members of the group with which we identify for the purposes of moral and political deliberation ... and these are *distinctive* features of that group ... (Rorty, 1991: 220).

It has been argued that the confrontation of Rorty with a representative of an 'evil empire' would result in a condemnation of the latter by the former, in that what Pol Pot did would be a moral anathema to an upper class liberal American. By the same token Pol Pot might have found grounds for condemning the life form of the class to which Professor Rorty belongs from the point of view of a Maoist. How can we adjudicate between them. Of course Rorty would condemn the 'killing fields', but we want to be able to construct an argument that would bring Pol Pot himself to condemn the killing fields. How? And out of what?

There have been two main lines of defence for a universalistic morality against the attacks of post-modernists. Natural Law theory drew its universal principles from the divine law, into which human beings could enter by virtue of the fact that they shared a common rationality with God. For those who do not share the religious beliefs within which the concept of 'divine law' makes sense, there is not basis for acceptance of those limited versions of law that define the moral life for all human beings. Modern attempts to revive natural law (for example Finnis, 1980), by reference to intuitions of the good, while detaching morality from deeper founding principles, such as the edicts of God, offers little ground for universal assent. Finnis' list of goods that contribute to a flourishing human life and thus define a universal morality are only too easily contested. No better is the attempt to pattern an argument for an objective (and hence culture independent) morality on a borrowing of the argument to the best explanation that is sometimes put forward as a defence of scientific realism. The best explanation that theories support successful technology is that what they say about the world is true. The parallel is pushed through by the somewhat doubtful claim that in the end moral disputes are resolved by a convergence of opinions, the best explanation for this being that there is a moral truth on which opinions can converge. This argument too is very weak, and one could offer plenty of examples (for instance sectarian strife in Northern Ireland) to contradict the convergence thesis, and many explanations of convergence (weariness of the dispute, for instance) other than that there are moral truths. Guided by our three fold analytic scheme and inspired by Wittgenstein's insight as to what a foundation must be like, we turn to a different kind of argument altogether.

Arguments in defence of some universal moral principles from the necessary conditions for the possibility of conversation.

The foundations of language as inhomogeneous foundations for morality

Neither Rorty nor Gergen are able to remain silent for long. They engage us in conversation. They are both pleasant men, of an agreeable disposition, quite out of keeping with the positions they advocate. But advocate them they do. They write and speak with style and verve. They expect us to understand, and they hope that we will assent. In short their lives are based on the possibility of a conversation, a shared and cooperative pattern of language use, amongst themselves and their interlocutors. What are the conditions under which someone can advocate the view that all

morality is only locally valid? Surely they must share with us the implicit belief that conversation is possible. And so they must assent to whatever turns out to be the necessary conditions for that possibility. Anything short of that would leave them stranded in a slough of unknowing. We owe to Holiday (1988) an analysis of such conditions, amongst which he shows there are some that are moral. A practice is moral if displays behaviour that is intentional and assessable by reference to standards that meet the Kantian criteria for universality of application and preservation of persons as ends-in-themselves.

In order for a Holiday-style argument to succeed in defeating moral relativism we need only establish a foundation for morality that is universal. It seems that efforts to achieve a fully absolutist moral theory are bound to be wrecked on the 'objectivity' requirement. Neither an objective divine order, nor an objective biologically based human nature have been successfully promoted. It is enough to establish two of the three root ideas to move decisively away from the kind of relativism advocated by Rorty. However we must make good Wittgenstein's requirement that foundations of moral advocacy and moral argument must be of a category inhomogeneous with the category to which these belong. Advocacy, blame and argument are conducted propositionally. Moral foundations, respecting Wittgenstein's requirement, must therefore be non-propositional. How is that to be achieved?

The structure of a Holiday-style argument runs as follows:

1. Propositional practices, such as advocacy, blame and argument, must make use of language.
2. Unless certain practices obtain in a society its language will be corrupted, in such a way that it will not be language as we understand it.
3. That these practices obtain in any society which uses language, that is in any human society, is a transcendental condition for the possibility of language.
4. At least some of these practices are moral, in that they meet the Kantian criteria.
5. As conditions for the possibility of language in general and not for moral discourse in particular they are inhomogeneous with hierarchies of moral principles.
6. Therefore there are moral universals which must be found in every society that purports to be human.

The principle on which a Holiday-style argument rests has been enunciated by Cora Diamond:

If I find that I cannot do more than go through the motions of a [language]-game, or that a game with such and such in it has not for me the character of a language-game (or has it no longer) I may say that there is something which rules out the intelligibility of what was said there, that there are objective possibilities and impossibilities which determine that *this* can have no sense (Diamond, 1995: 256).

Thus among the conditions that make the human form of life possible are some which make language-use possible. Among those conditions a certain moral conditions that appear in those practices we can call 'core language-games'. These

moral conditions must be acknowledged and met by anyone who wishes to use language to try to convince us of moral relativism, for example Kenneth Gergen and Richard Rorty. In so attempting to convince us they must acknowledge some universal moral grounding to all moral (and political) debate, including their own.

Holiday's suggestion of three core language-games.

It is important to see that the argument does not depend on the statistical distribution of the actual 'playing' of these language-games in a community. Even if they are rarely played the force of the argument is untouched. The point is that the members of that community should acknowledge them as possible language-games, practices which they recognise and accept as characteristic of the human form of life. Holiday's argument is that if these language-games have no place in the activities of community it is not a human community as we know it, since the prime cohesive institution of human communities, language-use is corrupted.

Holiday's three core language games are truth-telling, just dealing and acknowledgement of the force of ritual. We are to see these in relation to the question of identifying some of the necessary conditions for language-in-use to be possible. I shall expound each of these in turn.

Truth-telling

Perhaps the condition might be better formulated in terms of sincerity, that is an intention to be truthful, rather than in terms of the achievement of the difficult and elusive good. One must mean what seems to mean, and be ready to clear up misapprehensions in one's interlocutors. Language, as an interpersonal symbolic interaction, would fail if this condition were not met. In particular infants could never learn a language if their caretakers capriciously used vocables in random and irregular ways. It is just because language is used in regular ways with respect to the tasks it used to perform that language learning is possible. Sincerity of performance is a moral quality of a performance because it is other directed and subject to assessment by criteria that can be traced back very easily to the two Kantian conditions that are expressed in the two principles of the categorical imperative. One must give one's own utterances the backing that one expects the utterances of others to have. If one uses the resources of language to deceive that is just exactly to treat one's interlocutor as a thing to be manipulated.

Just dealing

Injustice is to claim a good for oneself while denying it to others. It is obvious that if meaning making were the preserve of only some privileged people then language would fail as a prime communicative device. No one has privileged access to language, or to put the matter another way, everyone has the ability, qua human being, to enter into a conversation and to be heard as making meaningful utterances. To deny meaning to what someone has said is to undermine their humanity. To be human is to be, *inter alia*, a language user. Of course this is not to deny that ability in the use of language as an instrument will, like the use of any instrument, vary with the skill of the user. We remember that the classical Greek word for stranger, from which the English word 'barbarian' derives, memorialises the dehumanising claim that they had no language, merely giving out meaningless sounds, 'ba-ba-ba' and so

on. Just dealing in linguistic matters is to acknowledge the meaningfulness of what everyone says regardless of whether one agrees with it, approves of it or enjoys its aesthetic style.

Ritual commitment

Establishing a practice or custom by the performance of a ritual stands in sharp contrast to bringing about social conformity by coercion or reason. We usually treat social coercion, be it by force or by rhetoric and propaganda, and reason as polar opposites. There is a tendency to favour reason over coercion on moral grounds. It seems to be morally better to persuade someone to adopt a practice than to force them to. If we are asked for grounds for this intuition perhaps we might claim that in so far as persons are characterised by rationality, then reason honours personhood, while coercion subverts it. But what establishes the uniformities and conformity language use? We have good empirical grounds for thinking that it cannot be coercion. Nor, as Wittgenstein argued, can it be reason. Reasons for rules run out. At some point we just adopt a rule, make it ours. In ritual there is no gap between the performance of the rite and the achievement of the act the ritual is used to perform. Explaining a meaning is like (and also unlike) graduating. Ceremonies and explanations of meaning are alike in that when the Vice-Chancellor utters the formula '*Ego admitto te ad gradum doctor in filosofia*' you are thereby accorded the degree. When someone is told that 'chthonic' means 'of the earth', on the authority of the Oxford English Dictionary say, the pupil is thereby entitled to use that word in that sense. There is nothing further to be done. Ceremonies and explanations of meaning differ in that it makes no sense to respond to the Vice-Chancellor's formula with 'Are you sure?', whereas we might put that question to our language instructor. But we cannot put the question to the editor of the OED. Ritual stands over against both force and reason as a source of conformity to rule, and conformity to rule is a *sine que non* of the use of language as an instrument of social cohesion and practical life.

Evil Empires are those aggregates of human beings in which none of these language-games has a place. Vocables may be uttered and language-like performances carried on but the instrument is corrupted. We can find this beautifully exemplified in Orwell's real life fable, '1984'. Newspeak is not a language at all. It is vocables masquerading as language since, as Orwell brings out so well, nothing that seems to be said in it can be relied upon. People conform to the random edicts of Big Brother by virtue of their training in obedience, not by virtue of their grasp of what is said. Nothing is said.

What does a Holiday-style argument establish?

There are some universal moral practices

The strong post-modernist thesis denies the universality, foundational place and objectivity of any and all moral principles. Morality, they say, is a local phenomenon. The upshot of the Holiday-style argument is the demonstration that in so far as post-modernism involves a denial that there are any universal moral principles it is false, provided that it is legitimate to give discursive form as principles to the practices described in the core language-games above. Reminding ourselves of Rorty's formulation of post-modern moral theory above we can see that the argument could

be set out in terms of practices rather than principles. For example Rorty writes of 'living by loyalties and convictions'. We may well be able to live by such loyalties and convictions as common practices without explicitly formulating them discursively in terms of explicit rules. We are reminded here of Wittgenstein's important distinction between 'following a rule', a practice in which the rule is explicit and attended to, and 'acting in accordance with a rule', a practice in which a trained actor displays some regularity in what they do, and in which the rules are immanent in the practice.

The paradox of post-modern moral theory, expressed in terms of practices, is then something like this:

1. The author tells us 'There are no universal moral practices', couching the remark in some language or other.
2. In order for that remark to be understood by those to whom it is addressed the necessary conditions for the possibility of language must be honoured.
3. Language is the defining characteristic of human communities.
4. Among the necessary conditions for language and thus for a community to be a human community are the three core language games.
5. These are moral practices, in that they are sustaining of personhood.
6. Therefore there are some universal moral practices.

In this way we establish that one of the root ideas in the concept of an 'absolutist morality', namely 'universalism', cannot be denied on pain of paradox.

Can the three core language-games serve as foundations for morality?

The structure of any argument for core language-games as foundational must take account of the linking step that ties them to the discursive presentation of a moral theory and to the discursive activity of moral debate and moral reasoning. There could be no moral debate unless there were a language with which to conduct it. So there is a non-moral, namely linguistic condition for the possibility of moral debate. But if the Holiday-style argument is viable then there are moral conditions for language. So one of the conditions for possibility of moral debate rests, at one remove, on moral conditions. The structure will be inhomogeneous in the sense that Stroll has used to explicate Wittgenstein's analysis in *On Certainty*, provided that we understand the core-games as practices rather than as principles. But is this 'resting on' what is usually meant by 'serving as a foundation' for morality? I think it is not.

Since Kant's famous work the foundations of morality have been sought in basic principles, from which a network of lower order principles can be derived by deduction. Given the categorical imperative how do we judge the act of someone in selling a part of their body? In killing someone else for monetary gain? And so on. If Holiday's core language-games were to figure as foundations in this sense, we would have short-circuited the argument by dropping the intervening linguistic condition that linked practice and morality, and at the same time have transformed practices into principles, since only principles can be premises in deductive arguments.

¹ I owe to Jeff Reimann of American University the observation that if the core language-games are expressed as principles then they cannot serve a foundational role, since they violate Wittgenstein's inhomogeneity of foundations principle.

The core language-games are indispensable conditions for the human form of life but they could not serve, in the required sense, as foundations for morality. We might be tempted to sum up the discussion in the seemingly thrilling remark that human morality is without foundations. But if we follow through the argument the remark is incomplete. True, morality has no foundations, but moral discourse has conditions and these are moral. So in a certain sense the core language-games are foundational, since only if they are in place does a community of human beings exist as a moral community.

Are the core language-games objective?

I think the answer to that question is simply, 'No', if by 'objective' we mean existing independently of there being human societies at all. That there are human societies and that the core language-games are played or at least acknowledged by a group of rational, featherless bipeds, are two sides of the same coin, two aspects of the same kind of collectivity or association, namely one in which the constitutive and cementing practice is the use of language.

Summary of the argument

The Holiday-style argument lays out a structure of supporting conditions in which the possibility of the existence of moral discourses and meta-discourses is rooted in the existence of language. Then some of the supporting conditions for the possibility of language are explored, amongst which are some which, as normative practices, constitute the human form of life. Even those who set out to deny the universality of moral principles must do so by the use of some linguistic devices, and are thus committed to the conditions upon which the meaningful use of those devices depend. Furthermore this also meets Wittgenstein's inhomogeneity condition for a viable foundationalism in that through the intermediary of the conditions for language, discourses and founded on practices. As Wittgenstein says 'This is what we do!'

I owe the following point to Dr. Schnädelbach. He remarked that the same argument could be applied to chess. Unless one were committed to the three language games of truth-telling, distributive justice and respect for ritual, chess too would be impossible. The point is well taken and illustrates a more general point of some importance. The link that ties language both to moral discourse and moral practice is its symbolic and normative character. Thus the chess pieces are meaningful and their manipulation is subject to standards of correctness and incorrectness, to which the players commit themselves. Learning the moves of chess is just as much as ritual practice as is learning the rules of language.

Conclusion

Some of what we were hoping for has been accomplished. In the core language-games we have the where-with-all for designing criteria by which societies can be ranked in non-parochial ways according to their moral standing. In the somewhat round about way I have sketched above we have established a universal aspect of all societies in which personhood and so morality could take root. The post-modern denial of the viability of the three root ideas in moral absolutism, universalism,

foundationalism and objectivism is partially defeated. Post-modernism must acknowledge some universal moral practices on pain of self-stultification.

There nevertheless remains a residual issue. Why is the Trust/Justice/Ritual scheme *morally* summoning? Might one not take the Holiday conditions pragmatically? There seem to me to be two possible answers, neither of which has the kind of apodeictic certainty that Kant sought in his ethical studies. We might notice that in the decay of language that accompanies the abandonment of the three fundamental practices we are also undermining the very concept of 'person' itself. So at this point our studies amount to no more than, but no less than the expansion of a tautology. Persons are those beings which are created and sustained by practices which themselves devolve into something like the practices that constitute the language games of the Truth/Justice/Ritual scheme. So this scheme on the one hand sustains the possibility of language and so of moral discourse and on the other it sustains the very beings to whom that discourse necessarily applies. Just as in geometry we must work to reveal the logical consequences of our axioms, so in moral philosophy our task is in the end to display the inner richness of a tautology.

Alternatively we might turn to biology, and try to identify those aspects of the human-species conditions that formally match moral imperatives. Thus powers seem to engender duties, while vulnerabilities seem to engender rights. But why should I not exploit your vulnerabilities by the brutal exercise of my powers?

The only way forward from between the horns of this dilemma, as far as I can see, is to return yet again to Aristotle for guidance. Perhaps in further working through the idea of human flourishing we may yet find a way of linking something that is characteristic of us as a species with tautological conditions that are constitutive of personhood. But that is another matter.

References

- Diamond, C. (1995) *The Realistic Spirit* Cambridge, Mass.: MIT Press.
Gergen, K. J. (1993) *The Saturated Self* New York: Basic Books.
Holiday, A. (1988) *Moral Powers* Hassocks: Harvester Press.
Rorty, R. (1991) *Objectivity, Relativism and Truth* Cambridge: Cambridge University Press.
Stroll, A. (1994) *Moore and Wittgenstein on Certainty* Oxford: Oxford University Press.
Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations* Trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell.
Wittgenstein, L. (1975) *On Certainty* Oxford: Blackwell.

Against Irrationalism

Brenda Almond

The failure of contemporary academic philosophy to pursue pattern, structure, cohesion and continuity, has opened the door to a cult of irrationalism which surely represents the truly popular philosophy of our day. This irrationalism pervades all the main spheres of philosophy - epistemology, ethics, philosophy of science - and it runs rampant with disastrous consequences in practical areas which, again in the popular sense of the term, depend upon an underlying philosophical perspective: education and medicine, politics and personal relationships.

As a consequence of this, we have two of the most threatening phenomena of our age: ethics divorced from moral sensitivity, religion divorced from humanity and reason. More exactly secular moralists limit their options to a narrow form of utilitarian calculation, while at the same time we see the rise of fundamentalist forms of religion which depend on the suspension of critical faculties - on developing the Alice-in-Wonderland capacity to believe six impossible things before breakfast every day. These developments are to be seen against the background of a generalized and ubiquitous rejection of the notion of truth, an entrenched relativism which asserts the essential dependency of ideas upon their sources, and regards intellectual assent to a proposition as submission to the social power of its author. Ideas, arguments and beliefs are portrayed as pawns in the power-struggles of human beings.

The modern – or should I say Postmodern? – way to describe all this is as the rejection of the Enlightenment and its values. The story is by now well-documented, most recently by Alasdair MacIntyre in his iconoclastic attack on contemporary Western culture with its enthronement of that universalistic conception, the liberal individual. The evolution of this chameleon-like creature, was first sketched out by MacIntyre in *After Virtue*, and subsequently traced by him through four major philosophical traditions (MacIntyre, 1981, 1988). It was relatively recently, he suggests, that the idea took hold that there could and would be a diversity of views about the good, and that politics was about how people with these diverse conceptions might live together. Of course, MacIntyre himself repudiates the irrationalism implicit within this approach - the abandonment, that is, of the idea that there are right and wrong answers, true and false gods, by arguing that rationality can and must be embodied in a tradition. He sees himself, however, not as a relativist, which this might suggest, but as a historicist. One might flesh out this description by calling him a fallibilist Hegelian - Hegel transmuted by Popper and Kuhn - for his account makes use of the notion of 'epistemological crises' in traditions, crises capable of bringing about the downfall of those traditions and their replacement by new, more robust ones.

The modern project, however, has been to found a culture and a social order free from the contingency and particularity of traditions, appealing to universal standards and universal moral norms. It has also pursued a notion of truth as laboriously constructed on foundations which are as secure as the honest and unflagging application of reason can make them. MacIntyre, however, is one of many who have come to believe that it is not possible to make your reasoning appeal, as

John Rawls and other liberal theorists have attempted to do, to *any* rational person - to individuals conceived of as abstracted from their particularities of character, history and circumstance. While he himself believes an alternative security is to be found in the acceptance of an established tradition which provides guidance in the various contexts of human life - family, education, social relations - philosophers who have followed this line of reasoning but have not found such a resting-place, end with conclusions closer to pragmatism.

The Unity of Philosophy

I have already, in this preliminary sketch drawn together the notion of truth in an epistemological context and truth in the area of values. I am aware, however, that many philosophers would share the view recently expressed by David Wiggins that these conceptions are best kept in separate compartments by avoiding, as Wiggins (1991, 63) puts it, the unwanted comparison between 'the aspirations of first order morality and the aspirations of first order science'.

I am not persuaded, however, that philosophy is such a fragmented enterprise as this separation of ethics and epistemology, values and science, implies. It is surely not without significance, for example, that in Plato's metaphysics, the culmination of the pursuit of knowledge was awareness and recognition of the Form of the Good - a destination arrived at by way of scientific, mathematical and logical enquiry. Indeed, Plato's account embodies a yet more striking suggestion: that the end-point of enquiry is not the end-point of activity - that those who have made the journey should in the end return from the heights of metaphysics to the prosaic ground of the practical and the applied, from the world of philosophical contemplation to the world of politics and public affairs. This is not to deny, of course, that scientific or practical reasoning is methodologically distinct from moral reasoning and both, again, from logical reasoning. It is to say, however, that underlying these diverse enquiries, despite their necessary differences of approach, is the problem of the gulf between what there is to know and our knowledge of it. This gulf opens up whether what is at issue are everyday empirical statements, logical or mathematical assertions, or scientific claims that go beyond current experience. It is not intrinsically different when the issue is moral or religious truth. The recurring questions are: How is error to be avoided? How is certainty to be separated from mere opinion? What distinguishes irrational dissent from legitimate diversity of views?

Traditionally, the answer has been sought either in observation (the empiricist solution) or in reason and intuition (the rationalist answer). Today it is necessary to incorporate the Kantian insight that we cannot separate our perception of truth from the fact that it is our perception. As Hilary Putnam has remarked (1981, 128): 'The idea that truth is a passive copy of what is "really" (mind-independently, discourse-independently) "there" has collapsed under the critiques of Kant, Wittgenstein and other philosophers even if it continues to have a deep hold on our thinking'. The question is, however, what weight to put on this. Certainly it is not to be equated with the facile assertion that truth is simply a matter of one's point of view. For this last position is essentially self-refuting. Lurking behind it is some version of the paradox of Epimenides. In other words, it is fundamentally incoherent both to hold a point of view and at the same time argue that no point of view is more justified or right than any other. And, as Thomas Nagel, has said (1986, 89): 'a view deserves to be called skeptical if it offers an account of ordinary thoughts which cannot be incorporated into those thoughts without destroying them'.

At the root of such sceptical views lies the yet more radical idea that meaning itself is fluid: that the very building-blocks of discourse and argument, our words and concepts, are irremediably subjective. But in order even to engage in the argument, it is necessary to assume that our language and concepts are not totally fluid; we can acknowledge change only within certain parameters. For both the scientific and moral concepts that play a part in such discussions, a degree of convergence or constancy of meaning is needed. In other words, if reflection and enquiry are to be possible at all, we need an anchor-point for understanding beyond the egotistical limits of ourselves and own thinking.

Forms of Life

Until recently, a fairly naive scientism, ultimately derived from the Cartesian search for irrefutable foundations, would have been assumed to hold the answer. In philosophy, however, we have entered a new era in which a form of bounded, culturally-confined holism holds sway. As in nineteenth-century metaphysics, coherence is once again the test of truth, but it is a limited coherence, not the universal inter-relatedness of Parmenides' 'whole' or Bradley's, 'Absolute'. It is not surprising that the currently favoured ethical parallel to this is a new Aristotelianism, based on the virtues, which locates morality in a tradition and way of life. For the only step available to contemporary holistic theorists which stops short of the ancient metaphysical solution - a single interlocking truth in which any partial truth has implicit within it every other - is the Wittgensteinian doctrine of forms of life, Quine's web of belief, Davidson's conceptual schemes or, as Putnam has put it (1986, 89), 'ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences as the experiences are themselves represented in our belief system'.

But this conception provides a false security. It is understandable that philosophy, confronted by the possibility of solipsistic shipwreck, should have sought safety on the raft of localized consensus known as 'forms of life'. But this is no substitute for dry land - reason, objectivity, truth, and a secure notion of the good. There is, of course, companionship in the relative security of the life raft, but as a solution it opens up a confusing diversity of possibilities, even for members of a single cultural or geographic community. The raft solution leads to the fragmentation of human reason; apart from divisions into whole areas of thought - the religious, the scientific, the moral, the aesthetic - there are separations based on persons: the raft of Marxist sociological analysis, for example, located truth within groups defined by class; today the favoured divisions may be race, colour, gender, sexual orientation or practice; but there are others - neo-Hobbesians - speaking the language of terrorism, nationalism and ethnic diversity - in Richard Rorty's phrase (1989, 51) 'an indefinite plurality of standpoints' in which 'truth is made rather than found'. All these divisions may be presented as ways, often mutually exclusive, of construing the human world, using 'languages' which are not ultimately intertranslatable. In contrast, the idea of convergence - belief in the possibility of a unified science and a common conception of truth - may be dismissed, as it is by Rorty (1985, 10), as old-fashioned religion, based on the kind of 'motives which once led us to posit gods'. This leaves as the only alternative available to us, as human beings with liberal leanings, a 'lonely provincialism' in which we have freed ourselves psychologically from the need to pursue the humanistic ideal of a common intellectual tradition based on a common reason.

Behind this view, which allows for different or alternative 'true' pictures of the world, is the belief that observation is essentially theory-laden. Rorty attacks 'representationalism', arguing that ideas, words, and language are not mirrors which copy the 'real' or 'objective' world but rather tools we use to cope with our environment. But it is worth repeating that words cannot *simply* be tools we use to cope with our environment. 'We', 'our' and 'environment' are all terms which smuggle back the realist ideas that are purportedly being banished and it is significant that Rorty finds it necessary to abolish the 'we' – the subject – in step with the abolition of the object. In contrast, Putnam's notion of 'objectivity for us' is, despite its relativistic overtones, wider than this, if 'us' is taken, as it may be, to comprise all human beings; for this suggests a notion of coherence that depends on the universals of human psychology and biology and the possibility of a broader human culture. Such a notion is more than a life-raft and, indeed, may be so close to dry land that, as human beings, we would be foolish to want more.

A fractured and fragmented view of philosophy, then, gives us a fractured and fragmented world; it offers truth in compartments: the 'truth' of Western science, the 'truth' of this religion or that, the purely relative validity of morality and, in an unavoidable progression, truth for my social class or my race, truth for my age-cohort or my sex. These are unfortunate consequences for the true and the Good, which have already many enemies in the real public world, away from the debates of philosophers, for this view provides no weapons with which to defend them. It leaves the western tradition, stemming from Plato and Aristotle, with nothing to say to its less inhibited rivals or critics but 'This is *our* tradition . . . or at least the tradition of *some* of us . . . at least just now.' This is particularly so when another dimension of the contemporary analysis is added to the picture: a half philosophical, half empirical analysis of social and political power, sometimes called the sociology of knowledge.

Fractionalism and power

Once particularity has replaced universality, there is a need to account for the particular view that prevails in any one human group, however identified, whether by class, by ethnicity, by gender, or in some other way it is natural that this should lead to an explanation in terms of power-relationships. For if the authority of reason or truth is unavailable as an explanation for the dominance of a view, explanation will inevitably be personalized. There will be a preoccupation with the *source* rather than the intrinsic strength of an argument. Although modern versions of this view are associated with Marxism and in particular with the Marxist doctrine that ideology thought, philosophy and opinion derives from power-relationships created by hard socio-economic facts, it is less novel than its advocates sometimes appear to suppose. In practical terms, it is not essentially different from the view originally put forward by Thrasymachus as a challenge to Socrates in Book I of Plato's *Republic* and later, in Book II, given illustrative force in the story of Gyges' ring. Thrasymachus argued that law and morality are what the strongest factions in society choose to invent and enforce for what they perceive to be their own interest. In the story, Gyges acquires the magical power to act as he pleases without fear of legal or judicial interference and punishment and it is assumed that he will therefore pursue his own interest without regard for any moral constraint.

The role of Socrates' adversaries is today played out by a variety of theorists of the social and physical sciences. In particular, Michel Foucault, in a series of analyses

indisputedly brilliant and penetrating has revealed something of the ways in which human beings manipulate each other in law and punishment, in sexual relationships, in psychiatric medicine. They have done this, he suggests, by creating false categories of criminality, sexuality, or madness (Foucault, 1978, 1979). These are significant reflections but popular conclusions have gone beyond the subtle insights of the analyses to an uncritical acceptance of the tacit standpoint: that the question, *whose view?* is the central one. This generates a practical cynicism in which '*What view?*', i.e., the merits and demerits of the claim itself, gets no hearing, indeed is dismissed as a meaningless question. It is a process helped along by other popular thinkers, some of whom, such as Ivan Illich (1971, 1976) have conducted a generalized attack on the institutions of Western society: in particular, its schooling and health-care systems. This is not an accidental development, for relativism and an attendant cynicism, once intellectually established, have a tendency to invade every area of practical life: the family-structure, approaches to medicine and bio-medical research, the conduct of business and public affairs and education.

However, rather than considering examples from any of these areas, I would prefer on this occasion to turn to the battle over reason that is being conducted in relation to feminism. This takes the form of an influential critique from the perspective of feminist philosophy.

The Feminist Critique

Feminists have argued that both reason and the notion of universal morality, are gender-based. Specifically, they see these as male inventions, created by means of the oppressive power-structures through which men in all societies and epochs have sought to control women - the patriarchal hypothesis. Once these excrescences are stripped away, they argue, the intellectual space they occupied is available for new insights, from a female perspective, on ethics, on epistemology, on logic, and on scientific method. In this enterprise, subscribers to this point of view at first believed they had found support in the tenets of postmodernism, particularly in its rejection of the Enlightenment conception of reason. One feminist writer (Nicholson, 1991, 8) has chronicled the development as follows:

Feminists, like postmodernists, have sought to develop new paradigms of social criticism which do not rely on traditional philosophical underpinnings. They have criticised modern foundationalist epistemologies and moral and political theories, exposing the contingent, partial and historically situated character of what has passed in the mainstream for necessary universal and historical truths. They have called into question the dominant philosophical project of seeking objectivity in the guise of a 'God's eye view' which transcends any situation or perspective.

Inspiring this view were such writers as Rorty in America, and Lyotard in France, with his demand for a war on the notion of totality, a symbol for the rejection of stories or narratives, like those of Hegel or Marx, that claim to encompass all of human history. Feminists at first embraced this thesis of particularity – that there is, as one writer summarizes it, only what is '*ad hoc*, contextual, plural and limited' (Hartsock, 1991, 159). It is possible, however, to trace the origin and source of these views not only in philosophy, but also in politics. Responsibility for uncovering

what she describes as 'the pretensions and illusions' of the ideals of epistemological objectivity, foundations, and neutral judgments is, according to Susan Bordo, really to be attributed to the liberation movements of the sixties and seventies, which emerged 'not only to make a claim to the legitimacy of marginalized cultures, unheard voices, suppressed narratives, but also to expose the perspectivity and partiality of the official accounts' (Bordo, 1991, 136-137).

Whoever is to be named as ultimately responsible, however, this has recently begun to be recognized as a false dawn, a false liberation. For feminists themselves began to take seriously the differences between women that this programme necessarily dictates, and they discovered that the category - of 'woman' dissolves into a range of mutually incompatible categories: the white woman, the black woman, the Moslem woman, the middle-class or working-class woman; Jew, Catholic, rich, poor; first world or third world; old, young; fit or disabled; wife and mother, lesbian or single parent. Those who draw attention to these differences argue with some justice that the differences are more important, epistemologically and politically, than that which is held in common - after all, mere gender. In the words of another feminist writer: 'In the rationalist framework, she dissolves into he as gender differences are collapsed into the (masculine) figure of the Everyman ... With postcolonialism, she dissolves into a perplexing plurality of differences.' (Di Stefano, 1991, 77).

What these writers have noticed, then, is that if there is no universal man, no human person (in German, more usefully, *Mensch*, the human person, is distinguished from *Mann*, a male person), then there can be no universal woman either, and the enterprise of feminism loses its point and purpose. The earlier feminist attack, then, was directed against 'modernism, humanism and rational discourse' and the writer quoted above succinctly sums up the ontology this precludes as: 'standards of normalcy, of judgment, of hierarchical distinctions which must be rooted within some organizing and legitimating ground or framework' (*ibid.*, 76-77). But, as feminists have noticed, the alternative to these old Enlightenment assumptions is to locate oneself *politically*, i.e., within a particular group with its distinctive specific characterization. Some search for plural and complexly constructed identities which include, in particular, the axes of race, class, ethnicity age and sexual orientation, and they express this idea politically by adopting a strategy of *alliances* or *coalitions* rather than *identification*. Hence the now familiar grouping of peace, environmentalism and feminism. Politically, the general term for this policy is the development of an oppositional consciousness', and it is combined with a message which is essentially destabilizing and revolutionary. Jane Flax, for example, writes (1991): 'Our lives and alliances belong with those who seek to further decentre the world ... If we do our work well, reality will appear even more unstable, complex and disorderly than it does now.'

Some, then, are prepared to see 'woman' give place to 'women', with all the consequences that this entails. Originally, however, the feminist enterprise was to create a political location within the broad and much-encompassing category 'woman'. What is now increasingly recognized within feminist philosophy itself is that, far from superseding the much-criticized liberal-humanist ideal of a single rationally and morally significant group, human-kind, the category 'woman' is only one step away from it. For some, this is an unwelcome recognition, but others are willing to reconsider the philosophical premises which have led to politically fractionalizing conclusions. Nancy Hartsock, for example, proposes a new positive programme for feminism based, not only on a renewed confidence in the possibility

of *knowledge*, as opposed to mere 'conversations', but also on recovering the *subject*, accepting once again the legitimacy of the attempt to become, as she puts it (1991, pp. 170-171), 'makers of history', its subjects as well as its objects. The enlargement of the subject is something that has appeal also beyond feminist frontiers. Writing in another context altogether, Michael Freeman remarks (1991, p. 10): 'There can ... be no metaphysical limit to the scope of "we." The liberal is dedicated to enlarging that scope. The liberal is an ethnocentric who has been brought up to distrust ethnocentrism.' One might add that the liberal is also a man who has come to distrust his gender-locatedness, or a woman who has attempted to remain within *her* gender-locatedness, but who has found in the end no metaphysical barrier of gender to separate man from woman, woman from man.

This reference to liberalism provides a reminder that there is a certain coincidence between the enterprise of liberalism and the enterprise of philosophy itself. That is to say that, in a very similar way, being able to recognize philosophy as a unitary enterprise also depends upon being able to abstract from the particularities of human existence and to find significance in their commonality.

Conclusions

I hope I will be forgiven if I close this paper with a brief autobiographical reference. I remember that, as a child, the two things that most filled me with resentment and indignation were unfairness of treatment and unreasonableness of argument. As a child, I was obliged to accept these, but I was attracted, when I came to hear of it, by the notion of philosophy as an enquiry conducted solely according to the reverse principles. I am still reluctant to let go the idea of philosophy as the pursuit of truth through the medium of reason, with the attendant moral virtues of honesty openness, courage, impartiality and respect, for persons that this entails. Philosophy, as I have tried to argue here, is based on the impulse to pursue these ideals of justice and reason without qualification. Questions such as 'Whose justice' 'Whose criteria of rationality' are questions of an entirely different order. They are questions which permit of empirical answers, and should therefore be left for empirical enquiry by the sociologists and psychoanalysts to whom they rightly belong.

Philosophy itself is defined less by its content than by its strategy, and with the rejection of the ideal of a common reason, it has nowhere to go. Its single core element is the use of argument. Many recent developments in philosophy, from Hegelian and Marxist dialectic to structuralism and postmodernism, are attacks on this single core element and therefore on philosophy itself.

It is necessary to retain the idea, therefore, if not of absolute truth, at least of getting *nearer* to the truth. This is to echo the Platonic view that it is only the possibility of conceiving of absolutes that makes sense of our notion of approximation (the roughly triangular or circular, the *more or less* beautiful or good). As Popper writes: 'Although I hold that more often than not we fail to find the truth, and do not even know when we have found it, I retain the classical idea of absolute or objective truth as a *regulative idea*; that is to say, as a *standard* of which we may fall short.' The notion of error, then, also requires this background. As Theodor Adorno also says (1976, 21): 'the study of false consciousness, of socially necessary illusion, would be nonsense without the concept of true consciousness and objective truth.'

Positivism, which began with Comte locating knowledge in intersubjective observation - *le réel, la certitude, le précis* - has ended with Quine and others attacking the 'dogmas of empiricism'. But as Quentin Skinner (1985) has remarked, this attack on theory is itself a theory, the 'antitheorists' uniting to present a common view, the *Zeitgeist* of contemporary philosophy.

But let us not be misled by the fashionable iconoclasm of our times into convincing ourselves that we have discovered something unknown to our philosophical predecessors. The debate about irrationalism is as old as the tradition of philosophy within which it is embedded. After all, the Pythagoreans apparently took the issue of irrationalism so seriously that they were reputed to have arranged a fatal accident at sea for a philosopher who had the temerity to reveal the irrationality they had encountered at the heart of mathematics.

Rather than recommend such violent measures for today's purveyors of irrationality, I should like to levy against them two charges of inconsistency. Of course, to charge those who reject reason with being unreasonable may itself seem unreasonable, and I would concede that in a sense accepting the sovereignty of reason is simply and necessarily a commitment, and not an arguable position. About reason itself, we must be fideists. Nevertheless, it is notable that the repudiation of reason has not prevented the appearance of a large number of substantial books and texts apparently consisting almost entirely of argument. To this extent, then irrationalists' actions belie their words. More substantially however, their position is flawed by some unintended inconsistencies of a more old-fashioned sort.

The first of these is the problem already referred to, of the disappearing subject. There is, it seems, no position from which to survey the world, no place from which the correspondence or otherwise of our ideas with reality may be judged. And yet, the knowledge/power analysis associated with Foucault, or with feminism, or with the sociology of knowledge, is entirely dependent on being able to locate a source of judgment, a determiner of knowledge. In other words, the power analysis itself depends upon the ability to locate, define and recognize a knowing subject. It is striking, too, that this recognition itself must tacitly be understood to take place from a secure vantage-point, and implies the existence of another subject or observer, at a higher level of judgment, who is the author and originator of the knowledge/power analysis itself.

Of course, the point of this analysis is to fractionalize, to suggest that there are only particular persons, located in particular times and places. But here a second inconsistency appears. For the ultimate object of attack here is the individual as construed by liberal philosophy and politics. This attack is, however, based on a very widespread misunderstanding. For the individual of liberal theory is not a universal in the sense intended by its detractors - not a transparent, featureless entity but, on the contrary, the ultimate particular, always set in contrast to the state, the political totality, the source of power. Not to be defined by membership of any group, this 'individual' is in the end a list of names - not an infinite or endless list, but one which could only be exhausted by enumerating all the human inhabitants, past and present, of the world. In other words, that to which opponents of liberalism most object is actually something they ought to accept as the logical terminus of their own point of view.

These quasi-metaphysical arguments are, perhaps, of purely theoretical interest. It is in its ethical and political consequences, however, that the contemporary debate has most significance and practical importance. Feyerabend makes the connection between metaphysics and morality clear when he writes that: (1975, p. 18) 'anarchism

is not only possible, it is necessary ... And Reason, at last, joins all those other abstract monsters such as obligation, Duty, Morality, Truth, etc. which were once used to intimidate man and restrict his free and happy development.'

The judgment as to whether happiness is best served by the abolition of those abstractions is in the end a practical one. What I am certain, of, however, is that they cannot be abolished by philosophy itself. For philosophy to attempt this would be the paradox of Epimenides writ large. In other words, if what philosophers are currently saying is true, there is no need to listen to them. Only if what they say is false do they continue to be the guardians of a significant and important enquiry - an enquiry which is the common quest of a common human mind, based on a necessary prior commitment to truth and its attendant moral virtues.

BIBLIOGRAPHY

- Adorno, T. W. 'Introduction' in *The Positivist Dispute in German Sociology*, ed. D. Frisby, London, Heinemann.
- Bordo, S. 'Feminism, Postmodernism and Gender Scepticism', in Nicholson 1991.
- Di Stefano, C. 'Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity and Postmodernism', in Nicholson 1991.
- Feyerabend, P. K. *Against Method*, London, New Left Books, 1975.
- Flax, J. 'Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory', in Nicholson 1991.
- Freeman, M. 'Speaking about the Unspeakable: genocide and philosophy', *Journal of Applied Philosophy*, vol. 8, 1991.
- Foucault, M. *The History of Sexuality: an Introduction*, New York, Pantheon, 1978.
- Discipline and Punish: the Birth of the Prison, trans. A. Sheridan, New York, Vintage Books, 1979.
- Hartsock, N. 'Foucault on Power: a theory for women?', in Nicholson 1991.
- Illich, I. *De-schooling Society*, London, Calder & Boyars, 1971.
- Limits to Medicine*, London, Calder & Boyars, 1976.
- MacIntyre, A. *After Virtue*, London, Duckworth, 1981
- Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth, 1988
- Putnam, H. *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Nagel, T. *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Nicholson, L. (ed.) *Feminism and Postmodernism*, London, Routledge, 1991.

Rorty, R. 'Solidarity or Objectivity?' in *Post-Analytic Philosophy*, ed. J. Rajcman and C. West, New York, Columbia.

Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Skinner, Q. *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Note: The above is a shortened and revised version of my paper 'Philosophy and the Cult of Irrationalism', which was published in *The Impulse to Philosophise*, ed. A. Phillips Griffiths, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Rationalität durch Prinzipien?

Anna Kusser

I. Rationalität und moralische Prinzipien

Ethik als philosophische Disziplin ist zweifellos rational in dem Sinne, dass in ihr argumentiert wird, Begründungen vorgebracht und überprüft werden und eine gewisse Allgemeinheit und Geschlossenheit der ethischen Theorie angestrebt wird. Ob es ein ähnlich rationales Unternehmen ist, ein moralischer Mensch zu sein, ist jedoch fraglich.

Unter einer gewissen Perspektive erscheint das als selbstverständlich: Moralisch zu sein, das bedeutet moralisch zu handeln. Wie alles Handeln beruht auch moralisches Handeln auf kognitiven Bedingungen - den moralischen Urteilen. Diese zeichnen sich durch eine spezielle Form von Begründbarkeit und somit durch Rationalität aus.

Ueberzeugungen dieser Art dürften der Grund sein, warum in der Ethik als philosophischer Disziplin verbreitet das moralische Urteil und seine Begründbarkeit im Zentrum des Interesses steht.

Prinzipienethiken versuchen das Begründungsproblem "prinzipiell" zu lösen, d.h. sie schlagen Prinzipien vor, die moralische Beurteilungskriterien beinhalten. Urteilen auf der Grundlage dieser Prinzipien bedeutet dann rational urteilen. Natürlich stellt sich die Frage, inwiefern diese Prinzipien zu begründen sind; Philosophen haben sich ihr bevorzugt zugewendet. Diese Frage werde ich hier jedoch nicht verfolgen. Was mich interessiert, ist das in dieser Problemstellung bereits wirksame grundsätzliche Vorurteil, moralische Einzelurteile müssten in jedem Fall im Rekurs auf Prinzipien begründet werden.

Prinzipien sollen dem Einzelurteil Gewissheit und dem Urteilenden Sicherheit geben. Sie sind Heilmittel in einer Situation epistemischer Unsicherheit: Man hat Schwierigkeiten des moralisch Richtige in neu begegneten Situationen zu erkennen; man ist verwirrt, weil sich zwei gegensätzliche Urteile aufdrängen; man ist sich uneins mit anderen Personen; man zweifelt an seinen spontanen moralischen Urteilen.

Prinzipienethiken radikalisierten diese unsichere Lage, indem sie davon ausgehen, dass wir kein wirkliches, d.h. kein begründetes moralisches Wissen haben, so lange wir nicht über moralische Prinzipien verfügen. Vor der Anwendung des Prinzips können wir kein moralisches Einzelfallwissen haben. Wir mögen wertfreies Tatsachenwissen haben, wir mögen wissen, was bisher passiert ist, welches die gegenwärtige Situation ist und was die Handlungsoptionen sind - all dies stellt jedoch per se noch kein moralisches Wissen dar. Vielleicht haben wir sogar eine Ueberzeugung über das moralisch Richtige - diese bleibt jedoch blosse Meinung, solange sie nicht überprüft und begründet ist.

Moralisches Wissen erschliessen uns erst Prinzipien. Morale Prinzipien ordnen natürlichen Eigenschaften von situierten Handlungen moralische Qualifikationen zu. Zum Beispiel ordnet das Prinzip: "Es ist moralisch falsch, vor Gericht zu lügen" der situierten Handlung "lügen vor Gericht" die Qualifikation "moralisch falsch" zu. Ebenso zeichnet das utilitaristische Prinzip diejenige

Handlung als moralisch richtig aus, die in einer gegebenen Situation den Nutzen maximiert. Das im Prinzip formulierte Kriterium ist jeweils die nicht-moralische Eigenschaft, auf Grund von der die moralische Eigenschaft zugesprochen wird. Das Prinzip ermöglicht so einen ursprünglichen Uebergang von der Welt nicht-moralischer Tatsachen zur Welt der moralischen "Tatsachen". Es erschliesst die moralische Welt und ist in diesem Sinne konstitutiv. Die Folge davon ist, dass es jenseits von Prinzipien nichts moralisch richtiges geben kann.

II. Kritische Thesen

1. These: Moralische Prinzipien können das Versprechen rationaler und gleichzeitig adäquater Einzelfallbeurteilungen nicht einzulösen.

Das möchte ich im folgenden in bezug auf drei Typen von Prinzipienethik etwas näher ausführen:

Plurale Prinzipienethik. Wir haben hier *mindestens zwei* oder auch mehr Prinzipien oder Regeln, die es auf den Einzelfall anzuwenden gilt. Das ergibt eindeutige moralische Urteile, solange jeweils nur eine einzige Regel auf einen Fall zutrifft; es funktioniert aber gerade nicht in den Fällen, in denen sich eine rationale Ethik besonders bewähren wollte: den dilemmatischen, den neuen Fällen und den umstrittenen. Für moralische Dilemmata ist es charakteristisch, dass zwei Regeln gleichzeitig zutreffen, aber moralisch gesehen in verschiedene Richtungen weisen. Nach der einen Richtung ist eine Handlung moralisch richtig, nach der anderen moralisch falsch. Die plurale Regel-ethik kommt zu keiner Lösung. Bei neuen Fällen kann sie zu Lösungen finden, allerdings nur, wenn diese nicht allzu neu, d.h. sie in ihren wesentlichen Zügen in den Regeln bereits beschrieben sind. Für Fälle, die sich nicht innerhalb des Regelwerks reformulieren lassen - also die wirklich neuen Fälle, - hat die plurale Regelethik keine Lösung. Es dürfte sogar schwer fallen, das mit einem neuen Fall gegebene Entscheidungsproblem als genuin moralisches Problem zu konzipieren, wenn keine der bekannten moralischen Regeln zutrifft. Schliesslich der Fall des moralischen Dissens: Er ist häufig dadurch bedingt, dass die Regeln unterschiedlich gewichtet werden. Die plurale Regelethik verfügt jedoch über keine Möglichkeit, zwischen Regelgewichtungen begründet zu entscheiden. Sie kann solche Fälle nicht allein auf der Basis ihrer Regeln lösen.

Direkter Monoprinzipialismus. Wenn es eine Typus von Regelethik gibt, der dem Ideal einer Rationalisierung des moralischen Einzelurteils weitestgehend entspricht, so ist es der Monoprinzipialismus. Für ihn gibt es nur *ein* leitendes Kriterium der moralischen Beurteilung und es kommt in Entscheidungssituationen *direkt* zur Anwendung. Jedes denkbare moralische Problem wird also auf der Grundlage eines gleichbleibenden Beurteilungsgesichtspunkts entschieden. Aktutilitarismus und Kantianismus sind Ethiken dieser Art und ihre Hauptprobleme hängen mit ihrer Eindimensionalität zusammen.

Der Vorwurf, kontextunsensibel zu sein, liegt nahe, doch können sich die beiden genannten Ethiken gegen ihn verteidigen: Das eine Kriterium ist genaugenommen formal und hochkomplex; in ihm spiegelt sich der gesamte situativ relevante Kontext der Entscheidung. So setzt etwa die utilitaristische Beurteilung einer Handlung als nutzenmaximierend voraus, dass die in einer Situationen gegebenen Handlungsoptionen sorgfältig erhoben wurden; dass die kontextbedingten Folgen jeder Handlung

aufgrund des verfügbaren Kausalwissens eingeschätzt wurden und dass schliesslich abgeklärt wurde, welche Präferenzen alle Betroffenen in bezug auf diese Folgen haben. Von all diesen kontextvariablen empirischen Daten hängt es ab, welche Handlung in einer Situation nutzenmaximierend und damit moralisch richtig ist. Aehnlich kann man auch bei Kants Kriterium der Gesetzmässigkeit von Maximen darauf hinweisen, dass sein Zutreffen von Situationsparametern abhänge - etwa von den involvierten vernünftigen Interessen. Auch hier muss das Kriterium situativ ausbuchstabiert werden. Es ist also einzuräumen, dass der formale Charakter ihrer Kriterien beiden Prinzipienethiken eine beachtliche situative Anpassungsfähigkeit sichert.

Doch gerade die erwähnten Situationsparameter stellen hohe Ansprüche an das Wissen und die kognitiven Fähigkeiten des Urteilenden. Beim Utilitarismus liegt das auf der Hand: Wer kennt schon die Präferenzen aller Betroffenen, die Folgen aller Handlungsmöglichkeiten und vermag die erforderliche Summierung vorzunehmen? Auch das Kantische Kriterium der Gesetzmässigkeit scheint nicht gerade einfach zu sein in der Anwendung, gemessen an der vorliegenden kontroversen Literatur zu seiner Bedeutung und Anwendung. Besonders im Hinblick auf das utilitaristische Kriterium ist eingeräumt worden, dass sei direkte Anwendung des Kriteriums die entscheidende Person in der Regel überfordert. Doch auch das Kantische Kriterium ist dem Einwand der kognitiven Ueberforderung ausgesetzt, wenn es richtig ist, dass das Kriterium in dem Masse zur Ueberkomplexität neigt, wie es kontextsensibel ist.

Ein weiteres Problem besteht darin, dass wir alle nicht entlang eines einzigen Kriteriums überlegen, sondern innerhalb eines Raumes, der von einer Vielzahl moralischer Gesichtspunkte aufgespannt wird. J. St. Mill hat dieses Problem gesehen und er antwortet darauf, dass aus dem obersten Prinzip eine Pluralität sekundärer Regeln folgt, die das moralische Urteil anleiten können und auch tatsächlich anleiten.¹ Auf diese zweistufige Form einer Prinzipienethik werde ich noch eingehen. Hier möchte ich nur festgehalten, dass Mill ebensowenig Sidgwick den Einwand der Realitätsferne eines singulären Kriteriums auf die leichte Schulter nimmt.

Ein dritter Punkt ist, dass sich das Problem der moralischen Dilemmata in Luft auflöst. Sie stellen sich nur vor dem Hintergrund einer Pluralität moralischer Gesichtspunkte. Für den Monoprinzipialismus gibt es keine wirklichen moralischen Dilemmata. Soweit sich einem Urteilenden ein Dilemma stellt, ist es in dieser Sicht bedingt durch einen Mangel an durchdringender Analyse, der verhindert, dass die moralische Beurteilung zu ihrem unzweideutigen Ergebnis kommt. Oder aber der Schein eines Dilemmas verdankt sich der Tatsache, dass man einer falschen Moral anhängt.

Alle drei Probleme lassen sich dahingehend zusammenfassen, dass der direkte Monoprinzipialismus unangemessen ist, weil er der Tatsache und Unumgänglichkeit einer Pluralität moralischer Gesichtspunkte widerspricht. Die von den beiden monoprinzipialistischen Ethiken vorgeschlagenen Beurteilungskriterien wirken im Hinblick auf unsere tatsächlichen Einzelfallbeurteilungen wie künstliche Verengungen.

Zweistufige Prinzipienethik. Sie, so scheint es, befriedigt den Theoretiker und den Moralisten: Es wird ausgangen von einem obersten Prinzip, aus dem sich eine Vielzahl moralischer Regeln ergibt. Die Regeln lassen sich nun auf der einerseits durch das oberste Prinzip begründen, andererseits kommt auch das "moralische Leben" zu

¹ J. St. Mill, Der Utilitarismus, Kap. 1 und 2;

seinem Recht. In der Einzelfallbeurteilung geht es nicht mehr um abstrakte Gesetzmässigkeit oder Nutzenoptimalität von Handlungen, sondern um Rechte, um Verdienste, um Loyalitäten, um Gerechtigkeit, konkrete Pflichten und anderes mehr.

Für die Ableitung der Regeln aus dem Prinzip sind zwei Modelle bekannt. Nach dem einen stellen die Regeln Verallgemeinerungen und Typisierungen von Einzelfallurteilen dar. Die Regel sind Faustregeln, mit denen man zu guten Ergebnissen kommt im Sinne des obersten Prinzips.² Von Regeln dieser Art kann es jederzeit Ausnahmen geben, dann nämlich, wenn es Anhaltspunkte dafür gibt, dass die Faustregel im Einzelfall zu einem falschen Ergebnis führt d.h. nicht zu dem Ergebnis, zu dem die direkte Anwendung des obersten Prinzips auf den Einzelfall geführt hätte. Das oberste Prinzip bleibt hier das letztlich dominante Prinzip der Einzelfallbeurteilung.

Die Kritik an diesem Modell ist bekannt: Es kann der relativen Unbedingtheit gewisser moralischer Beurteilungsgesichtspunkte nicht gerecht werden. Man fühlt sich von einem Versprechen nicht schon dann moralisch entbunden, falls für alle Beteiligten - insbesondere einen selber - der erwartbare Nutzen höher ist, wenn man bricht. Versprechen zu halten, ebenso wie Rechte zu achten oder retributiv und distibutiv gerecht zu sein - dies sind mehr als blosse Faustregeln. Das Modell der Ableitung von Faustregeln wurde im Utilitarismus entwickelt. Für einen kantischen Ansatz scheint es vorweg nicht in Frage zu kommen, bedenkt man, welch zentralen Stellenwert die kategorische Gültigkeit moralischer Regeln für Kant hat.

Ganz anders ist das Ableitungsverhältnis im zweiten Fall: Hier werden aus dem Prinzip Regeln abgeleitet, indem mögliche Regeln auf der Grundlage des obersten Prinzips geprüft werden. Der Fokus des Prinzips hat sich nun verschoben: es stellt nun nicht mehr ein Prinzip situativer Handlungsbeurteilung, sondern ein Prinzip der Regelbeurteilung dar. Es enthält als solches ein Kriterium, das eine mögliche, contingente Eigenschaft von Regeln ist; und zwar handelt es sich - da das Prinzip moralkonstitutiv ist - um eine nicht-moralische Eigenschaft. Für die utilitaristische Variante ist dies die Nützlichkeit der allgemeinen Geltung einer Regel; für den Kantianismus ist es eine geeignete Auffassung von "Gesetzmässigkeit" einer Regel, was häufig als eine Form der allgemeinen Zustimmung oder Zustimmbarkeit interpretiert wird.

Die situative Handlungsbeurteilung wird nun indirekt; sie setzt bereits durch das oberste Prinzip qualifizierte Regeln voraus. Für die moralische Einzelfallbeurteilung folgt daraus, dass als moralisch richtig stets nur solche Handlungen in Frage kommen, die einer qualifizierten Regel folgen. Diese Regeln sind für die moralische Handlungsbeurteilung konstitutiv.

Damit wird es unmöglich, die mittleren Regeln dadurch zu rechtfertigen, dass sie zu adäquaten Einzelfallurteilen führen; denn man verfügt nun über keinen Begriff richtiger Einzelfallentscheidung mehr, abgesehen von dem bloss formalen, sie müsse gewissen qualifizierten Regeln folgen. Diese Regeln gelten ausnahmslos; eine Regelbruch lässt sich nur als falsch qualifizieren. Im Rahmen des Utilitarismus ist diesem Modell zurecht Regelfetischismus vorgeworfen worden; ein Vorwurf, der auf jedes solche Modell, auch den zweistufigen Kantianismus, zutrifft.

Regelkollisionen stellen ein weiteres Problem dar. Hier wird häufig vorgeschlagen, man müsse dann eine neue Regel generieren.³ Das ist aber keine

Lösung, da es wieder zu Kollisionen kommen kann, die wieder neue Regeln erfordern. Das läuft auf ein Wuchern der Regeln hinaus. Die oben besprochenen kognitiven Schwierigkeiten der Einzelfallbeurteilung entlang eines Kriteriums vervielfachen sich; denn nun müssen beliebig komplexe Regeln daraufhin beurteilt werden, ob ihnen eine gewisse sie qualifizierende Eigenschaft zukommt.

Warum bei Kollision nicht gleich direkte Einzelfallbeurteilung gemäß dem obersten Prinzip? Auch das ist keine Lösung. Das oberste Prinzip erhält dadurch zwei Interpretationen: Nach der einen enthält es ein Kriterium für Regeln, nach der anderen ein Kriterium für Handlungen. Beide führen im Einzelfall nicht zur gleichen Beurteilung. Das hat sich deutlich im Utilitarismus gezeigt. Folgt man einer Handlungsregel, deren allgemeine Geltung optimal nützlich ist, so führt das nicht unbedingt zu denselben Entscheidungen, als wenn die Handlungen einzeln auf ihre Nützlichkeit beurteilt werden. Was regelutilitaristisch richtig ist, kann aktutilitaristisch falsch sein und umgekehrt. Welcher Beurteilung soll man folgen? Hier tut sich ein neues Dilemma auf.⁴ Auch die zweistufige Prinzipienethik führt also nicht zu der erhofften unzweideutigen und adäquaten Einzelfallbeurteilung. Mit dieser Diagnose möchte ich das Problem der Begründung des moralischen Einzelurteils verlassen und mich dem Problem der moralischen Motivation zuwenden.

2. These: Prinzipienethiken haben kein annehmbares Konzept moralischer Motivation entwickelt.

Ich möchte drei Motivationskonzepte diskutieren, die im Rahmen von Prinzipienethiken entwickelt wurden. Die prinzipienethische Vorgabe besteht darin, dass moralisches Einzelfallwissen durch Anwendung einer konstitutiven Regel erworben wird. Welche Rolle wird nun diesem Wissen in Bezug auf moralisches Handeln zugeschrieben? Und welche Bedingungen sollen gelten, damit es wirklich zu entsprechendem Handeln kommt?

Handeln aus Pflicht. Das via Prinzip erworbene Einzelfallwissen motiviert unmittelbar zu entsprechendem Handeln. Der rationale Grund des Einzelfallwissens ist damit zugleich der indirekte kausale Grund des entsprechenden Handelns. Dieser Grund besteht in dem Prinzip bzw. der Tatsache, dass der Handelnde über dieses Prinzip verfügt und es situativ angewendet hat. Handeln aus Pflicht gilt als Ideal hinter dem die moralischen Akteure zurückbleiben, weil auch noch andere Ursachen in ihrem Handeln eine Rolle spielen können. Gleichwohl soll moralisches Handeln gerade darin bestehen, dass nur das moralische Wissen und nicht irgendwelche anderen Motive eine Rolle spielen. Auf die Frage, wie es zu moralischem Handeln kommt, lautet also hier die Antwort, dass allein aufgrund der moralischen Einsicht gehandelt wird.

Diese von Kant entwickelte rationalistische Sicht moralischen Handelns ist vielfach kritisiert worden. Dass jede genuin moralische Handlung eine Vorgeschichte haben müsse, derart, dass die Einsicht in ihre Prinzipienkonformität ihr alleiniges

2 Vgl. Smarts Beitrag in: Smart, J.J.C. & B. Williams, Utilitarianism: For and Against, Cambridge 1973.
3 R. M. Hare, Moral Thinking, Oxford 1981, I.2.6.

4 Dem wurde die harmonisierende Behauptung entgegengesetzt, die beiden Beurteilungsweisen würden konvergieren. Die utilitaristisch besten Regeln, so das Argument, würden die aktutilitaristisch besten Handlungen selektieren. Das ist falsch; es ist bekannt, dass das "durchziehen" einer einfachen Regel einen eigenen Nutzen haben kann, der durch inadäquate Einzelfallbeurteilung erkauf wird. Vgl. R. M. Hare, Principles, in: Essays in Ethical Theory, Oxford 1989.

Motiv war, stellt eine überspannt rationalistische Vorstellung dar. Die Kalkülierung des Moralischen mit dem ausdrücklichen Ausschluss aller affektiven und spontanen Motive hat zurecht Anstoß erregt.⁵

Das Gegenargument liegt auf der Hand: Es gibt auch moralisches Handeln, das nicht auf diesem Motiv beruht. Der Einwand lässt sich theoretisch verstärken. Das Prinzip gibt uns, so hiess es, das Kriterium moralischen Handelns. Wenn eine Handlung ihm entspricht, so ist sie moralisch richtig. Woher nun aber auf einmal via Motivationstheorie die zusätzliche Forderung, die Handlung müsse außerdem noch eine ganz spezielle motivationale Vorgeschichte haben - die sie müsse erflossen sein aus der Einsicht in ihre Gesetzmässigkeit - um wirklich eine moralische Handlungen zu sein? Das ist eine Forderung, die über jedes in einem Prinzip formulierte Kriterium hinausgeht.

Moralisches Handeln aus "geeigneten" Motiven. Der Utilitarismus hat demgegenüber deutlich gemacht, dass gerade eine Prinzipienethik in der Frage der moralischen Motivation nicht festgelegt ist.

Die Frage nach der moralischen Motivation reduziert sich in utilitaristischer Sicht weitgehend darauf, welche Art der Motivation geeignet ist, um sicher zustellen, dass die moralischen Akteure prinzipienkonform handeln. Das ist eine empirische Frage, die es zunächst psychologisch zu erforschen und dann pragmatisch zu lösen gilt, indem die erforderliche Motivation sozial erzeugt und gestützt wird. Mag sein, dass das Motivationskonzept "Handeln aus Pflicht" hier eine gewisse begrenzte Gültigkeit hat; doch ist dieses Motiv allein vermutlich zu schwach, um die ganze Arbeit allein zu tun. Es braucht zusätzliche innere und äussere Stützen in Form von Anreizen und Sanktionen. Diese Sanktionen haben die Funktion, an sich amoralische Wünsche und Neigungen vor den Karren der Moral zu spannen.

Hier spielt das prinzipienvermittelte moralische Wissen bei der Einzelfallentscheidung keine tragende Rolle mehr. Stattdessen kommt dem Prinzip jetzt die Leitfunktion zu bei der Erzeugung und Stabilisierung geeigneter motivationaler Dispositionen. Denn ein Motivationsdispositiv ist umso "geeigneter", je sicherer es zu moralisch richtigem Handeln im Sinne des Prinzips führt.

Kann man sich mit diesem Konzept moralischer Motivation zufriedengeben?

Ich denke nein, doch bringt es immerhin den Zynismus an den Tag, der in Prinzipienethiken angelegt ist. Nicht philosophischer Scharfsinn, sondern blosse übliche Bekanntheit mit Moral ist nötig, um den Haupteinwand zu formulieren: Moralisches Handeln geht nicht im Stattfinden von prinzipienkonformem Handeln auf. Handeln aus blosser Sanktionsvermeidung oder anderen kausal geeigneten Motiven ist nicht unbedingt moralisch; denn es ist weder aus der Sicht des Handelnden, noch aus der Aussensicht moralisch orientiert. Eine Welt, in der wir alle immer die "richtigen" Handlungen vollziehen, in der Absicht uns nur selbst zu nützen, wäre keine moralische Welt.

Außerdem büssst der moralische Akteur hier seine Autonomie ein: Er wird indirekt von einer jenseits der eigentlichen Handlungssituation residierenden Wissensinstanz darauf programmiert, das moralisch richtige Handlungen zu produzieren.

3. Der Wunsch das moralisch Richtige zu tun. In diesem Konzept treffen sich die beiden vorher angesprochenen auf halbem Weg: Moralisches Handeln hängt eng mit

einer genuin moralischen Motivation zusammen - mit dem Wunsch das moralisch Richtige zu tun (der kantische Anteil). Diesen Wunsch können Personen mehr oder weniger stark haben; es ist ein Wunsch, der, wie alle anderen Motive auch, der sozialen Bildung und Stützung bedarf (der naturalistische, utilitarismusnahe Anteil). Er konkurriert in der Handlungsmotivation mit allen anderen Wünschen und kann sich auch mit ihnen überlagern. Für moralisches Handeln ist es nicht notwendig, dass allein dieser Wunsch das Handeln bestimmt, es genügt, wenn er das Hauptmotiv war. Ebenso genügt es auch, wenn dieser Wunsch Reservemotiv war, d.h. das Handeln zwar tatsächlich aus andern Gründen vollzogen wurde, aber der Wunsch eingesprungen wäre, falls die anderen Gründe ausgefallen wären. Diese naturalisierte Kantische Konzeption moralischer Motivation ist vertritt u. a. G. Patzig.⁶

Wie fügt sich das durch Regelanwendung erworbene moralische Wissen in diese Konzept? Das moralische Wissen ist rein kognitiv und hat eine entsprechende Vorgeschichte: Durch Rationalität und Begründung kommt man zu einem Prinzip, ev. daraus folgend dann auch zu einer Pluralität von Regeln. Man wendet dann diese Prinzipien auf die Einzelsituation an, was eine rein verstandesmässige Operation ist. Ist die situativ richtige Handlung auf diese Weise bestimmt, so folgt daraus fürs Handeln noch nichts. Damit die moralische Erkenntnis handlungswirksam wird, bedarf es noch des Wunsches, das moralisch richtige zu tun. Dieser allgemeine Wunsch funktioniert wie ein Blanksoscheck: Er wird sozusagen situativ auf eine bestimmte Handlung ausgestellt - durch Erkenntnis auf der Grundlage von moralischen Prinzipien.

So moderat und realistisch dieses Konzept wirkt - so scheint es mir doch in sich widersprüchlich zu sein. Es wird an einem normativen Konzept moralischer Motivation festgehalten, d. h. davon ausgegangen, dass die Motivation einer Handlung ihre moralische Qualität betrifft. Das Motiv, an dem diese moralische Qualität haftet, soll der Wunsch sein, das moralisch richtige zutun. Aber was gibt diesem Motiv seine moralischen Stellenwert, was ist gut an diesem Motiv? Nichts. Es ist immer nur so gut, wie die Regeln, mit denen es defakto liert ist. Und diese können durchaus sehr schlecht sein. Ein beliebig formbares, aber jedenfalls prinzipienfixiertes Ueberich ist die naheliegende Instantiierung dieses Motivationskonzepts. Der Wunsch, das moralisch Richtige zu tun, postuliert in der Absicht genuin moralische Motivation zu erklären, ist eine "Verkehrtheit des Herzens"; er qualifiziert Handlungen, deren Hauptmotiv er ist, eher zu unmoralischen, primär selbstgerechten Handlungen.

III. Weiterführende Thesen

1. Moralische Motivation ist plural. Es gibt eine Reihe von Motiven, die man als moralisch auszeichnen kann: helfen zu wollen, zu sorgen, Erwartungen nicht enttäuschen zu wollen, Leiden lindern zu wollen. Diese Motive oder Ziele sind intrinsisch gut und verleihen den aus ihnen erfolgenden Handlungen moralische Qualität.

2. Regeln spielen in der Moral eine Rolle, aber nur eine begrenzte. Sie spielen dort eine Rolle, wo sie ein moralisches Potential haben, also etwa dort wo sie Koordination ermöglichen und dadurch das allgemeine Wohl fördern. Moral erschöpft sich jedoch nicht in dem Ziel Regeln aufzustellen, die das allgemeine Wohl fördern. Das rein rationale Potential von Regeln, das darin liegt, dass sie als

5 Vgl. S. Scheffler, Human Morality, Oxford 1992, Kap.3

6 G. Patzig, Moralische Motivation, Manuskript 1994.

allgemeine normative Sätze spezielle normative Sätze begründen können, ist für die Moral bedeutungslos.

3. Es ist von einer Pluralität von moralischen Beurteilungsgesichtspunkte auszugehen, für die es kein überwölbendes konstitutives Prinzip gibt. Denn das würde bedeuten, ein für allemal festschreiben, was die moralisch bedeutsamen Beurteilungsgesichtspunkte sind und nach welchem Modus sie gegeneinander abzuwägen sind. Die Preisgabe eines obersten konstitutiven Prinzips bedeutet Preisgabe der Idealvorstellung einer vollständigen rationalen Determination von Einzelurteilen.

Wir sollten für die Moral keinen stärkeren Rationalitätsbegriff verlangen, als für die philosophische Ethik: argumentieren, begründen, Begründungen überprüfen und eine gewissen Einheit und Allgemeinheit anstreben - all das können wir auch ohne konstitutive Prinzipien.

THE GOLDEN RULE BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY¹

Hans Reinders

1. Introduction

Modern moral philosophers tend to see the so called *Golden Rule* as one of the elements of religious moral traditions that has survived modernity in the notion of reciprocity. There are several explanations why reciprocity takes on the role of a critical moral principle in modern ethical theories. One of these reasons stems from ethical pluralism. It is generally held that given the fact of pluralism, moral obligations in the modern world can no longer be grounded in a shared conception of the good. People in modern society coexist as moral strangers, or so it is believed. Hence the attempt by modern moral philosophy to give an account of moral rationality in terms of formal principles. Moral obligation need not be established by appealing to a conception of the good, but can be identified by formal testing procedures, experimentally as it were. 'Reciprocity' is obviously a prime candidate in this connection. The question why doing X, or refraining from doing X, is morally obligatory can be answered in each and every case with a counter-question: 'What would you say if someone else would do or fail to do X to you?'. To find out whether an action is morally justifiable step in the shoes of the recipients of your action and ask yourself whether you will to have it performed. 'The other as yourself' is a basic rule of modern ethical theory.

Another reason that accounts for the importance of reciprocity has to do with the boundaries of the moral community. It is often taken to be one of the major flaws of traditional religious moral systems that they exclude moral concern for non-members. Their particularism tends to have discriminatory effects with regard to outsiders and 'drop-outs'. Hence the concern in modern moral philosophy for the justification of moral obligation towards people outside one's own family, clan or community. Naturally, also in this respect the notion of reciprocity is taken to be very powerful. It requires agents to adopt the point of view of the recipients of their actions, regardless of who these recipients are. This 'inclusionary' and 'non-discriminatory' tendency is highly appreciated, which explains why contemporary moral philosophers are apt to notice the continuity between the principle of reciprocity and the *Golden Rule* (*GR*) as it appears in many of the world's greatest religious traditions. The claim that modern ethical theories build on ancient wisdom apparently counts as a point in their favour.

In this paper I will be concerned mainly with this second feature of the notion of reciprocity in modern ethical theory. Apparently, its force draws on the fact that many contemporary thinkers want to test moral views and habits by asking what these views and habits do to 'outsiders'. There is a strong sentiment that connects 'traditionalism' with 'conservatism' and 'prejudice'. Presumably this is why the

¹ This essay is a revised version of a lecture presented to the annual conference of the *Societas Ethica* in Lucerne, the 30th of August 1996. A Dutch version has been published in the *Festschrift* for prof.dr. G. Manenschijn, *Niet onder stoelen of banken. In discussie met de ethicus Gerrit Manenschijn*. L.A. Werkman (red.), Ten Have, Baarn, 1996.

acknowledgement that modern ethical theories build on ancient wisdom is often quickly followed by a reminder. There is not only continuity, but also critical distance between modern moral philosophy and the tradition. Hence it is claimed that in order to qualify as a principle of critical morality the *GR* has first to be purified from its traditional admixtures and distortions. It must therefore be subjected to rational reconstruction and systematization to bring out the formal features of the notion of reciprocity.

In this spirit Alan Gewirth wrote in one of his several essays on the subject that the *GR* had to be saved from its 'crippling difficulties' inherent in its traditional versions (Gewirth, 1978: 136). With even greater confidence, the German philosopher Reiner Wimmer characterized the *GR* as the premodern stage of Kant's concept of rational will reflecting an epoch in moral thinking that had not yet arrived at critical self-consciousness (Wimmer, 1980, 263). Likewise Seyla Benhabib, an American feminist philosopher, having noticed the correspondence between 'universalistic' ethical theories and the intuitive idea embodied in the *GR*, comments that the 'modern' versions of this idea have liberated themselves from the theological and ontological presuppositions that allowed premodern versions to justify unequal consideration for people with different identities (Benhabib, 1990, 339). Unlike the traditional view, the universalistic tendency of modern ethical theories implies that the moral community is coextensive potentially with all of humanity.

Are these self-congratulatory claims in contemporary moral philosophy justified? In order to answer this question two different points need closer investigation. The first is the claim that the universalistic reconstructions of the *GR* in contemporary moral philosophy embodies a model of the moral community that includes all our fellow human beings. The testcase that I am going to present with regard to this claim is a case of a very particular kind of 'outsiders', namely people whom we call 'profoundly mentally disabled'. I will try to show that there are reasons to doubt whether the formal principles of modern ethical theories succeed in making good their claim to universal inclusion. The second point regards the claim that the critical moral principles of modern ethical theories build on ancient wisdom as embedded in the *GR*. In view of this claim I will turn to some Scriptural sources of Christianity in order to show that also this claim is unwarranted. The way in which the notion of reciprocity operates in these texts presupposes a quite different understanding of moral relationships compared with the formal nature of the accounts that contemporary moral philosophers present. Let me elaborate each of these points a little bit further.

2.1 A testcase for Inclusion: Profoundly Mentally Disabled People

To fix terminology, let us say that a profoundly mentally disabled person is someone whose cognitive development does not exceed the stage of toddlers of between 6 and 18 months of age. In their own experience - as far as we can tell - their lives evolve only in the present tense. They exist in a continuous 'here and now' and lack any notion of themselves in different times and places, notwithstanding the fact that - when appropriately cared for - they can go on to live until in their late twenties. Surely, some of them are capable of goal-directed behaviour - for example, following the caregiver's movements with their eyes or picking up a piece of bread - but their behaviour hardly ever results from their own initiative. To the extent that we think of

agency in terms of purposive action, it does not seem inappropriate to say that profoundly disabled human beings qualify as 'non-agents'.

Assuming this to be the case, to include profoundly mentally disabled human beings in an account of the moral community will pose a problem to ethical theories which have the category of agency as a cornerstone. This is especially true for theories that are constructed on conceptions of practical reason or on conceptions of human society as a device for social cooperation. If practical reason commits me to certain beliefs about the moral implications of my agency, then, by the same token, these beliefs require me to accept the moral force of the same implications with regard to other agents (cf. Gewirth, 1977). Or else, if the burden and benefits of the social cooperation are to be distributed justly, this should be done according to principles that rational, but mutually disinterested contractors accept as binding upon themselves (Rawls, 1971). Given the centrality of rational agency in this type of ethical theory, the recipients of moral obligations are predominantly understood as beings who are capable of reciprocating our actions. We recognize obligations towards people from whom we may expect that they recognize their obligations towards ourselves. Regarding obligations towards 'non-agents', such as the profoundly disabled, this means that they can only be justified indirectly, namely as obligations towards their families. As 'non-agents' the disabled hold no right against us, only their relatives do (cf. Rawls, 1971, 506, 512; Murphy, 1984, 11-13; see also Reinders, 1990). In either case those who do not qualify as agents have not yet been taken on board of ethical theory.² The question to be pressed here is this: if obligations towards profoundly disabled human beings cannot convincingly be grounded in their capacity for human agency, then in what are they grounded?

I will explore this question in the third section of this essay by looking at two philosophical attempts to provide a rational foundation for morality that does neither appeal to particular identity nor to a substantial conception of the good. In both cases I will consider whether the resulting formal principles are sufficiently powerful to include profoundly disabled human beings in their account of the moral community and to ground moral obligations towards these human beings.

2.2 The 'Golden Rule' of the Tradition

The proclaimed continuity or similarity between reciprocity as a critical moral principle on the one hand, and the *GR* of the great religious traditions on the other is largely a matter of appearance. True is that what we find in the New Testament literature - 'Do unto others as you want them to do to you' (Matthew 7,12 and Luke 6,31) - can also be found in equivalent statements in Judaic and Islamic texts as well as in Hindoo and Confucian sources. But significant changes occur in the meaning of this rule when we look into similar texts in the Old Testament. The crucial point will turn out to be the self-understanding of the moral agent. Far from being 'unsystematic', 'pre-rational' and 'intuitive' the notion of reciprocity as understood in the Christian tradition presupposes a self-understanding of the agent that is marked by its participation in the history of God's action. Accordingly, the teaching of the *GR* in the Mosaic tradition conceives of moral agents as people who remember to have received their lives from the liberating hands of God who delivered them from oppression. Drawing on some ideas on the *GR* offered by the French Philosopher

2 In what follows I will concentrate on neo-Kantian theories, but the general point holds for utilitarian theories as well, though for different reasons. I'll come back to this point later on.

Paul Ricoeur, I will develop the thesis that obligations to dependent others such as the mentally disabled require a model that differs from the bi-polar model of reciprocal relationships. Throughout the various stages of the biblical tradition we find that obligations towards these others are not grounded in what we owe them in the light of reason, but what is owed to God in remembrance of His action. In non-religious terms: it is on grounds of gratitude for the graces received that that the moral self is empowered to reciprocate. Once it is remembered that we ourselves are frequently dependent on the assistance of others to which we have neither claim nor title, we have good reason to treat human beings who are dependent on us analogously.

3. The Golden Rule in Contemporary Moral Philosophy

Contemporary philosophers have been trying to show, as indicated, that the principle of reciprocity is actually a 'critical' version of the ancient *GR*. What makes them believe that the tradition needed critical revision at the point in the first place? The answer is basically that the rule as it stands lacks sufficient discriminatory powers. Some of the founding fathers of modern moral philosophy, such as Kant and Sidgwick, had already expressed their concern at this point. Henry Sidgwick, for example, argued that the formula: 'do to others as you would have them do to you' would allow people to assist one another in immoral acts (Sidgwick, 1981, 379-380). Before Sidgwick Immanuel Kant repudiated the rule for roughly the same reason. In the *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* he makes the comment that the rule cannot serve as a principle of duty, because without further qualifications, the rule seems to allow people to act upon questionable wants in either their recipients or in themselves (Kant, 1956, 62). Another way of putting this is to say that as it stands the rule neither provides a necessary nor a sufficient condition for the justification of moral action (Gewirth, 1977, 134). Even if the rule is not obeyed the resulting act can be right, as is the case when, for example, the teacher who would not himself want to fail an exam, nevertheless lets a deficient student fail. And likewise: even if the rule is obeyed the resulting act can be clearly wrong, as is the case, when, for example, the officer takes the bribe because the businessman wants him to do so. Without further qualification the *Golden Rule* as it stands lacks sufficient discriminatory power to generate justifiable moral actions.

A small but interesting hint that these kinds of worries have never been absent from people's minds when thinking about the *GR* is the following. Some early medieval manuscripts of the *Vulgata* bear testimony to the awareness of the same defect in the *GR* as spotted by Kant and Sidgwick. In some of these manuscripts the text of the Gospel of Matthew 7,12 is consciously altered so as to be more satisfactory to the student of moral theology. In the altered version it reads: 'Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines bona, et vos facite illis' (cf. Wimmer, 1980, 259, *italics added*). Apparently the thought is that since any act can be reciprocated, the moral quality of action must be establish independently from mere reciprocity. Put differently, before being submitted for testing by reciprocity actions must already on other grounds have been accepted as *bona*. Merely judging one's actions from the point of someone else's desires and wants cannot be sufficient. Given these worries, philosophers have set themselves the task to offer universalistic reconstructions to develop 'reciprocity' into a critical moral principle.³

³ For extensive references to the relevant literature, both historical and systematic, see Wimmer, 1980, 254-295.

3.1 R.M. Hare's 'Universal Prescriptivism'

The most elaborate and best-known reconstruction of the *GR* is offered by R.M. Hare's theory of 'universal prescriptivism' (R.M. Hare, 1963, Ch. 6 and 7). Hare develops his theory as a method for testing rules of action. If we want to know whether a considered maxim can be a moral rule of action we have to test it against the *bruta facta* of moral reasoning, which are the wants and desires that are affected when the rule will be followed. What we need to do is to imagine ourselves in the position of those whose wants and desires are involved and see whether we would accept the universal following of our maxim as a requirement of morality.

It is important to notice that Hare avoids any kind of preselection between wants and desires that do qualify for his testing procedure and those that do not, as some of the medieval scribes did. Necessarily my preselection of all the good things that I would want to reciprocate depends on my conception of the good. Since Hare shares the modern presupposition that no ethical theory can start with a material conception of the good without being question-begging, he decides to treat all our wants and desires as preferences. There is no way to distinguish objectively between moral and immoral preferences other than by way of his formal procedure of universal prescriptivism enables us to make. Let us see how Hare himself explains this procedure, for which he uses the parable of the unmerciful servant in the Gospel of Matthew, chapter 18:

'A owes money to B, B owes money to C, and it is the law that creditors may exact their debts by putting their debtors into prison. B asks himself, 'Can I say that I ought to take this measure against A in order to make him pay?' He is no doubt *inclined* to do this, or *wants* to do it. Therefore, if there were no question of universalizing his prescriptions, he would assent readily to the *singular* prescription 'Let me put A into prison'. But when he seeks to turn this prescription into a moral judgment, and say, 'I *ought* to put A into prison because he will not pay me what he owes', he reflects that this would involve accepting the principle 'Anyone who is in my position ought to put his debtor into prison if he does not pay'. But then he reflects that C is in the same position of unpaid creditor with regard to himself (B), and that the cases are otherwise identical; and that if anyone in this position ought to put his debtors in prison, then so ought C to put him (B) into prison. And to accept the moral prescription 'C ought to put me in prison' would commit him (since, as we have seen, he must be using the word 'ought' prescriptively) to accepting the singular prescription 'Let C put me into prison'; and this he is not ready to accept. But if he is not, then neither can he accept the original judgment that he (B) ought to put A into prison for debt.' *Freedom and Reason*, 90-91

Later on I will return to the fact that the parable in Matthew is about forgiveness, a feature of the story that fails to capture Hare's attention. He is primarily interested in the possibility to ground moral obligation on universalized self-interest. In Hare's reading of the story, the question is whether it can be shown that self-

interest combined with the logic of moral terms is sufficient to argue the servant (*B*) into a more reasonable attitude towards his debtor (*A*). Hare believes the answer to this question to be affirmative, provided that *B* understands terms such as 'ought' and 'should' and that he has a rational understanding of his own preferences. If he does, then *B* will refuse to put his debtor in jail, because he will understand that otherwise the king (*C*) may proceed in the same way.

The problem with this view, however, lies in the condition of having a rational understanding of one's own preferences. What if the servant is the kind of man who readily accepts that if he himself is incapable of paying his debts it will serve him right when his creditors throw him in jail. Or, to change the example, what if his debtor (*A*) is a foreigner and *B* hates foreigners? These kinds of questions raise the problem that Hare's theory made famous as the problem of the 'fanatic'. The fanatic is someone who is prepared to universalize morally suspect preferences, even if that means to accept evil consequences for himself. In Hare's terminology, the fanatic is not motivated by a rational balancing of interests, but by 'ideals'. His own example is that of the Nazi who thinks that Jews ought to be destroyed and does not hesitate to say that he would think the same if he himself were a Jew. After having considered the case, Hare concedes that his theory of universal prescriptivism does not produce an argument against the fanatic to show that his 'ideal' cannot qualify as a moral course of action. The fanatic accepts his ideals as moral obligations regardless of how they affect his own interests.

Since the theory of universal prescriptivism has no other way to proceed, we can do no other than accept that for a Nazi the extermination of the Jews is a moral duty.

'It is characteristic of this sort of non-utilitarian ideals that, when they are introduced into moral arguments, they render ineffective the appeal to universalized self-interest which is the foundation of the argument that we have been considering. This is because the person who has whole-heartedly espoused such an ideal (...) does not mind if people's interests - even his own - are harmed in pursuit of it' (Hare, 1963, 104-105).

Presumably many thinkers would hold this conclusion to be fatal for the plausibility of an ethical theory, but not so R.M. Hare. First of all it should be acknowledged, he says, that to abstain from *a priori* exclusion of wants and desires we think appalling is the 'price that we have to pay for our freedom' (Hare 1963, 111). Furthermore, the fact is that fanatics in pursuit of their ideals receive little support precisely because they do not consider the interests of others, including those who support them. In other words, as long as fanaticism is the exception and not the rule, Hare's theory is not seriously undermined. He accepts the conclusion that his method does not provide us with a 'watertight method of argument', but he does not regard this as a defeat. In explaining why, Hare makes a remark that is highly significant for my purposes.

If we can show that there is a form of argument which, without assuming antecedent moral premisses, but given that people are as they are and the world as it is, will lead them (provided that they will think morally and exercise their imaginations, and will face the facts, and take pains to understand what they are saying) to agree upon

certain moral principles which are conducive to the just reconciliation of conflicting interests, then we shall have done, perhaps, all that is required' (Hare, 1963, 185).

The point here is how Hare manages to compensate the weakness of his theory of moral thinking by listing a number of characteristics that are required from the people who deploy his method. It may be true that he does avoid 'antecedent moral premisses' on the level of his theory, but he assumes quite a number of substantial premisses in the context of its operation. If the theory will lead us to agree upon a reconciliation of conflicting interests, provided that we will 'think morally', the supposition must be that we have a well developed sense of morality which tells us how not to be fanatics. All the moral thinking required by the theory is also done by fanatics, but that does not stop them from being fanatical. Hare's method for the reconciliation of conflicting interests works if, and only if, it is applied by people who know very well to distinguish between good and evil, independently from ethical theory. Therefore, if the clause 'provided that they think morally' is to do any work to mitigate Hare's problem with the fanatic, this is only because it is an *additional* condition. That is to say, his formal ethical argument does not on its own account help to distinguish between moral and immoral actions, unless that distinction is already operative in the kind of maxims people are prepared to submit to his test. Another way of making the same point is to say that Hare offers us a method for a just reconciliation of conflicting preferences that works to the extent that we have the skills to distinguish between moral and immoral preferences in some other way.⁴

When we put Hare's theory to the test that I suggested earlier, the result is not very reassuring. Hare's critical reconstruction of the *GR* has little to offer in defence of obligations to the profoundly mentally disabled. Since they can hardly be said to have preferences in the sense in which self-conscious agents have preferences, it is pretty obvious that their fate is sealed in his reconciliation procedure. Suppose the practical issue is whether or not society has an obligation to maintain caring facilities for the profoundly disabled in view of the fact that the use of the same facilities will be much more beneficial to other people. Does Hare's critical revision of the *GR* in any way secure the inclusion of the most vulnerable people in the social scheme of our society?

The conclusion from the above analysis strongly suggests that a positive answer to this question does not at all depend on the theory, but on the moral preferences of those by whom it is applied. As a matter of fact, it may help considerably that a sufficient number of people *do* hold 'non-utilitarian ideals' regarding society's responsibility for the mentally disabled, even if that would make them fanatics in Hare's sense. This may stop them from allowing that the interests of the profoundly disabled are outweighed by those of other people, as almost certainly will be the case in an utilitarian scheme of reasoning (cf. Kuhse & Singer, 1985, 153-171). In other words, the only condition that may yield a positive result is the contingent fact that a sufficient number of people includes social responsibility for the profoundly disabled in their preferences. If not, Hare's procedure fails to generate any consideration for accepting the moral obligation to do so.

4 This is presumably the reason why Hare in a later version of his theory developed the distinction between two 'levels' of moral thinking: the 'intuitive' level where moral thinking operates in the same way as we have learned to practice since childhood, and the 'critical level' where it operates according to the rules of Hare's universal prescriptivism (see Hare, 1981).

3.2 Discourse Ethics: Apel and Habermas

I take this result of the test of Hare's prescriptivism to be fairly typical for a wide variety of formalized ethical theories that can be read as critical reconstructions of the *GR*. To illustrate this, let me move to another example, taken from what is commonly known as *Diskursethik* (discourse ethics) as it is developed by Jürgen Habermas and Karl-Otto Apel. *Diskursethik* both in its transcendental pragmatic and universal pragmatic form is a complicated affair, which precludes the possibility of dealing with it in a quick, dismissive way. So the following remarks will only hint at a problem that a fully fledged argument against discourse ethics might show to be irresolvable (see Brumlik, 1986).

Discourse ethics belongs to a new generation of ethical theories that is trying to ground moral obligation in formal principles. The most important difference between the theories of Apel and Habermas on the one hand, and R.M. Hare and Alan Gewirth on the other, is that the former are not based on the logic of certain terms or concepts, but on the pragmatics of human discourse. There is, in other words, a shift from 'monological' to 'dialogical' thinking (Wimmer, 1980, 283-285). The new type of ethical theory discriminates between moral and immoral rules of action by using a method that can yield consensus in an ideal communicative community. Within this method reciprocity appears as the willingness to exchange arguments in order to resolve moral conflict. To make sure that this procedure can pass the test of critical rationality, the exchange of arguments must follow the rules of communicative action.

The continuity with the previous generation of ethical theories lies in the feature that discourse ethics also avoids to operate on the basis of a material conception of the good. Because there is no conception of the good that operates to select candidates for moral rules of action, all participants are free to bring any rule of action to the bargaining table. The selection procedure is based strictly on the requirement to obey the rules of communicative action. Since these rules are derived from pragmatics and the logic of speech acts, they are claimed to be universally valid. One could not be an agent engaged in moral discourse, this is to say, without obeying these rules.

The problem I want to identify in this connection appears with question whom are included in the discursive model of dialogical morality. In the passage quoted earlier from Seyla Benhabib, it will be recalled, she claims that 'communicative ethics sets up a model of moral conversation among members of a modern ethical community' which is 'coextensive with all beings capable of speech and action, and potentially with all of humanity' (Benhabib, 1990, 339). The question I want to raise is, how are 'dependent others' such as the profoundly disabled included in this conversational model? Obviously, the participants in the conversation are competent speakers: those who understand what it takes to be engaged in argumentative discourse. They understand, this is to say, that a rule of action is morally valid if and only if it can claim to be accepted by all possible participants in the discourse (so K.O. Apel, 1976), or if it can claim to be accepted - or to be acceptable - by all the recipients of that action (so Habermas, 1983). Since neither 'all possible participants' nor 'all recipients' can be *actually* engaged in the communicative procedure, both philosophers face a problem of representation. If their conversational model is to generate moral rules of action that can claim to be truly universal, then

the interests of those who, for one reason or another, are absent from the table must have been taken into account. The problem is, then, how to make sure that the communicative process is truly universal in the sense that the relevant interests of all human beings are going to be addressed. Given the two different versions of discourse ethics under consideration here, this problem takes two different forms. For Apel the problem is that the class of actually competent speakers is at variance with the class of possible competent speakers, while for Habermas the problem is that the class of competent speakers is at variance with the class of all recipients. There is an asymmetry between who speaks and whose interests are involved. As Micha Brumlik puts this, both versions of the theory face the task of providing rules for universal advocacy (Brumlik, 1986, 272-273).

Clearly, the solution for this problem must comply with one restriction if the theory is going to be consistent in its claims. It must remain within the limits of the strictly procedural requirements of communicative action. Faced with the testcase of our obligations towards profoundly mentally disabled people, this does not seem an easy task to fulfil. Particularly Apel's version of discourse ethics seems to run into real trouble, here. His explanation of universality is that the ideal communicative community is universal in the sense of being 'unendlich'. That is, everybody who is not yet included in the class of competent speakers may attain this status somewhere in the future. Let us see what he has to say on this point:

Ich möchte hiermit übrigens nicht sagen, dass die noch Unmündigen oder diejenigen, die durch nicht mehr legitimierbare Verhältnisse der gesellschaftlichen Institutionen an der argumentativen Vertretung ihrer Interessen gehindert sind, für die mögliche Konsensbildung im 'praktischen Diskurs' nicht zählen. Die Pointe einer transzendenzialpragmatischen Begründung der ethischen Normen liegt vielmehr darin, dass alle Interessen - und d.h. die 'Ansprüche' aller potentiellen Diskussionspartner - nur im Diskurs rational wahrgenommen werden erden können - nur im Diskurs deshalb, weil er - im Unterschied zu beliebigen anderen Sprachspielen - seiner Idee nach die Institutionalisierung der rationalen Selbstreflexion des transzendenzialen Sprachspiels der unbegrenzten Kommunikationsgesellschaft darstellt (Apel, 1976, 122).

There are two comments to be made on this remark. Clearly Apel does not intend to exclude any actual 'non-speakers', nor does he intend to exclude any of their interests. But the question is how his theory can make sure that their interests will be actually represented? Even if it is true that the interests of potential participants *can* only be rationally represented in discourse, by means of which mechanism is the theory going to secure that these interests actually *are* represented? The second comment is that unlike the unborn and unlike future generations, human beings with profound mental disabilities are not among the 'not-yet-competent speakers', nor will they ever be. The only way their interests can be taken into account is through representation by advocates. But who are these advocates going to be and what will they be saying about the interests of the profoundly disabled? Are they going to say that these beings are capable of satisfactory or even meaningful lives, or that their lives have no value because they lack self-consciousness, or that they are better off dead, or what? The point of this question is to indicate that for the profoundly disabled as 'non-competent' speakers much, if not everything, depends on *who* will be

their advocates and *how* they will represent them. This issue is something that Apel's discourse ethics has no way of dealing with without violating its own requirements of formal reasoning. Obviously, to answer questions about the interests of their clients the advocates of the profoundly disabled can only draw on material conceptions of the good. Whatever they will say about these 'clients' cannot be criticized by Apel's theory, at least not without infinite regress (Who criticizes the advocates? Other advocates. Who criticizes the other advocates? And so on). What would the answer from Apel's theory be to the question of why society has moral obligations to care for profoundly disabled people? The only possible answer seems to be that society has these obligations as long as a sufficient numbers of advocates is capable of persuading the community of competent speakers that such obligations exist. Apel's theory does not provide anyone with any reason why they should be accepted.

On first sight, Habermas' version of discourse ethics may seem to do better in this respect. He does not make the inclusion of anybody's interest dependent upon their status as speakers (actual or possible), but solely on their status as recipients.⁵ So his theory does not seem to have a problem with advocates for the incompetent because it requires this representation to be secured in order that the interests of *each individual* will be taken into consideration. But having said that, we must immediately raise the next question. What makes some people believe that beings with profound mental disabilities count as human individuals, while others can only see them as 'vegetables'? Furthermore, if that barrier is taken, which interests of the profoundly disabled actually should be taken into account? 'All their interests', someone may say. All right, but what *are* the interests of these human beings? As we already saw, this is a tough question to answer in strictly procedural terms. What competent speakers think the interests of profoundly disabled people are depends largely on what they think about these people *qua* human beings. But clearly, this way of representation makes the recognition of interests of some dependent upon the particular views of others, which is precisely what the dialogical model of morality is supposed to rule out.⁶ Therefore Habermas' version of discourse ethics also faces the problem of securing the representation of all human individuals at the cost of allowing substantial ethical premises to enter into the argument. Contrary to what both his and Apel's version of discourse ethics tries to establish, namely strictly formal procedures of moral justification, there appear to be some moral obligations that cannot possibly be defended in this way. Now of course this conclusion can be

⁵ I find a little unclear who exactly Habermas wants to include. The German version of his essay on the foundation of discourse ethics states as basic principle that 'nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden können)'. Habermas, 1983, 103 (*italics added*). The English version however translates the same principle as requiring that 'the consequences and the side effects which the *general observance* of a controversial norm can be expected to have for the satisfaction of the interests of *each individual* can be *freely accepted by all*'. J. Habermas, 'Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification', in: S. Benhabib & F. Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1990, 60-110, 90. If we follow the original version the class of recipients is reduced to the class of competent speakers, which implies that Habermas faces the same problem as does Apel. This need not be the case if we follow the translated version, as I propose to do.

⁶ The same questions could be raised against Seyla Benhabib's version of discourse ethics. See her 'Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation', in: N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1989, 143-156, where she writes: 'Norms are valid because they would apply to all; judgments are impartial because we could all agree to them; and norms and judgments are reversible because they would be seen to be fair from the perspective of all involved' (151).

rebutted by saying that I have in no way shown that society actually has moral obligations towards the profoundly mentally disabled. Admittedly that is true, but it does not affect the force of the argument. The argument is that the communicative theory of ethical reasoning has no way of adjudicating claims that we have such obligations, because it has no way of adjudicating the substantial premises on which they are necessarily based.

In this connection let me recall Seyla Benhabib's comment on the *Golden Rule* in premodern religious traditions. She claimed that these traditions have been encrusting the *GR* with ontological and theological presuppositions that justified unequal treatment of people with different backgrounds in respect of color, sex, religion, or way of life. The analysis of universal discourse ethics shows that the same objection holds against the versions that I have discussed. The ontological presupposition of this type of ethical theory is the idea that the nature of human beings is characteristically determined by their capacity for rational agency. This does not mean that the theory explicitly excludes the recognition of obligations towards 'dependent others' such as the permanently incompetent - also Hare's ethical theory does not exclude this - the problem rather is that these theories do not provide any reason for accepting such obligations and that, in that sense, they do not *include* the permanently incompetent in their perspective on morality. In other words, the answer to the question of why profoundly disabled people should taken on board cannot be inferred from this type of ethical theory. This conclusion can be generalized, in my view, by saying that any ethical theory that tries to identify moral obligations in a strictly formal way is bound to fail in those instances where representation of 'the other' and, by the same token, interpretation of their existence is unavoidable. For both these operations - representation and interpretation - ethical theory stands in need of more substantial premises than the claim to strictly formal reasoning allows.

This conclusion can be stated also in more polemical language. It appears that just like Hare's, also Habermas' and Apel's ethical theory can get away with this problem only by hoping that nobody pays attention. That is, as long as the actual community of competent speakers simply accepts the profoundly disabled as human individuals not unlike themselves and has no problem in taking them on board, the ethical formalism of these philosophers causes no problem. Put differently, given a particular inclusionary ethos, the representation of others is no longer a problem. But this presupposes that the question of how we come to see other people as recognizable participants in the first place, has been solved already elsewhere (see Connolly, 1995, 31-33). With a more provoking phrase: you need morally sensitive people in order to make ethical proceduralism work.

This conclusion sheds an interesting light on the high-minded philosophical worries about the faults of 'premodern' moral intuitions that I quoted at the beginning of the discussion on reciprocity and the *GR*. It appears that without being shaped by 'precritical' understanding, the formal principles of critical morality are as underdetermined as the intuitions of traditional moral communities (cf. Brüllsauer, 1980, 339; Reiner, 1948, 92ff.).

4. The Golden Rule in Biblical Perspective

The second point I set out to make in this paper regards the claim that the critical moral principles of modern ethical theories build on ancient wisdom as embedded in the *GR* of the great religious traditions. I will turn to some Scriptural sources of

Christianity in order to question this claim at least as far as the Christian is concerned. As we will see the texts presupposes quite different ways of understanding ourselves as moral agents compared with the formal nature of the accounts that modern ethical theories present.

Let us start from the conclusion at the end of the previous section. If we must be a particular kind of people to make sure that caring for the disabled is included in our conception of the moral life, then much depends on what narrative about ourselves and the world is going to shape that conception. I suggest we take this conclusion as providing the background for what follows. What kind of stories about ourselves enable us to see others as 'recognizable participants'? According to the moral philosophers whose views we discussed, the mediating stories provided by the Christian tradition - among others - must be separated from the formal features of the *GR*. Given the importance of narrative in religious traditions, one would think that instead of severing the *GR* from its narrative context, it may be worthwhile to see what that context does to the meaning of that rule. For this purpose I will focus on some sources in the Jewish-Christian tradition and its Scriptures. What I want to show is how the *GR* takes on a quite different meaning once it is read in the context of biblical narrative. In this I follow a lead I found in Paul Ricoeur's essays on the same question (Ricoeur, 1989, 1990a and 1990b).

In considering the meaning of the *GR* in Jesus' Sermon on the Mount, Ricoeur notes that when severed from its context this rule embodies pure formality which allows it to justify even the retaliation of 'an eye for an eye' (see also Wattles, 1987; Gould, 1983). Therefore Ricoeur proposes to read the *GR* in the context of what he calls 'an economy of gift' which, in a religious self-understanding, means that one considers one's life and the world as a gift, to which one responds appropriately in a particular way. Thus Ricoeur proposes to read the *GR* as saying: Now that you have received, give in return.⁷ I propose to develop this thought a little further, particularly by paying more attention to the sources of the *GR* in the Books of Moses than Ricoeur himself seems to have done. As we will see the narrative context there will change the rule into something that has little in common with what modern ethical theory makes of it.

But let me start with a brief observation regarding the New Testament. In the Sermon on the Mount, according to the Gospel of Matthew, the context of the *GR* is Jesus' teaching on the 'law and the prophets' (Flusser, 1990, 228-229; Gerhardsson, 1987, 167ff.). As Matthew explains elsewhere (22,34-40) the commandment to love God is immediately connected with the commandment to love one's neighbour. Both commandments are sides of the same coin. The implication of his teaching on the 'law and the prophets' for Jesus' understanding of the *GR* is explained in Luke, where he argues that pure reciprocity deserves no praise:

'For if you love them which love you, what thank have ye? For sinners also love those that love them. And if ye do good to them who do good to you, what thank have ye? For sinners also do even the same. And if you lend to them of whom you hope to receive, what thank have ye? For sinners also lend to sinners, to receive as much again.' *Luke*, 6,32-34

⁷ 'Une approximation éthique de l'économie du don est ainsi proposée qui pourrait se résumer dans l'expression: *puisque* il t'a été donné, donne à ton tour. Selon cette formule, et par la force du "puisque", - le don s'avère être source d'obligation' (Ricoeur, 1989, 48; see also 1990b, 395).

Doing what the gentiles do - reciprocate good and evil according to the measure in which they are received - is not what God wants. At least it is not what Jesus thinks that God wants from his followers. In his understanding, reciprocity operates in the context of the injunction to be like God: 'Be merciful just as your Father is merciful' (Luke 6,36) and 'Be perfect, therefore, as your heavenly Father is perfect' (Matthew 5,48). Thus Jesus clearly denies that treating others in accordance with the *GR* has anything to do with a formal principle of reciprocity, the kind of principle that is favored in contemporary moral philosophy. Given whom he understands his followers to be - people who are blessed with the 'beatitudes' - one may expect things from them that differ from merely reciprocating what others do.

4.1 A particular Self-understanding

If we now turn to the Thora it cannot escape us that Moses in his teaching appears to be doing something similar to what Jesus does according to the Gospels of Matthew and Luke, particularly where he instructs the people of Israel about their obligations towards the poor, the orphans, the widows and the strangers. The appropriate response to the plight of these people, Moses explains, is embedded in the narrative that constitutes Israel as a people. Again and again he points out that responsibility for the poor is grounded in remembrance of the fact that JHWH delivered the Israelites from slavery in Egypt. To remind themselves of what God did unto them, when they were dependent upon His deliverance, will motivate the people of Israel to do the same unto those who are now dependent upon them.⁸

This narrative context brings to light a reading of the *GR* that is close to what Ricoeur suggested with his 'economy of gift'. It invites us to remember what we ourselves have received, to the effect that the very act of remembering opens a perspective upon our lives in which our past informs us about the meaning of our actions. In the philosophical perspective that governs contemporary explanations of the *GR* we are invited to resume our obligations towards others under the heading of mutual expectations. In the Books of Moses that perspective is changed based on the fact that we live in a story about our past that throws a particular light on whom we understand ourselves to be. That story changes our understanding of our relationship to others. From a bi-polar structure it is changed into a triangular structure. Instead of 'do unto others as you would have them do unto you' the rule here reads as: 'do unto others as I did unto you'.⁹

To understand this as an injunction of impartiality or even as an invitation to universalize one's own preferences - as some modern moral philosophers might be

⁸ This injunction - though varying in formulation - appears in Exodus 23, 6-10; Leviticus 19,33, 25,33-38; Deuteronomy 10,17-22, 24,17-22, 26, 1-15. To show how parochial the philosophical view is, that the *GR* in the context of religious communities lacked moral concern for people from outside the community, let me quote *Leviticus* 19, 33-34: 'When an alien resides with you in your land, you shall not oppress the alien. The alien who resides with you shall be to you as the citizen among you; you shall love the alien as yourself, for you were aliens in the land of Egypt: I am the Lord your God.'

⁹ It is interesting to see that the same triangular model of justifying obligation towards the *personae miserabilis* occurs in the New Testament in an inverted order. In Jesus' apocalyptic vision of what is called 'Judgement Day', he depicts how it will remembered who cared for the poor and who did not, and then he says: 'just as you did it to one of the least of these who are members of my family, you did it to me' (Matthew 25,40).

prone to do - would be to miss the point completely. The logic of the injunction is not formal but shaped by a narrative way of understanding ourselves. Of course one can read these texts as saying that the relationship between *A* and *B* should have exactly the same moral implication as the relationship between *B* and *C* while it should not make a difference whether I am either *A*, *B* or *C*.¹⁰ What would be missed in such a formalization is the fact that it *does* crucially matter that the people of Israel are the ones to remember how JHWH liberated them. Living a moral life in the light of this narrative makes all the difference in the world in seeing what is morally appropriate to do for *them*. The narrative that is formative in shaping their identity as a people gives direction to their actions in the present.

What the biblical narrative invites the reader to do is, then, to read the *GR* not within the context of mutual expectations, but in the context of the stories of our lives as stories about God's liberating action. Understanding ourselves in this light will not lead us to reciprocate on grounds of enlightened self-interest, but will motivate us to acts of gratitude.¹¹ Thus the crucial difference between this reading of the *GR* and the interpretations by contemporary philosophers resides in the narrative self-understanding of the agent. Modern ethical theories try to ground moral responsibility by abstracting from contingent factors such as history and identity. Moral obligation rests on the formal aspects of an 'omni-personal' perspective according to which 'anybody's point of view' is equivalent to 'nobody's view in particular'. Within the omnipersonal perspective I am not addressed according to who I am, but according to what I am. Not my personal identity, but my capacity for rational agency provides the basis on which I can be held responsible. In the injunction by Moses to his people there is obviously no such thing as an impersonalized agent. The question is not someone would accept responsibility for dependent others, but why the people of Israel can be expected to do so. Acting in the light of the story that they find themselves to be part of leads to *mimesis*, not so much imitation, but re-enactment: making real what the memory of God's liberating action promises. In the biblical perspective, then, the moral agent is not someone who binds himself by the force of reason. The problem that is to be solved by binding the self through reason springs from the fact that the agent must be convinced to accept responsibility in spite of himself. This explains why modern ethical theories operate with a moral psychology according to which agents must detach themselves from who they are, if they are going to be motivated to care for 'the other'. The biblical perspective understands the acceptance of responsibility as springing from a different motive. Experiencing one's life as a gift, the rationality of one's action is a question of responding properly to that experience. The motive, in other words, is gratitude. What we receive from others in the course of our lives, regardless of claim or title, is sufficient to shape our moral relations with dependent others analogously.

¹⁰ John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1983, 113-120, levels a similar objection quite successfully against ethical theories such as the one Hare defends.

¹¹ Not only Hare, but also Kant offers an argument for the duty of benevolence in terms of enlightened self-interest: 'Wohltätig, d.i. anderen Menschen in Nöten zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht. Denn jeder Mensch, der sich in Not befindet, wünscht, dass ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, anderen wiederum in ihrer Not nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden liesse, d.i. sie zum allgemeinen Erlaubnisgesetz mache: so würde ihm, wenn er selbst in Not ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen, oder wenigstens zu versagen befügt sein.' 'Die Metaphysik der Sitten', *Kant Werke in Sechs Bände*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band IV, 589.

The difference between both the rationalist and the narrativist conceptions of what it means to be a moral agent might be of great practical relevance in those situations where mutual expectations are out of question, as is the case in our dealings with profoundly disabled people. As we have seen, we can invoke formal ethical theories to produce moral reasons for accepting responsibility for these people grounded in the notion of reciprocity. We can try to proceed along Kantian ways and include them indirectly into our moral scheme by means of our obligations to their relatives. Or we can proceed as utilitarians and maximize happiness by balancing their interests against other competing interests. Analyzing these approaches in the first part of this essay, I have tried to show why I do not think the reasons derived from them to be very powerful. In the second part I have tried to show that, in any case, the reasons derived from a reading of the *GR* in the context of biblical narrative are markedly different. That is not necessarily to say that such reasons are stronger. But it is to say that moral philosophers who claim continuity between 'reciprocity' as a formal principle of critical morality on the one hand, and the ancient wisdom of the *GR* as embedded in the Christian tradition on the other, these philosophers ignore important differences between the biblical perspective and their own.

Literature:

- K.O. Apel (1976), 'Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen', in: K.O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- S. Benhabib (1989), 'Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation', in: N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*. Harvard University Press, Cambridge MA, 143-156.
- S. Benhabib (1990), 'Afterword - Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy', in: S. Benhabib & F. Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*. MIT Press, Cambridge (MA), 330-369.
- B. Brülsauer (1980), 'Die Goldene Regel. Analyse einer dem Kategorischen Imperativ verwandten Grundnorm', *Kantstudien*. Vol.71, 325-345.
- M. Brumlik (1986), 'Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die Diskursethik?', in: W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 265-300.
- W. Connolly (1995), *The Ethos of Pluralization*. University of Minnesota Press, Minneapolis MN.
- J. Finnis (1983), *Fundamentals of Ethics*. Clarendon Press, Oxford.

- D. Flusser (1990), 'The Ten Commandments and the New Testament', in: B. Segal (ed.), *The Ten Commandments in History and Tradition*. The Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem, 219-246.
- B. Gerhardsson (1987), 'Agape and the Imitation of Christ', in: E.P. Sanders (ed.), *Jesus, the Gospels, and the Church*. Essays in Honor of William R. Farmer. Mercer University Press, Macon GA, 163-195.
- A. Gewirth (1978), 'The Golden Rule Rationalized', *Midwest Studies in Philosophy*. University of Minnesota, Morris MN, Vol. III, 133-147.
- J.A. Gould (1983), 'Kant's Critique of the Golden Rule', *The New Scholasticism*. Vol.53, 115-122.
- J. Habermas (1983), 'Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm', in: J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- J. Habermas (1990), 'Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification', in: S. Benhabib & F. Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*. MIT Press, Cambridge MA, 60-110.
- R.M. Hare (1963), *Freedom and Reason*. Clarendon Press, Oxford.
- R.M. Hare (1981), *Moral Thinking*. Oxford University Press, New York.
- I. Kant (1983), 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten', in: I. Kant, *Werke in Sechs Bände*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Band IV.
- I. Kant (1983) 'Die Metaphysik der Sitten', *Kant Werke in Sechs Bände*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band IV.
- H. Kuhse & P. Singer (1985), *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*. Oxford University Press, New York.
- J.G. Murphy (1984), 'Rights and Borderline Cases', in: L.M. Kopelman & J.C. Moskop (eds.), *Ethics and Mental Retardation*. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston, 3-17.
- J. Rawls (1971), *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- J.S. Reinders (1990), 'Waarop berust onze zorg voor zwakzinnigen?', *Filosofie & Praktijk*. Jrg. 11, no.3, 113-130.
- H. Reiner (1948), 'Die Goldene Regel: die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit'. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. no.3, 74-105.
- P. Ricoeur, (1989), 'Entre Philosophie et Théologie: La Règle d'Or en Question', *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. Tme LXIX, 3-9.
- P. Ricoeur, (1990a), 'The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities', *New Testament Studies*. Vol.36, no.3, 1990, 392-397
- P. Ricoeur (1990b), *Amour et Justice*. Mit einer deutschen Parallelübersetzung von Matthias Raden, O. Baier (Hrsg.), J.C.B. Mohr, Tübingen.
- H. Sidgwick (1981), *The Methods of Ethics*, 7th edition (with a foreword by J. Rawls), Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- J.F. Wattles, 'Levels of Meaning in the Golden Rule'. *The Journal of Religious Ethics*. (Vol.15 (1987), no.1, 106-192.
- R. Wimmer (1980), *Universalisierung in der Ethik*. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Narrative Explanation and Narrative Justification: The Role of Identity-Referring Reasons¹

Albert W. Musschenga

Two Types of Meta-Ethical Positions and Two Modes of Reasoning

In the first section of his paper, Reinders deals with an objection often made against narrativists. Narrativism, it is said by the critics, cannot be the whole story about moral justification. The kind of reasons narrativists can give in justifying judgements, decisions, and actions, are always embedded in the stories of particular traditions. In justifying decisions towards people belonging to other traditions who are also affected by a decision, it is not possible to resort to such embedded reasons. They will not have any justifying force for people who belong to, as Reinders phrases it, „different stories“.

It is not clear to me what Reinders understands by narrativism. He seems to suggest that narrativism is a synonym for particularism - a term he also uses. MacIntyre (1981, 1988), Nussbaum (1986, 1990), and Walzer (1983, 1987) are, for example, particularists. They argue that moral reasons can only be embedded in particular, contingent moral traditions. I will call these theories „traditionalist theories“ - a term which is in my view more precise than „particularist theories“. The opposite of traditionalist theories are theories that claim that only reasons derived from a universal conception of rationality or a conception of human action are moral reasons. Moral reasons are universal in the sense of „required by reason“ - a statement that is strongly denied by traditionalists. I will call these „rationalist-universalist theories“, shortly „universalist theories“. Members of that species of ethical theories are those of Hare (1963), Gewirth (1978), and Gauthier (1988).

The distinction between traditionalism and universalism is often confused with that between non-foundationalism and foundationalism. Rationalist-universalist theories are said to be foundationalist, while traditionalist theories are non-foundationalist. Foundationalists in ethics hold that moral belief p is justified if p is either itself foundational or derived from foundational non-moral beliefs. Further they hold that foundational beliefs are self-justifying, not capable of further analysis and argumentation (Brink 1989, 116f). The basic principles in foundationalist theories are typically general and abstract.

However, it is not correct to believe that ethical foundationalism coincides with rationalist-universalism and that all traditionalists are *eo ipso* non-foundationalists. Although all ethical foundationalists claim that their basic principles are universally valid, they need not argue that these principles are based on a universal, tradition-independent conception of reason. Their basic principles might also be founded on non-consensual, even controversial, religious or metaphysical foundations. In other words: all ethical foundationalists are absolutists in the sense that they claim universal validity for their convictions, but not all are rationalist-universalists. Conversely, while all traditionalists reject rationalist-universalism, they need not reject other versions of foundationalism.

¹ A Comment on Hans S. Reinders: Moral Justification, >The Golden Rule< and the Mimetic Analogy.

Rorty's ironist is a *non-foundational* traditionalist, while MacIntyre is a *foundationalist* traditionalist (Rorty 1989; MacIntyre 1988). An „ironist“ is for Rorty someone who has radical and continuing doubts about the „final vocabulary“ he currently uses, because (1) he has been impressed by other vocabularies taken as final by people he has encountered, (2) he realizes that arguments phrased in his present vocabulary can neither underwrite nor dissolve these doubts and (3) in so far as he philosophizes about his situation, he does not think his vocabulary is closer to reality than others, that it is in touch with a power not himself (Rorty 1989, 73). MacIntyre is definitely *not* an ironist. He does not have „radical and continuing doubts“ about his „final vocabulary“, the Augustinian-Aristotelian-Thomist tradition. For him, commitment to a tradition means a commitment to *what is true*, not a commitment to what he now *takes to be true* (1988, ch. XX, esp. 394).

In Reinders' view the objection against „narrative“ that it has a „foundational function similar to the function that, say, the principle of universal reason may have in other moral theories“ is unwarranted. If one may read for „narrative“ „embedded moral principles“ or the like, I would reply that in some - but not all - traditionalist theories these principles do indeed have a foundational function. As I shall show, Reinders himself is a traditionalist foundationalist for whom an embedded Golden Rule is a foundational principle.

Both foundationalism and non-foundationalism in ethics are *classes of metaethical positions*: views on the nature of moral justification. As a version of foundationalism, universalism is a meta-ethical position. While there are both non-foundationalist traditionalists and foundationalist traditionalists, traditionalism cannot be regarded as a meta-ethical position. It is a theory about the *genesis, the source of moral convictions* or, in the terminology of MacIntyre, about the *context of moral inquiry*: moral convictions can only be acquired and developed within the tradition of a particular, historical community.

If my assumption is right that for Reinders narrativism is just a synonym for particularism or traditionalism, I disagree with him. I strongly oppose a not very precise use of the terms „narrative“ and „narrativism“. One has either to give a clear definition of these terms or not use them at all. In my view the term „narrative“ refers to a *mode of practical reasoning* that aims to explain actions by referring to the actor's motives. These motives can only get practical force, if they are embedded in a narrative.

Narrative explanation

Reasons for action have different functions. They are used in justifying, guiding and explaining actions. Their functions in the guidance and the justification of actions are two sides of the same coin. In deliberating about decisions one has to make, or the stance one will take in a specific situation, one is looking for reasons which can orientate one's thinking and acting. While justification is directed to decisions already made or judgments already passed on, and is in that sense backward-looking, deliberation is forward-looking. The goal of explaining a decision is not to seek assent, but to make the decision intelligible. Explanatory reasons are sometimes identified with motives. Whether that is correct, depends on one's concept of motives. Anscombe makes a distinction between „backward-looking motives“ and „forward-looking motives“ which can be redescribed as intentions (Anscombe 1958², 20f). If I decide to report myself as a witness of a murder, my intention is to advance

that the criminal is found and convicted. If the murderer is someone I know and hate, my motive will probably be hate.

If I was a well-known racist, and the murderer happens to be a Moroccan man - belonging to a ethno-cultural minority group in the Netherlands - a reference to racial hate will for many who know me suffice as an explanation. Nobody will really be surprised: My witnessing against the Moroccan was something that could be expected from me. In many other cases the identification of a motive will not suffice as an explanation. Suppose all my friends think that I am happily married. I meet one of my friends who asks me how my wife is doing. I tell him that we are going to be divorced. He is stupefied and wants to know why. I answer that I hate her. Hate is an understandable motive for divorce. However, my answer does not satisfy my friend because it does not fit into the image he has of me. A simple statement of motive does not really explain my - or our - decision to divorce. In such cases Ricoeur is right when he say sin a debate with Gadamer, criticizing Anscombe, that „... in order for a motive to have explanatory force, it must be given in the form of a kind of small autobiography. By that I mean that I must put my motive under the rules of story-telling ...“ (Ricoeur 1991a, 227). I will have to tell my friend a story about how it could happen that I, who seemed to be so happily married, did develop such strong and enduring feelings of hate against my wife, that a divorce became unavoidable.

In Ricoeur's theory of narrative, stories have plots, as Aristotle has already argued in his *Poetics*. The operation of emplotment is a synthesis of heterogeneous elements: events, incidents, actions, discoveries, and so on, into the totality of a story. From a temporal point of view, composing a story is „drawing a configuration out of a succession“ (Ricoeur 1991b, 21f). There is an analogy between the role of narrative in practical reasoning and in the historical and social sciences. Historians distinguish between „chronicles“ and „narratives“. Chronicles are chronological lists of events. Following Ricoeur, the philosopher of history White argues that the function of a story is to attach a meaning to an event (White 1984, 22f.). Ricoeur says that history is about people's actions in the past. For „reading“ actions, the same hermeneutical principles apply as for reading a text (Ricoeur 1979). A historical narrative should make clear the point of a certain course of events. An event can be called „historical“ only if it is more than a single occurrence, something unique. It has significance inasmuch as it adds something to the development of a „plot“. The historical narrative does not impose a meaning on events that are in themselves meaningless, as it is an interpretation of meaningful human experience and actions, for human experience as such has a narrative structure.

The point of using narratives in practical argumentation is analogous to the function of historical narratives in historical explanations. A narrative can make the point of a subject's decisions and actions understandable; it can explain why a decision or an action was right and inevitable, from his point of view. A narrative argument has succeeded when the audience shares the conclusion which a person has presented as the plot of the story. When I tell my friend how many times my wife has betrayed me with other men, and how deeply she has humiliated me, he will come to understand how I came to develop an intense hate and why I concluded that there was nothing left but a divorce.

Ricoeur speaks of life as „in quest of a narrative“ and of personal identity as having the character of a narrative (Ricoeur 1991b). In the theory of narrativist social psychologists as the Gergens, the concept of a *self-narrative* takes the place of that of a *self-concept* (Gergen & Gergen 1983). Although self-narratives are always personal, „subjective“ interpretations of one's life-story, they are at the same time

social in a double sense. Not only do they use symbols, concepts and categories which are part of the tradition of a person's community. The aim of the self-narrative is also to make the person understood and accepted by others, above all the members of his own community, which is seen as necessary for the formation of self-respect. The point of telling a story is, however, not just to make that decision intelligible, but to convince the audience that one could, being the person one is and wants to be, not have acted or chosen otherwise without giving up one's integrity.

Actor-relative and identity-referring reasons

It might be thought that what I call a (self-)narrative argument which has the structure of an explanation, coincides with what others would call an „actor-relative“, or „actor-dependent“ argument. If that would be the case, my distinction between narrative explanation and moral justification would collapse into that between „actor-relative“ and „actor-neutral“ reasons. This is what Reinders suggests when he speaks about „a weaker version of narrativism“ which lies „somewhere halfway between ethical narrativism and ethical rationalism“. I will try to clarify the distinction between (justifying) actor-relative arguments, and (explaining) narrative arguments.

Suppose that I, in returning home from the university by car, turn fast around the last corner and see my nine-year old daughter riding on her bike in the middle of the road. In trying to evade her, I hit a small car coming from the other direction. As a consequence of the ensuing clash between the two cars the driver, a fragile older woman, gets severely hurt and dies subsequently. In a fragment of time, I had to choose between hitting my daughter and hitting the old lady's car. Almost automatically I turned my steering wheel, in order to avoid a clash with my daughter. I was not unaware of the probable consequences of that move. My sole justification afterwards was that I would never have been able to forgive myself if I should have killed my daughter. This is indeed an actor-relative argument, referring to the special relation existing between me as a father and my daughter. Although I can pack my argument into the form of a narrative, I do not have to. If I do, the narrative only has an auxiliary function. The narrative is not an indispensable element of my justification, although it might help in convincing others of the rightness of my action.

My other case is the well-known and much used one of the painter Paul Gauguin. Gauguin left his wife and children to go to Tahiti. He had specific ideas and ideals about what it meant to be a painter, which moved him go to Tahiti. Being able to be that kind of painter was for Gauguin the core of the person he was and wanted to be; the core of his personal identity - which by narrativists is said to have the form of a self-narrative. The paintings Gauguin made on Tahiti, are definitely wonderful. We should perhaps be glad that he did go to Tahiti. I am also sure that Gauguin was able to convince his friends and acquaintances that he could not do otherwise; that he really had to go to Tahiti; that he would become unhappy, frustrated, a burden for his family etc. if he did not go.

It is undoubtedly true that a special relation exists between a person and, as Williams formulates, his „ground projects“ (Williams 1974). From a psychological point of view it might be said that there is no distinction between the nature of one's relation to one's children and that to one's ground projects. Both relations can be said to be constitutive of the person one is. Williams argues that one cannot demand from subjects always to give precedence to „moral“ - in the sense of impartial - reasons, because that will cause alienation on the side of the subject. In his view the field of

morality is broader than that of impersonal, anonymous relationships. „Ethical reasons“, which include reasons referring to the relation to one's ground projects, do often take precedence over „moral“ ones. In the above cases both Gauguin and I do not justify our actions from an impartial, impersonal point of view.

To some extent I agree with Williams, but on an important point I differ in opinion from him. The distinction between „moral“ and „ethical“ reasons is related to Nagel's distinction between two moral points of view - that of „reasonable partiality“ and that of „reasonable impartiality“ (Nagel 1991). However, the relation to one's children cannot be attributed the same moral standing as that to one's ground projects. Being a parent is a universal social role which brings along specific, tradition-dependent, obligations that provide actor-relative, reasonably partial justifying reasons for action: not only to me, but to anyone who is a parent in my moral community. When I say that as a father my obligation to prevent harm to my daughter had to be given more weight than my obligations to „strangers“, that will be accepted as a justification, even if the old lady happened to be, for instance, the Dutch queen-mother. No one will expect me to make an impartial comparison between the value of the life of the queen-mother and that of my daughter. On the contrary, if I did, I would be called a bad father.

Being disloyal to one's ground projects can be a reason for blame. A partisan of the poor who becomes, after inheriting a huge amount of money, a defender of free-market capitalism, will not meet much approval. He turned out to be an opportunist. However, many people will applaud when a rich defender of free-market capitalism becomes a partisan of the poor, after having visited the slums of the cities in developing countries. They will even call it a moral conversion. What I want to make clear is that the special relation one has with certain ground projects, is not the only thing that matters. One cannot abstract, neither from the intrinsic moral value of a ground project, nor from the moral consequences that flow from the choices one regards as necessary for realizing such a project. Although Gauguin might be able to convince me that he could not have acted otherwise, having the ground projects he had and that every other choice would boil down to self-alienation, I would, were I his contemporary, not accept his story as a justification. It is at best a mitigating circumstance.

The argument so far implies that one has to distinguish between different kinds of actor-relative reasons. Some of these reasons are general reasons that refer to the fact that one is an actor *as such*, or fulfills a generally accepted *social role*, others are personal reasons that refer to the *specific, idiosyncratic identity* one has acquired. Reasons that refer to one's specific identity, I will call „*personal identity-referring reasons*“, concisely „*identity-referring reasons*“. Arguments deploying this kind of reasons, often have the structure of a narrative. (Personal) identity-referring reasons are used to explain why a certain decision etc. was inevitable, for the person with this specific identity. However, they do not necessarily have the force of moral justification, as the example of Gauguin illustrates. Should I have lived in Gauguin's time, I would, with my bourgeois mentality, have confronted him with his obligations as a father and a husband. What we see in the case of Gauguin is not a clash between an impartial and impersonal „moral“ reason and an „ethical“ one, but a conflict between actor-relative reasons of parenthood at one side, and idiosyncratic, identity-referring reasons at the other side.

I will not deny that there can be many situations in which identity-referring narrative arguments do not only have an auxiliary function, but also have justifying force, and are even indispensable. Suppose I promised to be my best friend's witness

on his wedding, and just before the wedding my mother is dying and asks for me. I decide to go to the wedding. To an outsider that seems to be a strange, uncaring, and even morally reprehensible decision. The only way for me to justify that decision is to explain how important friendship is for me, and how important it is for my friend that I am at his wedding, what a terrible and unloving mother my mother has been for me, and so on. I cannot go into the relevance of narrative arguments for moral justification any further. (I did in: Musschenga 1995.)

A last remark, before ending this section. The distinction between actor-relative and actor-neutral might be seen as manoeuvre of adherents of universal ethical theories to answer the criticism that they equate moral reasons with impartial and impersonal reasons, while saving the claim of universal validity for their theories. By putting narrative arguments into the category of actor-relative reasons they bereave narrativism from its spirit and critical force. Narrativism should be understood, not as a correction on, but as a complete - traditionalist - alternative for universal ethical theories. However, even those who argue that all ethical theories are situated, embedded etc., cannot do without the distinction between actor-relative and actor-neutral reasons. No ethical theory can do without a conception of both reasonable impartiality and reasonable partiality.

Formal Ethical Theories

The motives behind ethical theories that formulate principles for which they claim a tradition-independent universal validity are, first, objections against the limited conception of moral membership that particular moral traditions may have, and, second, worries about the allegedly „irrational“ character of some of the rules and customs of such traditions. One has to distinguish between two types of universalist theories: *substantive* ones that purport to offer a complete alternative for the traditional, allegedly irrational, non-enlightened, group-bound moralities, and *formal* ones that do not want to offer a complete alternative morality. Formal ethical theories are centred around a principle, or imperative that is used as a test or criterion to separate morally acceptable preferences or norms from unacceptable ones. This test is usually called „the test of universalization“, of which there are different versions: monological ones in the tradition of Kant's categorical imperative such as Hare's principle of universalizability and dialogical ones such as Habermas' and Apel's „U(niversalisierungs)-Prinzip“ (Hare 1963; Habermas 1983; Apel 1988). These principles, according to Reinders, are critical versions of the wide-spread Golden Rule.

The point of Reinders' argument in his section about the Golden Rule is not easy to capture. Let me try to give a reconstructive interpretation. There are moral traditions in which the deeply mentally retarded are considered to be human beings without any „quality“ or „value“. These traditions draw a sharp boundary between „normal“ and „retarded“ human beings, and exclude the retarded from their moral community. In that respect they are on a par with „in-group moralities“ that make a sharp distinction between members of the group and outsiders, „strangers“. If we have to believe what their adherents contend, formal universal ethical theories are especially designed as an alternative for „in-group moralities“. They claim to be all-inclusive. Let us see whether they can meet their own standards. What moral base can they offer for the care of these deeply mentally retarded? Can they found a universal requirement to care for, and protect these retarded, and thereby function as a tradition-independent test which can rule out all traditions that do not recognize a

requirement to give the deeply mentally retarded equal respect and care? Reinders' conviction is that both versions of formal ethical theories, the monological and the dialogical, cannot find such a requirement. The mentally retarded are only safe in the hands of those formal universalists who already have the morally right preferences, convictions etc. about the retarded.

The monological and dialogical versions of formalist ethical theories are quite diverse. The monological test of universalizability can force people to reflect seriously on the question whether their attitudes towards the deeply mentally retarded are consistent with the rest of their morality. A possible outcome might be that they conclude that they are unjustifiably discriminating the mentally disabled. Other outcomes are also possible, for instance that unequal treatment of „normal“ and mentally disabled persons is justified, because the mentally disabled's moral status is closer to that of primates than that of intellectually „normal“ human beings. The outcome of the application of the test is of course largely dependent on the substance of the moral convictions people already have. Universalizability is a powerful, but limited tool, as defenders of formal ethical theories are likely to concede. The principle of universalizability is only a test of consistency, conscientiousness, and impartiality (Gensler 1996). Reinders' criticism does justice to the limitations of that principle, but not to its powers.

In the dialogical formal ethical theories the test is not applied by an individual actor, but, in an ideal situation, by all whose interests are possibly affected by an action or class of actions. The important question for Reinders as to such theories is: who are allowed to participate in the test procedure? The answer of authors such as Apel and Habermas is: all competent speakers. The problem with such an answer is that the class of all competent speakers does not coincide with that of all human beings who are possibly affected by an action or class of actions. The interests of the deeply mentally retarded have to be represented by competent speakers. These are not required by reason to speak, neither for them, nor for animals, plants etc. Whether they do, depends indeed, as Reinders argues, on the content of the moral convictions they already have.

I agree with Reinders to a great extent. My main objection against his argument is that neither the monological, nor the dialogical formal ethical theories necessarily pretend to replace the whole of the „Sittlichkeit“, the „ethos“ of communities. Formal ethical theories do not have to claim to cover the whole field of morality. Hare who purports to construe a complete - utilitarian - ethical theory out of the formal principle of universalizability, is an exception within modern moral philosophy. Reinders cannot justify his statement that formal ethical theories have as such many more difficulties to avoid the „mechanism of exclusion“, as he calls it, than their rivals, the narrativist ethical theories.. He only shows that they cannot found a *universal requirement* to include them in the moral community as members who deserve equal respect and care. What he does not prove is that formal ethical theories necessarily *exclude* the deeply mentally retarded from the moral community.

I am sure that Reinders does not want to suggest that in that respect only *formal* ethical theories are deficient. Such a requirement is also lacking in some *substantive* ethical traditions that do not claim that their action guides are „required by reason“, simply because it does concur with their deepest moral convictions. Reinders therefore cannot mean to suggest that the deeply mentally retarded are always better off in the hands of any of those who reject formal ethical super-criteria. They are, of course, better off in the hands of adherents of those moral traditions in which these deeply mentally retarded are seen as persons, not solely with deficiencies

and impairments, but also with possibilities; persons who should get all the care and affection they need in order to enable them to flourish on their own level.

The Christian who believes in the story Reinders tells in his last section, employs a tradition-dependent argument that has to justify a requirement to include the deeply mentally retarded as equal members into the moral community. This Christian, however, has no reason that will knock down those who are of the opinion that there is no moral objection against letting severely mentally retarded newborns die. Reinders will undoubtedly counter that this Christian does not *claim* to offer knock down arguments. This Christian, however, has no choice but to acquiesce if he cannot convince non-believers by arguments. He simply has to retreat to his commitment. That is exactly what formal ethical theorists refuse to do. They place the powerful, but highly limited weapons of logic and impartial reason in position. They hope that, by using them, they will force people to convert themselves. There is no guarantee of success. No sensible defender of formal ethical theories will deny that. But, they will counter, those who do not try, will not win.

Conclusion

At the end Reinders confronts us with a Christian interpretation of the Golden Rule which is inspired by biblical stories. These stories have to remind us of our dependency on others and make us sensitive to the weal and woe of those who are life-long dependent on the help of particular others, and on the services provided by society as a whole. However, what is the narrative element in the *justification* of the treatment of the deeply mentally retarded, as inspired by Reinders' interpretation of the Golden Rule? Reinders' position seems to be that of a traditionalist who defends a weak version of narrative ethics. His interpretation of the Golden Rule functions as a foundational principle from which lower-level principles, for instance principles for the treatment of the mentally retarded, can be derived.

The principle „Do unto others as I (God) have done unto you“ has strong analogies in non-Christian cultures. The formal core can be formulated as: „Do unto X as Y has done to you“. The anthropologist Sahlins would speak of „generalized reciprocity“. Someone who received help, is not required to pay his debt to his benefactor, but should reciprocate by helping others when they are in need as he was. Such a principle of reciprocity is usually only deemed relevant for structuring the relations within a narrow group of relatives (Sahlins 1972, 191-234). Not everybody who is in need falls automatically within the range of application of such a principle of generalized reciprocity. Does the Christian tradition force its adherents to include the mentally retarded within the range of this „triadic“ Golden Rule? I am not sure.

Maybe one of the reasons for the difficulties people in our society and in our culture have with accepting the life-long dependence of the deeply mentally retarded is that dependency does not fit into our self-image as autonomous agents. One-sided dependence is regarded as something only negative; negative both for the care-takers and for the dependent human beings. However, in cultures in which that self-image is absent, the treatment of these retarded is not necessarily better. Take the example of the Chinese culture.

My hunch is that every justification - be it a „traditionalist“ or a „universalist“ one - of the care for the mentally retarded will fail when the addressed do not know by their own experience what it means to be - one-sidedly - dependent and have not accepted such dependence as a normal feature of human existence. Is not the most important conclusion of Reinders' account that there are limits to *any* ethical theory,

universalist or traditionalist, in attempting to justify care for the mentally retarded? Justification based on whatever theory, presupposes people with a wide range of human experiences.

References

- G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1958².
- K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1988.
- D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge etc. 1989.
- S. Crites, The Narrative Quality of Experience, *The Journal of the American Academy of Religion* 39 (1971), 219-312.
- D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford 1988.
- H.J. Gensler, *Formal Ethics*, London 1996.
- K.J. Gergen & M.M. Gergen, Narratives of the Self. In: T.R. Sarbin & K.E. Scheibe (eds.), *Studies in Social Identity*, Chicago/London 1983.
- A. Gewirth, *Reason and Morality*, New York 1983.
- J. Habermas, Diskurstheorie - Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983.
- R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963.
- J. Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton, New Jersey 1993.
- A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981.
- A. MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?*, London 1988.
- Th. Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford 1991.
- M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986.
- M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, New York/Oxford 1990.
- P. Ricoeur, The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. In: P. Rabinow & W.M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science*, Berkeley 1979, 73-103.
- P. Ricoeur, A Conflict of Interpretations: A Debate with H-G. Gadamer. In: M.J. Valdez (ed.), *Reflection & Imagination. A Ricoeur Reader*, Hemel Hempstead 1991, 216-241 (= 1991a).
- P. Ricoeur, Life in Quest of Narrative. In: D. Wood (ed.), *On Paul Ricoeur*, London 1991, 20-33 (= 1991b).
- R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge etc. 1989.
- M. Sahlins, On the Sociology of Primitive Exchange. In: *Stone Age Economics*, Chicago 1972, 185-277.
- M. Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford 1983.
- M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass./London 1987.
- H. White, The Question of Narrative in Contemporary Historical Thought, *History and Theory* 23(1984), 1-33.
- B.A.O. Williams, Persons, Character and Morality. In: A.O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley 1974, 197-217.

RATIONALITÄT UND NATURRECHT

Zur Bedeutung der praktischen Vernunft in der Naturrechtskonzeption des Thomas von Aquin

Hans J. Münk

1. Vorbemerkung

"Das Wort 'Naturrecht' steht für einen weiten, undifferenzierten Begriff" (Frido Ricken).

In Anbetracht der komplexen und spannungsvollen Geschichte des Naturrechts empfiehlt sich für ein relativ kurzes Statement die Begrenzung auf ein konkretes Naturrechts-Modell. Die Wahl fällt auf die Naturrechtskonzeption des Thomas von Aquin; sie prägte und prägt in freilich sehr unterschiedlicher Weise das katholisch-theologische Naturrechtsdenken bis auf den heutigen Tag, wie gerade die neueren und neuesten Beiträge zum Naturrecht belegen.

Die Naturrechtstheorie des Thomas von Aquin versteht sich - modern gesprochen - als kognitiver, ethischer Ansatz; sie hält sittliche Werturteile für wahrheitsfähig. Von daher ergibt sich dem Anspruch nach ein klarer Bezug zum Tagungsthema "Ethik, Rationalität und Vernunft".

2. Naturrechtstheorie des Thomas von Aquin (vgl. STh I-II, 90-105)

2.1. Zum Begriff Naturrecht:

Der Gebrauch des Begriffs 'Naturrecht' ist bekanntlich nicht einheitlich. Während Thomas in frühen Werken ius naturae und lex naturalis noch in gleicher Bedeutung verwendet, unterscheidet er in der Summa theologiae zwischen ius naturae als dem spezifisch der Gerechtigkeit (d.h. der Frage nach dem natürlich Gerechten im Umgang mit anderen Menschen, vgl. STh II-II, 57,1 u. 2) zugeordneten Bereich und der lex naturalis als dem umfassenderen, auf das gesamte menschliche Handeln ausgerichteten Begriff. Die lex naturalis als Inbegriff der natürlichen Sittlichkeit wird als Teilhabe der praktischen Vernunft des Menschen am ewigen Gesetz definiert (STh I-II, 91, a. 2, c.: "... participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur"). Mit lex aeterna bezeichnet Thomas den "Plan der göttlichen Vorsehung und Weltregierung" (vgl. STh I-II, 91, a. 2).

Die thomanische Unterscheidung zwischen lex naturalis und ius naturae wurde allerdings in der katholischen Tradition nicht konsequent eingehalten. Häufig wurde und wird Naturrecht im umfassenden Sinn von lex naturalis gebraucht. Diese Sprachregelung liegt auch den folgenden Ausführungen zugrunde.

2.2 Zur theologischen Einbettung der Naturrechtslehre. Verhältnis lex aeterna - lex naturalis:

Im Gesetzesstruktur der Summa theologiae geht es um Fragen der Fundamentaethik. Aus der Sicht der Theologie stellt sich ihm die Aufgabe, das Verhältnis der natürlichen praktischen Vernunft des Menschen zu Gott zu klären. Auf der Basis einer An-

thropologie, die den Menschen als selbststeuerndes und selbstverantwortliches (endliches) Wesen begreift, stellt sich hier die Leitfrage, wie Gott als universaler Ge setzgeber mit dem Menschen als eigenständigem und selbstverantwortlichem Wesen zusammengedacht werden kann.

Die Antwort des Thomas folgt einer schöpfungstheologischen Perspektive: Der als Ebenbild Gottes erschaffene Mensch ist als ein Wesen zu verstehen, das - analog zur schöpferischen Tätigkeit Gottes - eigenverantwortlich gestaltend (gerade auch selbstgestalterisch) tätig ist. Diese Gestaltungsaufgabe bezieht sich - in einem gewissen (in folgenden Punkten näher erläuterten) Ausmass auch - auf sittliche Normen. Sie sind dem Menschen nicht einfach vorgegeben. Durch die lex naturalis wird der Mensch selbstverantwortlicher Interpret der göttlichen Vorsehung; dass Thomas hier wirklich an eine eigenständige Rolle des Menschen denkt, bringt er in unterschiedlichen Kontexten zum Ausdruck: Zum Beispiel in STh I-II, 91, a. 2: Für das vernunftbegabte Geschöpf gilt die göttliche Vorsehung in einer ausgezeichneteren Weise, "insofern es auch selber an der Vorsehung teilnimmt, da es für sich und andere vorsehen kann" ("inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens"). Gott hat selbst Vorsorge getroffen, dass dem Menschen ein eigenständiger Part möglich ist: "Die vernünftige Kreatur nimmt... an der göttlichen Vorsehung nicht nur hinsichtlich des Regiertwerdens, sondern auch hinsichtlich des Regierens teil" ("participat igitur rationalis creatura divinam proventiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis...", ScG III, c. 113, Nr. 2873; vgl. STh I-II, prol.).

Mit dieser Einbettung in einen theologischen Kontext sind zugleich zwei Erkenntnisquellen angesprochen: Einmal die natürliche Vernunft, zum anderen die biblische Offenbarung.

Insofern jedoch die menschliche Vernunft zu ihrem geschöpflichen Eigenstand freigesetzt wird, ist die Bedeutung der genannten theologischen Bezugswirklichkeiten unter dem Vorzeichen von Möglichkeitsbedingungen zur Selbstwirksamkeit der menschlichen Vernunft zu deuten.

2.3 Theoretische und praktische Vernunft

Theoretische und praktische Vernunft sind zwei unabhängige Erkenntnisvermögen, die jedoch in einem einzigen Seelenvermögen wurzeln. Beide Erkenntnisarten sind gleich ursprüngliche, eigenständige und parallele Größen.

Während die theoretische bzw. spekulative Vernunft auf die Erkenntnis der Wahrheit um ihrer selbst willen gerichtet ist, zielt die praktische Vernunft auf das Tätigwerden im Sinne einer Verwirklichung des - unter dem Aspekt der Wahrheit - erkannten Guten. Beide folgen dem Prinzip der Nichtwidersprüchlichkeit.

Die praktische Vernunft beurteilt und wählt sowohl die Ziele menschlicher Praxis als auch die Mittel und Wege der Verwirklichung, zu der sie mit einem "Akt des Befehlens" überleitet. Letzteres ist Aufgabe der Prudentia. Die folgende Ausführung ist dann Sache des Willens (vgl. STh I, 79, a.11 u. a. 12; STh II-II, 47, a. 3 u. a. 8). So lenkt sich der Mensch selbst in seinem Handeln durch eigene Einsicht.

Im Aktivwerden der Prudentia wirkt sich die praktische Vernunft durchwaltende Sollensimpuls aus, den Thomas an den Begriff des Guten koppelt. "Das Gute ist das, was die auf das Handeln gerichtete Vernunft zuerst erfasst; denn alles, was handelt, handelt eines Ziels wegen, das die Bewandtnis des Guten hat" ("bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni", STh I-II, 94,

a. 2). Aus dem Begriff des Guten ergeben sich analytisch die prima principia der lex naturalis: "Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden" ("bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum", STh I-II, 94, a. 2). Während das oberste Prinzip der theoretischen Vernunft die Grunddifferenz von wahr und falsch enthält, impliziert das oberste praktische Prinzip die Grunddifferenz von gut und böse sowie die damit verknüpfte Grundforderung, das als gut Erkannte zu tun und das Gegenteil zu meiden. Der Grundsatz der Nichtkontrarietät gilt für beide.

Die Frage der Erkennbarkeit dieses obersten Grundsatzes, der die moralische Grunddifferenz von Gut und Böse und die Sollensform aller praktischen Einzelurteile enthält, beantwortet Thomas mit der Evidenz des Guten. Den prima principia eignet der Charakter der Urevidentz und der Unbedingtheit des Guten. Als grundlegende, allen gemeinsame und natürlich erkannte Prinzipien der praktischen Vernunft und zugleich der lex naturalis sind sie nicht nochmals ableitbar; sie sind nicht beweisbar, sondern intuitiv erfassbar (vgl. STh I-II, 93 a. 3). Weil sie unweigerlich in jedes praktische Urteil immer schon als Prämissen eingehen, kann der Mensch in bezug auf sie nicht irren. Die präzptive Kraft des Guten wird von Thomas als sittliches Urphänomen betrachtet. Sie überträgt sich - von den prima principia ausgehend - auf die nachgeordneten Ebenen und Stufen der praktischen Vernunft und vollendet sich im Übergang zur Verwirklichung. Damit bleibt menschliches Handeln als sittliches Handeln durchgängig an den Wahrheitsanspruch zurückgebunden. Die damit verbundene Gewissheitsfrage stellt sich für Thomas allerdings nicht eindimensional sondern differenziert dar.

2.4 Zur Bedeutung des Begriffes 'lex'

Mit der präziven Kraft der praktischen Vernunft verbindet sich unmittelbar der Begriff 'lex', denn ein Urteil der praktischen Vernunft (propositio rationis practicae) hat die Form eines Befehls oder Gebotes (dictamen, paeceptum). Das Gesetz ist eine Anordnung der praktischen Vernunft (ordinatio rationis), ein Werk der Vernunft (opus rationis), ein von der praktischen Vernunft bestimmtes paeceptum oder imperium (vgl. STh I-II, 92, a. 2; 94, a. 1 u. 2; vgl. I-II, 90, a. 1). Beim Begriff 'lex' ist zunächst weniger an sprachlich ausformulierte Einzelgesetze oder Gebote zu denken. Primär geht es um die im praktischen Vernunftakt und Vernunftvollzug zustande kommende, verbindliche Hinordnung des Menschen auf das Gute und die entsprechende Abwendung vom Bösen.

2.5 Die Bedeutung der natürlichen Neigungen (inclinationes naturales).

Mit dem Begriff 'lex' verbindet sich eine weitere zentrale Dimension, die zur Definition der lex naturalis als einer Teilhabe an der lex aeterna zurückführt: An letzterer hat die vernünftige Kreatur in zweifacher Weise teil:

- Zum einen drückt sich diese Teilhabe in der eigenen Ausübung der göttlichen Vorsehung für sich und andere aus; die praktische Vernunft des Menschen hat aktive sittliche Regulierungskraft.
- Zum anderen kommt dieser Teilhabe aber auch der Aspekt eines passiven Geordnetseins zu, insofern sie den Menschen durch natürliche Neigungen (inclinationes naturales) auf seine eigenen Akte und Ziele ausrichtet.

Die Klärung des Verhältnisses zwischen praktischer Vernunft und inclinationes naturales (der gegenwärtig wohl umstrittenste Punkt in der neueren Diskussion über das thomanische Naturrecht) ist ein Schlüsselproblem bei der Beantwortung der Frage nach der Rationalität des thomanischen Naturrechts.

Näherhin spricht Thomas von drei "Schichten" oder Ebenen der natürlichen Neigungen (wobei die folgende Zusammenstellung nicht als erschöpfend, sondern eher als exemplarisch zu verstehen ist):

- Auf einer ersten Ebene nennt Thomas eine naturhafte Neigung, die der Mensch mit allen selbständigen Wesen gemeinsam hat, insofern jedes dieser Wesen "die Erhaltung seines Seins gemäß seiner Natur (erstrebzt). Und im Hinblick auf diese naturhafte Neigung gehört alles zum natürlichen Gesetz, wodurch das Leben des Menschen erhalten und das Gegenteil abgewehrt wird" (STh I-II, 94, a. 2).
- Auf der zweiten Ebene sind jene Strebungen angesiedelt, die der Mensch als Animal mit den anderen Animalia gemeinsam hat: Das Zusammenleben der Geschlechter, die Fortpflanzung der Art und die Erziehung der Nachkommenschaft.
- Auf der dritten Ebene figuriert der dem Menschen als Vernunftwesen eigentümliche Neigungskomplex: Das Streben nach Erkenntnis der Wahrheit, die Suche nach Gotteserkenntnis, das Leben in Gemeinschaft (vgl. STh I-II, 94, a. 2).

Entscheidend ist nun das Zusammenspiel der beiden Weisen der Teilhabe der lex naturalis an der lex aeterna. Insofern der praktischen Vernunft eine aktiv ordnungsschaffende Kraft zukommt, können die inclinationes naturales als solche noch keine unmittelbar verbindliche normative Bedeutung haben. Die inclinationes naturales sind sicher mehr als nur eine Art von beliebigem "Rohmaterial" für die praktische Vernunft; sie haben eher die Funktion einer grundrissartigen Vorstrukturierung sittlichen Handelns. Umgekehrt ist die praktische Vernunft mehr als nur ein "rein passiv-rezeptives Ableseorgan, das eine vorgegebene Ordnung nur reproduziert" (Klaus Demmer). Die richtige Zuordnung ist mit Wilhelm Korff zu umschreiben wie folgt: "Was der Entscheidungsvernunft erst ihre jeweilige **inhaltliche** Qualifikation zum Guten oder Bösen gibt, empfängt sie mit dem Aufnehmen oder Verfehlten eben dieser im Menschen wal tenden 'inclinationes naturales', die 'die Vernunft von Natur aus als gut ergreift' (STh I-II, 94, 2). Eine Zuordnungslogik, die sich für ihn grundsätzlich aus der Tatsache legitimiert, dass die inclinationes naturales ein unbeliebig offenes System von Strebungen darstellen, das, wie die Entscheidungsvernunft selbst, von ein und derselben lex aeternae getragen und bewegt ist und solches seinerseits von sich aus letztlich nichts anderes intendiert als die zum Guten entscheidende Handlungsvernunft selbst. Auch die inclinationes naturales tragen sonach eine Teleologie in sich. Sie sind nicht blosses **Material** der Handlungsvernunft, sondern entziehen diese gerade der Beliebigkeit. Dennoch bedürfen sie als dispositiv, entwurfsoffene Größen, auch ihrerseits eines 'ordinare'. Sie sind keine unmittelbar handlungsleitenden Regeln. Sie sind nicht Normen, sondern Metanormen".

Die genannten Strebensziele sind demzufolge nicht schon als ontische Gegebenheiten verbindlich. Thomas huldigt weder einem Biologismus noch kann man ihm einen unerlaubten Übergang vom Sein zum Sollen vorwerfen.

Die natürlichen Neigungen sind nur **indirekt** Regel oder Massstab des menschlichen Handelns. Normativ verbindlich werden sie erst durch einen eigenen Ordnungsakt der praktischen Vernunft: "Alle Neigungen, welcher Teile der menschlichen Natur auch immer, gehören zur lex naturalis nur nach Massgabe ihrer Regulierung durch die Vernunft" ("... omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae..., secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem" (STh I-II, 94, a. 2 ad 2). Ohne solche Einschaltung der Vernunft käme es nie zu einem Actus Humanus, zu einem vollmenschlichen Handeln. Es gilt: "Ratio enim est principium humanorum et moralium actuum" (STh I-II, 19, a. 1 ad 3).

2.6 Stufen des sittlichen Erkenntnisprozesses. Strukturen ethischer Urteilsbildung

Strenge unwandelbare Allgemeingültigkeit und Bekanntheit nimmt Thomas nur für die *prima principia* der lex naturalis in Anspruch.

Zu konkreteren Handlungsregeln kommt man auf einer ersten Stufe durch das Verfahren der Conclusio (vgl. STh I-II, 95, a. 2). Die auf diesem Wege unmittelbar aus den obersten Prinzipien abgeleiteten Regeln nennt Thomas sekundäre Gebote des sittlichen Naturgesetzes (*praecepta secundaria legis naturalis*). Alles, was sich als Conclusio aus der lex naturalis ableiten lässt, ist Bestandteil des sittlichen Naturgesetzes. Die "derivatio per modum conclusionis" sieht Thomas analog zum diskursiven Prozess der natürlichen Vernunft (vgl. STh I-II, 96, a. 4). In bezug auf diese abgeleiteten Gebote sieht Thomas bereits Einschränkungen ihrer Allgemeingültigkeit; sie können im Einzelfall durch besondere Umstände oder von Mängeln der Erkenntnis betroffen sein. In der Regel sind die sekundären Gebote nach Auffassung des Aquinaten für alle Menschen erkennbar; sie zählen darum zum gemeinsamen Bestand moralischer Regeln der Menschheit.

Dass die praktische Vernunft Einschränkungen unterliegt, die insbesondere mit der geschichtlich kontingenenten Eigenart ihres Handlungsobjekts und mit der Fehleranfälligkeit des erkennenden und handelnden Subjekts zu tun haben, ist Thomas sehr bewusst und wird bei der Charakterisierung der nächstfolgenden konkreteren Ebene von Handlungsregeln berücksichtigt. Das menschliche Erkenntnisvermögen kennt Schwächen und Defizite; das praktische Erkenntnisvermögen macht hier nicht nur keine Ausnahme, es ist vielmehr stärker betroffen, insofern sich die auf das Handeln gerichtete Vernunft "mit den zufälligen Dingen beschäftigt, mit denen es die menschlichen Handlungen zu tun haben; wenngleich es also im Bereich des Allgemeinen eine gewisse Notwendigkeit gibt, so unterläuft desto eher ein Fehler, je mehr man in den Bereich des einzelnen steigt" (STh I-II, 94, a. 4). Je konkreter die praktische Vernunft sich äussert, desto geringer ist der Gewissheitsgrad anzusetzen. Das mit dem Naturrechtsbegriff verknüpfte Moment der Objektivität ist dementsprechend auch gemäß dem Grundsatz der abnehmenden Gewissheit zu interpretieren.

Die erwähnten, noch konkreteren Handlungsregeln werden durch eigene Verfahren der praktischen Vernunft erzielt, die Thomas determinatio bzw. adinventionen nennt. Determinaciones sind nähtere Bestimmungen zu allgemeinen Geboten. Sie gehören selbst nicht zum sittlichen Naturgesetz; ihre präzensive Kraft besitzen sie ausschliesslich aufgrund des menschlich-positiven Gesetzes (vgl. STh I-II, 95 a. 3). Dies gilt auch für die adinventiones, mit denen Thomas jene konkreten Bestimmungen bezeichnet, "ad quae natura non primo inclinat, sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum" (STh I-II, 94, a. 3).

Das konkrete Ethos entwickelt er im übrigen als Tugendethos. Dieses Gespür für die geschichtlich kontingenente, vielfältige Verfasstheit des menschlichen Lebens drückt sich auch in Äusserungen zur Veränderlichkeit der menschlichen Natur aus. Die Aussage, dass die menschliche Natur veränderlich ist ("natura autem hominis est mutabilis", STh II-II, 57, a. 2 ad 1) ist freilich nicht im Sinne einer radikalen Transformation zu einem anderen Wesen hin zu interpretieren. Sie setzt vielmehr eine fundamentale, bleibende Identität des Menschseins voraus, bringt aber zugleich zum Ausdruck, dass die geschichtlichen Realisierungsformen von Menschsein ein grosses Spektrum aufweisen.

Diese flexible Note fügt sich in das gesamte naturrechtliche Denken des Thomas von Aquin ein, das sich insgesamt nicht als starr fixiertes System, sondern als Konzeption mit "entwurfsoffenem Charakter" darstellt.

3. Anregungen zur Diskussion

(a) "Klassische" Einwände gegen das Naturrecht

- Fehlschluss vom Sein zum Sollen
- Zirkularität der Argumentation
- Ungeschichtliche Starrheit

(b) Bedeutung des thomanischen Lehrstücks von den "inclinationes naturales" für die Frage einer empirisch-anthropologischen Grundlegung der Ethik heute.

(c) Bedingungen einer Erneuerung des Naturrechts heute.

(d) Ökumenische Tragweite der neueren theologischen Naturrechtsliteratur.

(e) Naturrecht und Menschenrechte.

(f) Naturrecht und positives Recht.

4. Literaturverzeichnis

Bubmann, P., Naturrecht und christliche Ethik: ZEE 37 (1993) 267-280.

Bujo, B., Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin: Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare, Paderborn u.a. 1979 (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N.F.29).

Boeckle, F. (Hrsg.), Der umstrittene Naturbegriff. Person - Natur - Sexualität in der kirchlichen Morallehre, Düsseldorf 1987.

Demmer, K., Natur und Person. Brennpunkte gegenwärtiger moraltheologischer Auseinandersetzungen, in: B. Fraling (Hrsg.) Natur im ethischen Argument, Fribourg u.a. 1990, 55-86.

- Demmer, K.*, Naturrecht und Offenbarung, in: M. Heimbach-Steins u.a. (Hrsg.) *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden* (FS. F. Furger zum 60. Geb.) Freiburg u.a. 1995, 29-44.
- Kluxen, W.*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 2. Aufl., Hamburg 1980.
- Korff, W.*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, 2. Aufl., Mainz 1984.
- Korff, W.*, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz: PhJ 94 (1987) 285-296.
- Honnefelder, L.*, Natur als Handlungsprinzip. Die Relevanz der Natur für die Ethik, in: *Ders. (Hrsg.) Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg u.a. 1992, 151-190.
- Merks, K.-W.*, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin, Düsseldorf 1978.
- Merks, K.-W.*, Naturrecht als Personrecht? Überlegung zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin, in: M. Heimbach-Steins (Hrsg.) *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 28-46.
- Ricken, F.*, Naturrecht I: TRE, Bd. 24 (1994) 132-153.
- Rhonheimer, M.*, Natur als Grundlage der Moral, Innsbruck u.a. 1987.
- Schockenhoff, E.*, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996.
- Schröer, Ch.* Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart u.a. 1995 (Münchener philosophische Studien, N.F. Bd. 10).
- Tanner, K.*, Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung, Stuttgart 1993.

The Place of Reason in Lutheran Ethics

Svend Andersen

Let me start by making clear what the following is not: It is *not* a ready for print text but rather some preliminary considerations to serve as a starting point for discussion. As to the content, it is *not* a contribution to Luther research; I do not attempt to dig out from a variety of Luther's works what he has to say about the place of reason in ethics. Rather than being a piece of Luther interpretation, the following could be regarded as part of what I would like to call *reconstruction of Lutheran ethics*. By that I mean the task of formulating a doctrine of Christian ethics which on the one hand is inspired by Luther's teaching but on the other hand takes into account the contemporary situation both in regard of life conditions and moral theory.

In this paper, my question thus is: what is the place of reason in a reconstructed Lutheran ethics? I try to answer it by first dealing with various aspects of the concept of practical or moral reason as they are discussed in some contemporary moral and political philosophy. Then I state some features of Lutheran ethics. And finally, I try to make use of the discussion about practical reason in answering my main question.

Practical rationality: some topics in recent discussion

The question about the place of reason in ethics is connected with other topics in contemporary moral and political philosophy such as the argument about liberalism and communitarianism and the attacks on Enlightenment and modernity by deconstructivists and postmodernists. In discussing the very concept of practical rationality, I shall make use of the ideas of two philosophers who are often regarded as representatives of liberalism and communitarianism respectively, viz. Alasdair MacIntyre and John Rawls. I think that in more recent works such as MacIntyre 1988 and Rawls 1993 the front line between the two doctrines of political ethics is not that sharp. However, in the following I concentrate on their contributions to throwing light on the concept of practical rationality and leave the broader framework of political philosophy in the background.

MacIntyre on tradition-constituted practical rationality

In his mentioned book MacIntyre wants to show that the concepts of practical reason and justice are (i) closely connected and (ii) to be understood in the context of particular "traditions of enquiry". According to him, there is no such thing as practical reason, but rather practical reason within e.g. Aristotelianism, Augustinianism, Thomism and Scottish Enlightenment, the traditions he actually describes. Whether one agrees with this idea about the tradition-constituted character of practical reason or not, I think MacIntyre makes clear some differences which are useful in any discussion of practical rationality. They can best be described against the background of Aristotle.

Practical reason according to Aristotle manifests itself in the ability to perform a practical syllogism. According to MacIntyre's presentation, the first premise is a

statement about which kind of human good can be realised in the concrete situation of the agent; the second premise is a statement about the circumstances of the situation; the conclusion is the actual performing of the action which realises the human good in question. Now reason is not only involved in the inference from premisses to conclusion, but also in the knowledge of what the good of humans is; this knowledge is of course universal. According to MacIntyre, it is a crucial feature of Aristotle's conception of practical reasoning that the conclusion is an action. This has to do with the fact that at the starting point of the reasoning, the agent has a desire to realise the human good. As the knowledge of this good is rational, the starting point is a rationally informed desire. From this follows that when it has become clear how the good is to be realised in the actual situation, the action must follow without any "gap".

In the practical syllogism then, the practical reasoning has the character of a kind of inference based on the relation between universal and particular. In Aristotle, practical reasoning can also have the character of finding adequate means to reach certain goals. This kind of reasoning can consist in applying generalised knowledge of causal connections to a concrete situation.

In any case, Aristotle's view on practical rationality is intimately connected to his doctrine of human good. From this two things are important in the present context. First, Aristotle distinguishes (like earlier Greek thinking) between two kinds of goods which MacIntyre names the goods of excellence and effectiveness respectively. *Goods of effectiveness* are external ones such as "riches, power, status, and prestige", whereas *goods of excellence* are those of being good at some practice such as the arts or the virtues. In Aristotle, moral reasoning of course is bound to the achievement of goods of excellence. Second, the goods to which practical rationality is bound, are ordered into a systematic whole which is given independently to the individual agent so that the desire to realise some good indeed is bound to a rational knowledge of truth.

In modern traditions, reason seems to play a much more modest role in the very motivation of moral acting. In MacIntyre's picture, *Augustin* plays an important role in this change. MacIntyre points to the well-known fact that in Augustin the primary motor of human acting is not the rationally informed desire, but rather the *will*. Good or bad is a question of the directedness of the will, and reason only plays a subordinate role in the genesis of human action.

This Augustinian doctrine seems to play an important role in moral theory within Protestantism, including moral philosophy. One obvious example is *Hume*. The starting point of human action according to Hume is not reason but rather passionate will. It might be formulated as a sentence like "I want this" but such a sentence has, so MacIntyre puts it, not an assertive, but rather an expressive function. Also, there is no logical relation between the passion and the resulting act. Thus moral reasoning in Hume cannot have the shape of a practical syllogism in the Aristotelean sense. Reason has a more modest role in that it (i) can answer some factual questions about the object of the passions; (ii) evaluate the means to achieve these objects, e.g. as to their effectiveness. A crucial point is that the conclusion of this latter reasoning is not an action but rather a specification of the kind of action that would have to be performed if the passion is to reach its object. Practical reasoning always has a hypothetical mark on it: If I want to get object x of my passion, then action y is to be performed. As MacIntyre summarizes: To Hume, reason is the slave of passion (304).

Hume of course tries to retain universalism by claiming that humans are by nature endowed with a "moral sense", a feeling of general sympathy. There is however just a short step from Hume to the modern idea that the starting point of human action are totally individual (first person) preferences. Such individual preferences are importantly distinct from Aristotle's rational desire in that they are not directed against a given order of goods. Therefore, reason can only have a subordinate function, more or less like in Hume. A crucial feature of practical reasoning on these conditions is, according to MacIntyre, that its conclusion will not be directly about what is to be done. Before it is clear which action is to be performed, a further premise is also needed to the effect that if the agent does so and so no equal or stronger preferences will be frustrated. Between the rehearsal of the premises and the action there has to be a *decision* (cf. MacIntyre 1988, 340f).

One result of MacIntyre's investigation is that depending upon which tradition we are talking about there are many different concepts of rational agency. Among them he mentions

- arriving at a universal, impartial point of view
- seeking the true good of human beings
- calculating cost/ benefit for oneself (2f).

Rational choice

A sophisticated version of the latter conception of practical reason is the socalled *rational choice theory* which in various versions plays an important role in political theory and other social sciences. As I think it is necessary to have this theory in mind when discussing the place of reason in contemporary ethics, I want to just very briefly mention the main points of it. Green and Shapiro summarize the theory in the following way:

.. rational choice theorists generally agree on an instrumental conception of individual rationality, by reference to which people are thought to maximize their expected utilities in formally predictable ways. In empirical application, the further assumption is generally shared that rationality is homogeneous across the individuals in study. (Green & Shapiro 1994, 17).

Rationality according to the theory is not a characteristic of the very motor of human actions. The primary motivating force is on the contrary the wish of maximum utility. Rationality comes in when the individual is confronted with more options, and here it manifests itself in the shape of some consistency requirements the most basic of which are (i) that options can be ranked in the sense that two outcomes are either equal or one is better than the other, and (ii) that the preference order is transitive (Arrow's weak ordering of preferences).

As I see it, in some moral theories, moral reasoning is seen as practicing rational choice under some further conditions or restrictions. To seek to maximize one's own utility in a narrow sense is of course not to act morally. But we can regard *utilitarianism* as sharing the starting point of rational choice theory - the individual's wish to maximize utility -, and then adding one restricting modification: the utility to be maximized is not only the individual's, but all affected individuals' with equal weight.

The Rational and the Reasonable in Rawls

In his *A Theory of Justice*, John Rawls develops a non-utilitarian theory of social justice by modifying the theory of rational choice in a different way. The rational agents are placed in an original contract position with the aim of choosing the best principles of justice, i.e. of fair social cooperation. In order for the outcome to be fair, the agents have to make their decision under the restriction of the "veil of ignorance". If we make the further assumption that they follow a maximin strategy, the outcome will be the two well-known principles of social justice (equality of basic freedom rights; difference principle). In his more recent version, Rawls himself says that originally he regarded the theory of justice "as part of the theory of rational decision" (Rawls 1993, 53). This he now finds incorrect and consequently he introduces a kind of practical reason distinct from rationality, namely reasonableness.

By *rationality* Rawls as already indicated understands the ability to reason in the rational choice way. It is the ability of an agent (individual or corporation) to use the "powers" of reason: judgement, consideration etc., in seeking to reach aims and fulfill interests of one's own. Rationality concerns both the selection and ranking of aims and the means of reaching them (50).

Reasonableness, on the other hand, is so to speak the reason of political ethics. In the modern traditions, the political is not concerned with aiming at a common, given, pre-ordered good. Rather, the political is regarded as an enterprise of social cooperation between citizens who regard each other as equal. To look at each other as well as social life this way is already a manifestation of reasonableness. In addition, this latter concept contains the readiness to suggest principles of fair cooperation and the willingness to stay with them. The basic idea is that social cooperation takes place for mutual benefit; it involves both rationality and reasonableness as complementary elements: the individual seeks his/her own good, but (s)he is able to follow rules to the effect that goods are achieved for all in a fair way. The political ethics of this combination of rationality and reasonableness is different from both altruism and concern for self.

One important feature of the new version of Rawls' justice as fairness is that he recognizes that *pluralism* is not an anomaly but rather an essential characteristic of liberal societies. He accepts an communitarian idea in the sense that he acknowledges that human beings are not only rational/ reasonable citizens but also members of various kinds of communities. In the latter respect persons adhere to what Rawls calls *comprehensive doctrines*, which I for short would translate with "*Lebens-/ Weltanschauung*". Now such doctrines can be reasonable too. They are if they allow their adherents to play their role as citizens in the described sense. Put another way, a doctrine is reasonable if it allows its adherents to have two elements in their overall view: a publicly recognised political ethics (e.g. a principle of social justice) - a comprehensive doctrine. Among reasonable doctrines, there will be an *overlapping consensus* about principles of political ethics.

This recent version of the theory of justice Rawls calls "*political liberalism*", in contrast to "*metaphysical*". A metaphysical theory would presuppose as true a range of assertions about human nature etc. A political theory in contrast only reconstructs the basic ideas of a certain political tradition, in casu Western democratic liberalism. It can be part of a comprehensive doctrine which is regarded as true, but the political theory is "*freestanding*", it can be justified independently of any comprehensive doctrine.

To sum up: in Rawls' political liberalism reason in the context of political ethics consists of both rationality and reasonableness. The former is to be understood in the sense of rational choice theories, whereas the latter is a way of acting according to an impartial point of view: of participating in social cooperation as one member on equal terms with others in mutual recognition.

If we finally try to survey the various aspects of practical rationality exposed by MacIntyre and Rawls, the main ones are:

- (1) Discovering the true good common to human beings.
- (2) Making the inference from the universal concept of the good to the particular action.
- (3) Finding the adequate means to reach the true good.
- (4) Calculating the optimal way of fulfilling one's individual preferences. (Rationality).
- (5) Being able to follow rules of fair social cooperation as member on equal conditions. (Reasonableness).
- (6) Being able to distinguish between a true comprehensive doctrine and political ethics, or between the role as member of a particular community and as citizen. (Reasonableness).

In order to generalize a bit more, I find it useful to distinguish between (quasi)logical and genuinely practical aspects of practical reason. By the former I mean the ability to make inferences on the basis of the universal-particular relation, the knowledge of general causal (means-end) connections, and the ability to order preferences. By the latter I mean (1), (5) and (6). It seems to be an important difference between traditional and modern concepts of practical rationality that according to the former reason of itself can motivate a person to act in a certain way, whereas in modern thinking rationality has always a hypothetical aspect. This is at least true of both rationality and reasonableness in Rawls' sense. In the first case the structure of reasoning is: "If you have those preferences, act ..."; in the second case it is: "If you want to take part in social cooperation on fair conditions, act ..."!¹

Luther's ethics - some features

To start with, I want to point at some important features of Luther's doctrine of Christian ethics. As my starting point I take the doctrine of the two kingdoms, the *Zwei-Reiche-Lehre*. Sometimes, the doctrine is presented as if Luther makes a total separation between Christian faith on the one hand and the worldly, i.e. the sphere of law and political power on the other. This interpretation is of course wrong. The *Zwei-Reiche-Lehre* is a distinction between two ways of God's acting: on the one hand the free giving of the gospel of Christ, on the other hand the conservation of the created world by external orders and means of power. On the part of human beings, this corresponds to a distinction between the relationship to God, and the

¹ The one exception from this feature of modern concepts of practical rationality might be *Kant*. His ethical theory presupposes exactly the distinction between hypothetical and categorical imperative. The latter means that reason can directly determine the will, thus Kant tries to unite what Augustine separated.

In the ethical theory of *Ernst Tugendhat* it is a crucial claim that it demands an act of will to regard oneself as a member of the moral community: "... dieses Wollen [ist] ... eine notwendige Grundlage aller Moral ..." (Tugendhat 1993, 88).

relationship to fellow human beings and the world. But the distinction is not a separation. Faith provokes neighbour love, and this leads the Christian into the worldly which is so to speak the place of beneficence.

Luther has been criticized for only giving the Christian the role of a subject (Untertan) in relation to political power. This criticism twoo is false, but let us first see, in which sense a Christian according to Luther is subject. In the following, I primarily refer to his treatise *Von weltlicher Obrigkeit*. About the relationship of the Christian to the worldly system of authority the following is true: (i) the Christian recognises the authority, i.e. the prince, and other worldly orders as means of God for conserving His creation; (ii) the Christian does not make use of worldly authority for his own case, (s)he rather renounces her right; (iii) the Christian has a duty to make clear the limits of worldly power, i.e. to insist on the non legitimacy of enforcing faith.

But there are aspects of the relationship of the Christian to the worldly which do not have the character of "Untertanensein": (iv) the Christian uses the orders of the worldly as instruments of practising neighbour love, (s)he has the duty of taking worldly offices. According to Luther, the Christian is not necessarily a subject; he can be a prince. And his characterisation of a Christian prince is one of the places where Luther makes clear his view of the connection between Christian neighbourlove and the exercise of political power:

So solle also ein Fürst in seinem Herzen sich seiner Amtsgewalt und obrigkeitlichen Stellung entäußern und sich des Bedürfnisses seiner Untertanen annehmen und dabei so handeln, als wäre es sein eigenes Bedürfnis. Denn so hat es uns Christus gemacht, und das sind die eigentlichen Werke christlicher Liebe. (WA 11, 273).

The formulation clearly shows that Luther thinks it possible to exercise political power on the basis of Christian neighbour love. It also shows that the *Golden Rule* plays a crucial role in Luther's understanding of Christian faith. Love is, Luther says, a following of the Golden Rule in the sense that the loving person puts him/ herself in the position of the other ("als wäre es sein eigenes Bedürfnis") and one-sidedly acts to the benefit of the other. The ability of the Christian to act in such a way is caused by the fact that Christ follows the Golden Rule in His relationship to human beings: He has put himself in the position of sinners and has acted to their benefit ("so hat es Christus gemacht").²

Now, according to traditional Christian teaching, the Golden Rule is a summary of *natural law*. Basically, Luther shares this interpretation, so the question is how can the Golden Rule have two different meanings: on the one hand it expresses the essence of Christian, faith-based love, and on the other hand it is a summary of *lex naturalis*, i.e. general moral knowledge. This is a very important question in the context of a reconstruction of Lutheran ethics. I have no clear answer to it, but I want to draw your attention to one very interesting place where Luther deals with it. It is the appendix to the "*Obrigkeitsschrift*".

Here, Luther so to speak does applied theological ethics, in that he expresses his view on a concrete problem of jurisprudence. The case has to do with socalled restitution, i.e. giving back of good acquired in a nonlegal way. In such a case, the Christian prince should, Luther advises, leave the severe written human right at one side and try to find an equitable solution on the basis of neighbour love. If both

2 On the important role of the Golden Rule in Luther's theology see the very illuminating presentation in Raunio 1993.

parties of the conflict are non-Christians who reject an equitable solution, the prince should tell them

.. dass sie wider Gott und das nathrliche Recht handeln, auch wenn sie beim menschlichen Recht die strenge Gesetzesschärfe durchsetzen. Denn die Natur lehrt, wie es auch die Liebe tut: dass ich tun solle, was ich mir selber getan wissen wollte (Matth 7,12). Darum kann ich niemand derart ausplündern, so gutes Recht ich auch auf meiner Seite haben mag, da ich doch selber nicht gerne so ausgeplündert sein wollte; vielmehr wie ich wollte, dass ein anderer in solchem Fall sein Recht mir gegenüber fahren liesse, so soll ich auch auf mein Recht verzichten (279).

"Nature teaches the same way as love acts: I should do to others as I like others to act against me". A more detailed investigation is needed in order to find out how exactly the relationship between Christian neighbour love and natural law is according to Luther. I want to confine myself to stating Luther's main point: in exercising political and legal power on the basis of neighbour love the Christian can presuppose that the non-Christian has a knowledge of the right way of acting which has some kind of similarity to neighbour love.

I now want to deal in more detail with the question of the place of reason in Luther's ethics. But I want to emphasize again that I won't involve myself in the enterprise of giving a comprehensive survey of all (or even many of) the passages where Luther discusses the topic. I only want to mention a few lines of thought in the one text I have dealt with already, viz. *Von weltlicher Obrigkeit*. In it, Luther touches upon the role of reason in his description of the task of the prince, in particular the Christian one.

The first point Luther makes about the role of reason is this:

Es soll also immer die Vernunft über alles Recht regieren und das oberste Recht und der Meister alles Rechtes bleiben. (WA 11, 272).

Reason should be the master of law because law consists of general rules. But in the reality of human life there will always be cases which are either not covered by any existing rule, or in which a rigid following the rule would not be right. This is the kind of situation where according to Aristotle *equity* (*epeikeia*) should be shown, thus it seems that Luther ascribes equity to reason as the ability to "estimate on one's own when and where the law should be applied strictly or gently" ("mit eigener Vernunft ermessen, wann und wo das Recht streng anzuwenden oder zu lindern sei", ibid.). The ability in question is rational in the sense that it deals with the relationship between generality and particularity.

Somehow connected with this kind of rationality is the ability to refrain from executing the law because of unwanted consequences. As an example Luther mentions the case where punishment of a criminal would cause suffering for his wife and children. Rigidly applying the law would mean:

[Der Fürst] bringt um eines Kopfes willen Land und Leute in Not und macht das Land voll Witwen und Weisen. (276).

This ability of judgement is rational in the sense that it involves calculating consequences and weighing them against each other.

Also in the discussion of the problem of restitution mentioned above, Luther emphasises that judgement should be free:

Solch freie Urteile aber lehrt die Liebe und das natürliche Recht, von welchen alle Vernuft voll ist .. (280).

The meaning must be that reason is involved in acting in accordance with both Christian neighbour love and natural law as formulated in the Golden Rule. This way of reasoning and acting Luther seems to regard as universal:

.. jedermann [muss] es billigen .. und bei sich selbst im Herzen finde[n], dass es so recht sei. (ibid.).

The fundamental form of moral reason in Luther thus seems to be the one entailed in the *Golden Rule*. It is neither, so it seems to me, equivalent with the concept of the practical inference in Aristotle nor the one in Hume, the difference being that to the former reason is the motivating force of action in the sense that it informs desire, whereas reason to the latter has no motivating force at all, but is rather instrumental. The rationality of the *Golden Rule* is different from both. According to Luther's description, the starting point of both Christian neighbour love and natural law acting is a kind of emotion or feeling: in the one case the feeling of being the object of the act of salvation, in the other case the feeling of expecting certain attitudes and actions from other human beings. It may then be tempting to think that Luther regards reason as instrumental in the way Hume does: the aim of the action is emotionally determined, the means are to be chosen rationally. But this is not the case. Reason is so to speak built into the feelings in question in the sense that these latter are marked by a specific conceptual structure. It is the structure of the "as thyself", resp. "do ye even so to them". More precisely, it is the structure of reciprocity in the sense of role exchange. The key concept is a kind of *identity*: the act done to the other person should be *the same as* the one the agent received by Christ, resp. the one (s)he expects from other humans.³

Moral reason in Luther then at least consists in (i) the knowledge about identity/reciprocity implicit in both faith-based neighbour love and awareness of the natural *Golden Rule*; (ii) the ability to apply this conceptual knowledge to the concrete case or situation, this ability involving also the discernment of the singularity of the situation and the calculation of consequences of different possible actions. If we take account of the very distinction between the spiritual and the worldly, we might talk about a third kind of ethical rationality in Luther, viz. (iii) the ability of the Christian to distinguish between ethical situations involving only his/her own person ("für deine eigene Person") and those which affect others ("den anderen und das Seine". WA 11, 255).⁴

The Place of Reason in a Reconstructed Lutheran Ethics

As already mentioned, it is not sufficient to deal with Luther in a historical way only. We have to make the effort of what I would call *reconstructing* Luther's ethics. In doing so, we have of course to take into account the fundamental changes that have taken place in the meantime regarding the way of looking at the socio-political sphere, the worldly. I only want to mention two of these changes: (i) At least in our part of the world we live in democratic societies; if we want to defend democracy, we cannot divide human beings in sovereign and subjects; rather, every citizen is, to quote Jean-Jacques Rousseau, *citoyen* and *sujet* at the same time. (ii) We cannot regard institutions and social roles as changeless orders of creation (*Schöpfungsordnungen*), we must instead see them as structures which we human beings arrange ourselves.

3 This concept of identity needs more elaboration. Obviously, there is no question of numerical identity of individual actions.

4 At some places, Luther uses the distinction between private and public, e.g.: "Sunt enim homines vel publici vel privati". (WA 2, 150).

In spite of these changes I think that two crucial elements of Luther's ethics can be retained. First, the idea that political power can be exercised on the basis of neighbour love, even if the Christian in charge is not a prince but a citizen in a democratic state. Secondly: in the socio-political sphere the Christian has to cooperate with non-Christians. This does not make consensus impossible, for the Christian expects that the non-Christian has a moral knowledge which corresponds to neighbour love, in so far as (s)he knows the natural law in the form of the *Golden Rule*.

The concrete political activity of the Christian in cooperation with the non-Christian has a parallel at the theoretical level in the work of the theologian. An important task for the theological ethicist, I think, is to approach secular moral philosophy with the question whether or not the philosophical ethics in question can be interpreted as an ethics of the *Golden Rule*. It might be part of the theological task to contribute to the development of such a philosophical theory.

When it comes to *reason*, one must of course be cautious not to misinterpret Luther's terminology. When he e.g. speaks of "frie Vernunft", the freedom in question is largely restricted. As we have seen, it is the freedom of judging by oneself instead of rigidly following general rules. But according to Luther, moral judgement takes place within a given order of social structures and rules ("Ordnungen"). This kind of freedom then is very different from autonomy in a Rousseau'an or Kantian sense, the essence of which is that humans as rational beings are able to create the very normative structure of social life. This does not mean that Lutheran ethics cannot be modern, for modern ethical thinking does not necessarily imply the Kantian idea that reason alone is able to determine the will. On the contrary, this is an extreme version of modern thinking. If it is at all useful to determine the relationship of Lutheranism and modernity I would be tempted to say, somewhat on MacIntyre's line, that there are many modern traditions, and Lutheranism is one of them.

If we finally try to say which kind of reason has a place in reconstructed Lutheran ethics, the list of aspects of rationality above (p. 6) might serve as a guideline. Basically, reason in Lutheran ethics is not the ability to discover the true good of human beings (1). Rather, it is the reason of the *Golden Rule*, i.e. the ability to exchange roles, to put oneself in the position of the other.⁵ When it comes to political ethics, one way of reconstructing the Two-Kingdom doctrine could be to say that in the socio-political realm the Christian cannot expect people to act on moral standards at all. The only thing (s)he can expect is rather rationality as Rawls uses the term, i.e. in the sense of rational choice. It is true that Lutheran realism forces one to acknowledge that people in some contexts act according to rational choice, but it does not exclude the possibility of citizens acting morally too.

On the contrary, I think that contemporary Lutheran ethics can incorporate Rawlsian reasonableness in the two meanings listed above. First, I think that Lutherans in a modern society can regard themselves as members of a reasonable particular community, i.e. as persons who are able to distinguish between their substantial religious belief, and their role as citizens (6). Secondly, I think that the idea of the political as an enterprise of social cooperation among equals (5) is at least compatible with the "reasonableness" of the *Golden Rule*.

5 I think Paul Ramsey puts it nicely. The chief question of Christian ethics, he says, is not "What is the good?", but "Whose good shall it be when choice must be made between mine and thine?". Or even more elegantly: "how things are sought, not what, makes all the difference". (Ramsey 1993, 112, 113).

This last remark needs further elaboration, which however has to wait for another occasion.

References

- Asheim, Ivar (1995): "Etisk argumentasjon hos Luther", in: *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 3/1995.
- Green, Donald P. & Shapiro, Ian (1994): *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science*. New Haven (Yale University Press).
- Luther, Martin: *Sermo de dupli iustitia*. (Weimarer Ausgabe [WA], Band 2).
- Luther, Martin: *Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*. (Weimarer Ausgabe, Band 11).
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* London (Duckworth).
- Ramsey, Paul (1993): *Basic Christian Ethics*. Louisville (Westminster/ John Knox Press).
- Raunio, Antti (1993): *Summe des christlichen Lebens. Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1520 bis 1527*. Helsinki.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York (Columbia University Press).
- Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/ M. (Suhrkamp Verlag).

Rationalität und kirchliche Lebenspraxis - Ein Bericht

Hans G. Ulrich

1. Zum philosophischen Kontext

Der philosophische und theologische Diskurs über das Verständnis von Ethik steht in einer Vielfalt von Traditionslinien und Problemgeschichten, die im 20. Jahrhundert wiederum vielfältig weitergeführt worden sind. Diese sind auch auf mehrfache Weise miteinander verknüpft und verflochten. Für die Darstellung einer Thematik wie „Rationalität und Kirchlicher Kontext“ wäre es nötig, einige dieser Traditionslinien und Problemgeschichten zu markieren, auf die wir hier treffen.

Um sie zu kennzeichnen, sind inzwischen manche Kategorien in Gebrauch, die auch im folgenden zum Teil verwendet werden: sie können freilich nur als Kürzel dienen, die dann wieder aufgelöst werden müssen, indem wir die Problemstellungen benennen, auf die sich die verschiedenen Konzeptionen beziehen. Zumeist erfassen die kategorialen Kürzel (wie „komunitaristisch“) nur bestimmte Aspekte einer Theorie, ohne sie in Bezug auf ihre leitende Problemstellung zu kennzeichnen.

Notwendig wäre es, neue Kategorien zu bilden, die sich an den grundlegenden Problemstellungen orientieren: z.B. ob eine Theorie eher Probleme der rationalen „Begründung“ in der Ethik erfaßt (welche Art von Begründungsprobleme sind dies?), Probleme der Kommunikation, der Steigerung ethischer Reflexivität oder der sittlichen (moralischen) Bildung oder andere. Vorrangig sind in vielen Konzeptionen Probleme der intersubjektiven und universalen Begründung von Verhalten und Handeln, ebenso Probleme der Ausbildung einer Identität, die entweder eher eine konkret gebildete sittliche ist, oder eine moralisch-fundamental konstituierte, allgemeine ist. Auch spielen Fragen nach einer universellen ethischen Kompetenz im Unterschied zu bestimmten Formen ethischer Rechenschaft eine Rolle. Das Problem besteht darin, auf welche Weise, in welche Zielrichtung und im Blick auf welche beschreibbaren Vorgänge der Vernunftpraxis hier systematisiert und kategorisiert werden kann.

1.1 Ein nützliches Beispiel für eine Systematisierung bietet R. Forst (Kontexte der Gerechtigkeit). Forst thematisiert - in Bezug auf die Diskussion über „Liberalismus und Kommunitarismus“ - das Problem einer Unterscheidung zwischen universellen, für alle gültigen und nachvollziehbaren rationalen „Begründungen“ und kontextuell vermittelten Verbindlichkeiten. Diese Unterscheidung verläuft - Forst zufolge - sinnvollerweise nicht zwischen konkreter Sittlichkeit und abstrakter Moral, oder zwischen Sittlichkeit und Recht, sondern rationale Rechenschaft ist immer mit mehreren Kontexten verbunden oder vermittelt, die je für sich als verbindlicher Zusammenhang der Bildung von Verbindlichkeit und „Identität“ zu verstehen sind. Rationale Rechenschaft bezieht auf verschiedene Weise auf diese Kontexte. Forst unterscheidet

- (1) den sittlich-ethischen Kontext (wie z.B. bei M. Sandel),
- (2) den rechtlichen Kontext (vorrangig in liberalistischen Positionen, die nur einen allgemeinen rechtlichen Verbindlichkeitsrahmen voraussetzen,

- andere Verbindlichkeiten aber keiner gleichgewichtigen Begründungsprozedur unterziehen wollen),
- (3) den politisch-staatsbürgerlichen Kontext: dieser setzt die Verfassung inklusive ihrer ethischen Implikationen als verbindlichen Rahmen voraus (vorrangig in bestimmten republikanischen Konzeptionen).
 - (4) den moralischen Kontext: dieser umfaßt verallgemeinerungsfähige, alle Menschen betreffende Grundlagen und Prinzipien.

Forst resümiert: „Somit lehrt die Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, daß die einfachen Entgegensetzungen des Guten und individueller Rechte oder des moralisch Richtigen, von Gemeinschaft und Gerechtigkeit, von Sittlichkeit und Moralität, von konkreten Kontexten und abstrakter Vernunft unzureichend sind; die vorgeschlagene grundbegriffliche Klärung hat gezeigt, daß die Person die im Zentrum von Gerechtigkeitsfragen steht, nicht allein als ethische Person, als Rechtsperson, als Bürger(in) oder als moralische Person verstanden werden darf, sondern als Person in allen diesen Gemeinschaftsdimensionen. Die Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit besteht darin, diese Kontexte der Gerechtigkeit angemessen zu bestimmen und zusammenzuführen.“ (436f.)

Auf diese Weise entsteht statt der Alternative zwischen den Kontexten des „Guten“ und denen des „Rechten“ verschiedene, aufeinander beziehbare und miteinander vermittelbare **Begründungszusammenhänge** und Modi der Rechtfertigung. Dabei ist aber entscheidend, daß in Bezug auf jeden Kontext, die vernünftige Rechtfertigung **Vorrang** hat. Niemand kann sich auf einen Zusammenhang von Verbindlichkeit anders berufen als mit guten, vernünftigen Gründen, die er anderen so vermittelt, daß diese in freier Einsicht diese Begründung nachvollziehen und anerkennen können - und damit auch den, der Rechenschaft gibt, anerkennen. Forst formuliert: „Das Gute muß, sofern es die Basis von Gerechtigkeitsansprüchen darstellt, sich als ‚vernünftig‘ erweisen; der Begriff der Rechtfertigung muß in einer Theorie der Gerechtigkeit methodischen Vorrang haben.“ (420).

Mit dem Vorrang dieser Rechtfertigungspflicht und -prozedur vor allen anderen Verweisen auf Verbindlichkeiten ist auch der **Vorrang** einer autonomen Person gegeben, die als ethische Person, als Rechtsperson, als Staatsbürger und als moralische Person auftritt und sich in allen diesen Formen aufgrund von vernünftigen Begründungen als identisch ausweist und anderen begegnet.

Damit ist der Kritik derer, die gegen eine kontextlose Vernunft sprechen (wie Ch. Taylor oder F. Kambartel), dadurch entsprochen, daß auf der Ebene der verschiedenen Rechtfertigungsmodi auch die Rechtfertigung vorkommt, die dem Guten den Vorrang gibt (dies gilt für die ethische Person). Dennoch bleibt auf der noch allgemeineren Ebene einer alle Begründungszusammenhänge (den ethischen, politischen, rechtlichen und moralischen) übergreifenden Gerechtigkeit die rationale Begründung das vorrangige Medium der Verständigung. Als **Grundmodell des Zusammenlebens** wird das der wechselseitigen Anerkennung von freien Personen und ihren verschiedenen, auch vielfachen Identitäten (ethischen, moralischen usf.) angenommen. Bezogen darauf kann weder vom Vorrang des „Rechten“ noch von einem Vorrang des „Guten“ gesprochen werden: immer wird es um eine wechselseitige Anerkennung gehen. Auf der Ebene der verschiedenen Begründungsmodi (ethisch, politisch, rechtlich, moralisch) jedoch gilt, daß der Rechtfertigung in rechtlicher Hinsicht immer auch eine ethische kritisch und bestätigend zur Seite treten kann und daß damit immer auch zur Geltung kommt, was die ethisch-sittliche Identität oder Authentizität ausmacht.

Bei dieser Systematisierung des Diskurses wird nun auch beispielhaft deutlich, inwiefern die Konzeptionen einer „kirchlichen Ethik“ an verschiedenen Punkten in ein rezeptives und kritisches Gespräch haben eintreten können und müssen. Sofern christliche Ethik immer auf ein gelebtes Ethos bezogen oder mit einem gelebten Ethos verbunden ist, mit einer christlichen Lebensform, die als kirchliche existiert und von der allen Menschen Rechenschaft zu geben ist, könnte auch christliche Ethik versuchen, sich in einer solchen Systematik verschiedener Kontexte zu bewegen. Sie könnte die ethisch-sittliche Prägung und Identität in einer kirchlichen Form ebenso zur Geltung bringen wie (in vielfacher wechselseitiger Beziehung) einen rechtlichen und moralischen Begründungszusammenhang. Tatsächlich ist christliche Ethik weitgehend diesen Weg gegangen. Zugleich hat es dann unterschiedliche Antworten auf die Frage gegeben, wie auf der übergreifenden Ebene einer Ethik zu verfahren ist: daß z.B. eine „Theorie der Lebensführung“ (T. Rendtorff) auszubilden ist, die dies alles umgreift und rationale Rechenschaft in eine systematisch-wissenschaftliche Form bringt, oder daß sich christliche Ethik in ihrer ethisch-sittlichen Prägung an einem vielseitigen Diskurs beteiligt, vielleicht auch vornehmlich im Streit, oder daß sich christliche Ethik in einer universellen Kommunikation immer neu erschließt und bewährt.

Doch haben diese Konzeptionen alle gemeinsam, daß sie (wie R. Forst) den Vorrang einer auf die jeweiligen Identitäten bezogenen rationalen, diskursiven, kommunikativen Begründungspraxis den Vorrang geben - vor anderen Dispositionen der ethischen Aufgabe und Artikulation. Die christliche Ethik hat die Anforderung an die Reflexivität ihrer Begründungspraxis gesteigert. Bei aller Anerkennung dieser Anforderung an die universelle Rechenschaftsfähigkeit christlicher Ethik, ist jedoch die Disposition ihrer Aufgabe theologisch kritisch befragt worden.

(1) Die **Kernfrage** derer, die in die Richtung einer **primär** kirchlichen Ethik gegangen sind, war, inwiefern für die christliche Ethik der Vorrang derjenigen Person gilt, die weder in ihrer ethischen, noch in ihrer moralischen, noch in den anderen Identitäten angemessen erfaßt ist, sondern diejenige bleibt, die in allem was sie tut und bei jedem Schritt, den sie geht, immer neu geleitet und geprägt ist von dem, was sie sich nicht selbst erwerben noch beschaffen kann, sondern ihr von Gott widerfährt - wie die Vergebung, Gerechtigkeit, die Verheißung, Kind Gottes zu sein, geschöpfliche Existenz, ja ihrer ganzen Story. In der christlichen Ethik tritt zur Identitätsfindung und -bildung die Prägung und Bildung des Menschen durch das, was ihm von Gott widerfährt, durch die Geschichte, in die ihn Gott hineinzieht, durch die Gemeinde Jesu Christi, an der Menschen teilhaben usf.

So gesehen lösen sich viele der verhandelten Alternativen (etwa zwischen ethisch-sittlichen und rechtlichen Begründungszusammenhängen) auf. Andererseits aber bilden sich auch wieder neue Alternativen und Unterscheidungen. Am Beispiel des Beitrags von Forst verdeutlicht: von den Konzeptionen einer kirchlich-kontextuellen Ethik aus wird gefragt werden, inwiefern die ethische Verständigung überhaupt um das Problem der **Identitätsbildung** in den verschiedenen Kontexten zentriert sein kann oder nicht vielmehr ausgerichtet sein muß auf die Mitteilung dessen, was Menschen von Gott empfangen. Wo sich Ethik auf die zunächst vorausgesetzte Identität eines ethischen Subjekts (eines „Selbst“) bezieht wird sie - wie Rowan Williams argumentiert hat - vorrangig agonal, im Wettbewerb argumentieren und nicht in jedem Schritt den Anderen einbeziehen, auf ihn zu hören und daraufhin zu artikulieren, was gelten kann.

(2) Trotz der in Rechnung gestellten verschiedenen Kontexte ist weiterhin zu fragen, inwiefern das Verständnis von dem, was „ethische Begründung“ heißt, eingeschränkt ist. Es sind nämlich u.U. solche Zugänge zur ethischen Verbindlichkeit und Verständigung **nicht** im Blick, für die **nicht** das Problem von rational - für alle - einzulösenden Geltungsansprüchen im Vordergrund steht, sondern **andere Fragestellungen** - z.B. die Frage, auf welche Verbindlichkeiten Menschen stoßen und in welche Verbindlichkeiten sie hineingezogen werden, die sich nicht schon als fertig begreifen lassen, sondern deren entscheidendes Merkmal es ist, daß sie Menschen in einen radikalen Lernvorgang hineinziehen. So ist die christliche Tradition nicht als fixer Begründungszusammenhang zu lesen, sondern als eine Geschichte radikalen Lernens. Immerhin wird für den, der sich darin bewegt, Abraham genauso dazu gehören wie Franz von Assisi, aber auch ein lutherischer Christenmensch und seine Form der Freiheit. In dieser Geschichte ist dann auch die Frage präsent, was es heißt, daß der „Christenmensch jedem ein dienstbarer Knecht ist“ und wie dies gültig wird dadurch, daß sich Menschen in eine solche Lebensform hineinbilden lassen.

Entscheidend ist nun, daß die christliche Gemeinde nicht nur der Ort ist, an dem dies zur Sprache kommt und gelebt wird. Vielmehr besteht die christliche Gemeinde darin, daß „einer des anderen Last trägt“ und einer des Anderen Knecht ist. In der christlichen Gemeinde wird gelernt und erprobt, was heißt es, sich dem Anderen wirklich auch auszusetzen - nicht nur auf eine wechselseitige Anerkennung hin und auf die Wahrung der eigenen Identität hin, sondern auf die Entdeckung des Anderen und des eigenen Selbst hin. In diesem Sinn ist **nicht** eine Person voraussetzt, die sich ethisch-moralisch konstituiert, sondern das Problem der sozialen, intersubjektiven oder dialogischen Konstitution des moralischen oder ethischen Subjekts (seine Authentizität oder Identität) ist zurückgestellt, und in den Vordergrund tritt die Aufmerksamkeit auf die Begegnung mit Gott und dem Nächsten, die Menschen in ihrer beständigen Suche nach ethisch-moralischer Integrität sogar unterricht und sie Christenmenschen sein läßt, die erkennen, was dem Anderen not ist.

Es zeigt sich an solchen Punkten, die um viele weitere zu vermehren wären, daß es an den verschiedenen Stellen des philosophischen und theologischen Diskurses Differenzpunkte gibt, auf die verschiedene Konzeptionen einer kirchlichen Ethik aufmerksam gemacht haben. Wir befinden wir uns freilich damit erst am **Beginn einer Diskussion**, die in gewisser Unabhängigkeit von den vorliegenden Alternativen (wie sie etwa in der Systematisierung von Forst vorliegen) und in kritischer Wahrnehmung der verschiedenen Traditionen, auf die wir hier treffen, die Aufgabe christlicher Ethik neu bestimmen muß.

Die verschiedenen **Traditionen**, denen sich die Kontroverse verdankt, sind in einem integrativen Vorschlag wie dem von Forst nur um den Preis einer Reduktion aufzuheben - nämlich der Reduktion auf die Suche nach einer rationalen Rechtfertigung, die zwar einigen gesteigerten Anforderungen an Kontextualität und kommunikativer Reflexion entspricht, die aber dennoch entscheidendes von dem ausblendet, was in die Logik und in die Rationalität einer christlichen Ethik gehört. Statt nur die weiträumige Alternative zwischen rationaler Begründung und traditions- oder kontextgebundener Ethik zu verhandeln, wird hier mit einer differenzierten und kontroversen philosophischen und theologischen Traditionsbildung zur ethischen Praxis gerechnet.

Einen Einblick in die Diskurslandschaft, der für unser Thema nützlich ist und der sich zum Teil auch auf der Linie des Themas „Rationalität und Kontext“ bewegt,

gibt z.B. Axel Honneth: Das Andere der Gerechtigkeit. Honneths Überblick zeigt einige Facetten der Frage, inwiefern sich die diskurs-ethische (rationale) Begründungspraxis und -rationalität nicht von den Lebenswelten (die freilich verschieden kategorisiert werden) ab trennen läßt und - im Gegenteil - eine Auslegung dieser Lebenswelten einschließen muß. Trotz der verschiedenen Richtungen und vor allem trotz des verschiedenen Gewichts hat sich eine weitgehende Übereinkunft darin verstärkt, daß Lebenswelt und Rationalität in ihrer Vermittlung zu sehen sind. Das gilt z.B. auch für den transzendenalpragmatischen Ansatz von K.O. Apel, der in diese Richtung weitergegangen ist (vgl. Apel, Diskurs und Verantwortung).

Charles Taylor kann (z.B. mit seinem Aufsatz über „Verfahrensethik“) als eine der Stimmen gelten, die nicht nur die Kontextualität der Vernunft einfordern, sondern den Kontext als **bestimmte Lebensform** verstehen, die in ihrer Authentizität präsent wird. Taylors Versuch, Kontextualität darzustellen (vor allem in seinem Buch „The Sources of the Self“), ist darauf ausgerichtet, diese als **artikulierte** Authentizität wahrzunehmen und zugleich zu zeigen, daß diese Artikulation die Liebe zum Guten impliziert und insofern eine nur prozedurale Form ethischer Verbindlichkeit überschreitet.

Die Fragestellungen des **Kommunitarismus** haben m.E. nur ansatzweise zu einer ausgeprägten Gemeinschaftsethik geführt. Es ist weitgehend offengeblieben, was „Gemeinschaft“ sein kann (vgl. Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst: Gemeinschaft und Gerechtigkeit); vor allem sind die Fragestellungen höchst heterogen. Zum Teil sind sie auf die Bildung von ethischer Identität (im Sinne von Forst) ausgerichtet.

Hervorzuheben ist für unseren Zusammenhang auch der **politisch-theoretische Diskurs**, der mit der Frage nach der „Kirche als Polis“ verbunden ist, der aber weitere Fragestellungen enthält, die den Zusammenhang von Ethik und Kirche betreffen, besonders das Verständnis der politischen Gemeinschaft als Bürgergesellschaft oder (mit anderem Akzent) als Zivilgesellschaft und damit das Verständnis des Christen als Christenbürger neu provoziert.

Der politisch-theoretische Diskurs zwischen Liberalismus und seinen Kritikern, umfaßt eine ganze Reihe von Fragestellungen, die in unserem Zusammenhang gehören, z.B. die von Michael Sandel (Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend) und anderen vertretene Auffassung, daß die Verständigung im politischen Zusammenleben nicht nur (neutral) auf dem beruht, was recht ist, seinen Regeln und Institutionen, sondern immer auf die Frage nach dem Guten (dem „guten Leben“) ausgerichtet ist und dieser Frage den Vorrang vor der Frage nach dem Rechten gibt. Dies ist nicht nur eine Forderung, sondern so stellt sich die politische Wirklichkeit dar. Sandel formuliert (bezogen auf die USA): „Von einigen bemerkenswerten Ausnahmen wie der Bürgerrechtsbewegung abgesehen, ist der politische Diskurs Amerikas in den letzten Jahrzehnten allmählich dahingelangt, den liberalen Beschuß widerzuspiegeln, die Regierung müsse sich neutral verhalten gegenüber moralischen und religiösen Fragen, und über Grundfragen der öffentlichen Politik müsse ohne Bezugnahme auf eine spezifische Auffassung des Guten debattiert und beschlossen werden. Doch die demokratische Politik kann auf die Dauer kein öffentliches Leben ertragen, das derart abstrakt und betulich und dermaßen von moralischen Zwecksetzungen abgelöst ist, wie man es etwa von den Stellungnahmen des obersten Bundesgerichts erwartet.“ (52f.)

Daran wird deutlich, daß die Frage nach der Kontextualität auch die Frage nach der **sittlichen Substanz** der Vernunft einschließt. (Vgl. dazu auch Martha

Nussbaums Überlegungen zum „Essentialismus“). Sofern diese sittliche Substanz selbst als politisch gelebte erscheint, als eine gelebte gemeinsame politische Wirklichkeit, gibt es das Allgemeine nicht nur in der Form von Prozeduren, Kommunikationsvorgängen oder in Geltung gesetzten Begründungszusammenhängen. Die ethische Rechenschaft ist dann auf dieses konkrete Allgemeine - in all seiner Strittigkeit - bezogen. Christliche Ethik ist gefragt, was sie beitragen kann, und zwar nicht nur dadurch, daß sie öffentlich lehrt und mit guten Gründen vertritt, was gut ist, sondern daß sie dies für die politische Gemeinschaft bezeugt. Auch an diesen Fragestellungen (die mit dem Streit um den Liberalismus zusammenhängen) haben sich verschiedene Konzeptionen in der christlichen Ethik orientiert.

Solche Fragestellungen gehören gegenwärtig zur Tagesordnung des Gesamthemas und auch zu seinem inzwischen unumgänglichen Repertoire. Entscheidend ist, mit diesem Repertoire in seiner ganzen Vielfalt zu rechnen, ohne zugleich zu vermuten, daß von da aus nur schon bekannte Lösungen oder Antworten zu erwarten sind (z.B. eine Neuauflage der Theorie Hegels von der sittlich und institutionell realisierten Vernunft oder eine Bestätigung der Habermas'schen Unterscheidung von Diskurs und Lebenswelt). Die Diskussion ist vielmehr in vieler Hinsicht offen. Die christliche Ethik hat in neueren Konzeptionen an verschiedenen (immer noch eher singulären) Punkten reagiert und dabei ihre eigenen Ansatzpunkte zur Theoriebildung - jedenfalls teilweise - deutlich gemacht. Davon sei noch einiges angezeigt.

2. Rationalität und kirchliche Ethik

Die Thematisierung „kirchlicher Ethik“ ist nicht im Gegensatz zu einer universalen Ethik der rationalen Begründung zu sehen. Sie kann und muß verschiedenen Problemstellungen (wie angedeutet) zugeordnet werden, die der **christlichen Traditionsbildung** und ihrer **Problemgeschichte** zugehören. Diese Traditionsbildung wäre hier eigens darzustellen. Sie hätte zu zeigen, in welchem Sinne sich christliche Ethik als Ethik der „communio sanctorum“ begreift, als die Ethik einer Gemeinschaft, die aus der Erfahrung des schöpferischen Handelns Gottes lebt. Dies sprengt den Aspekt, die Kirche als „Lebenswelt“, allgemein als Gemeinschaft oder auch als Begründungszusammenhang zu verstehen. Der Zusammenhang von Ethik und Gemeinde (auch Ethik und Gottesdienst) ist gewiß in die verschiedensten theoretischen Dispositionen transformiert worden. Aber immer wieder neu ist es darauf angekommen, die Kirche in ihrer eigenen Existenzform einzublicken. Einen wichtigen Einblick in diese Traditionsgeschichte gibt Paul L. Lehmann (Ethik als Antwort). Leider ist diese traditionsgeschichtliche Perspektive kaum ausreichend diskutiert und weitergeführt worden.

Außerdem sind andere Problemstellungen zur geistesgeschichtlichen Ortsbestimmung in den Vordergrund getreten, innerhalb derer die Thematik verhandelt wird: z.B. im Zusammenhang der Frage nach einer christlichen Ethik, die sich nicht (mehr) als eine Ethik verstehen kann, die sich auf eine bestimmte Gemeinde oder Kirche bezieht, sondern die mit einer **christlichen Welt** (inklusive der zugehörigen Säkularisierungsphänomene) verbunden ist. Damit steht immer schon etwas Inhaltliches im Vordergrund, z.B. eine bestimmte christliche verstandene Freiheit, die diese christliche Welt trägt und prägt. Die ethische Begründung bezieht sich darauf, sie hat darin ihr Ziel, diese Theorie von einer christlichen Welt (oder zumindest die Rahmenelemente einer solchen Theorie) zu bewahren und das

christliche Handeln in dieser Logik zu beschreiben. Die christliche Welt wird so zum Begründungszusammenhang.

Demgegenüber hat die Thematisierung einer „Ethik nach dem Christentum“ (Vgl. Lindbeck, Hauerwas, Guroian) die grundsätzliche Frage aufgeworfen, ob nicht christliche Ethik in ihrem Bemühen um eine solche (theoriegebundene) universelle Vermittlung und Begründung auf eine **Apologetik des Christentums** fixiert bleibt, statt sich den spezifischen Aufgaben der Mitteilung des christlichen Zeugnisses zuzuwenden. Von daher wären neu die rationalen Konturen dieser Aufgabe zu beschreiben gewesen.

In diesem Zusammenhang tritt insbesondere die Frage hervor, inwiefern Ethik nicht diese oder jene Welt, sondern eine die **ganze Existenz** des Menschen umfassende **Lebensform** zum Gegenstand hat und inwiefern die christliche Gemeinde der Ort ist, an dem sich **Menschen** darin bilden lassen und von dieser Lebensform Zeugnis geben. Nicht die Rechtfertigung dieser Lebensform (nach außen) durch verallgemeinerte Begründungszusammenhänge oder durch Prozeduren, sondern das Zeugnis von einer bestimmten Lebensform und - durchaus - von einer mit dieser Lebensform verbundenen ethischen Vernunftpraxis wäre dann der Brennpunkt der ethischen Aufgabe. Von hier aus und nicht unabhängig davon ist dann davon zu reden, wie dieses Zeugnis im Streit um begründbare ethische Einsichten artikuliert werden kann. Das Zeugnis schließt eine diskursive Entfaltung ein, ist aber nicht in eine solche aufzuheben.¹

Der Zusammenhang von „Ethik und Ekklesiologie“ ist - wie bemerkt - in der Logik christlicher Traditionsbildung kaum ausreichend hervorgetreten. Dies ist freilich für die römisch-katholische Theologie und für die protestantische Theologie in sehr unterschiedlicher und kaum vergleichbarer Weise gültig. Das Thema stellt keinen wirklichen Kristallisierungspunkt für die Verständigung über die Ethik dar. Diese war eher bezogen auf den Kontext „Christentum“ als auf den Kontext „Kirche“ wie dies beispielsweise am „Handbuch für christliche Ethik“ zu sehen ist.

Hier ist in den letzten 15 Jahren (insbesondere in den USA) neu eingesetzt worden - jedoch mit einer Vielzahl verschiedener Ansatzpunkte, nicht begrenzt etwa auf die Frage nach einer kommunitären Verbindlichkeit. Es ging vielmehr darum, die christliche Lebensform selbst als ganze, und damit auch als kirchliche Lebensform in ihrer eigenen Logik in den Blick zu fassen, und christliche Ethik nicht etwa zu begrenzen darauf, die vielen heterogenen Legitimationsprobleme zu lösen helfen, die aus den verschiedensten Problemkonstellationen entstehen (was Mittelstraß die „Reparaturethik“ genannt hat).

Damit war ein Weg beschritten, die Praxis ethischer Rechenschaft auch neu in der Logik biblisch-christlicher Tradition zu reflektieren: das heißt nicht etwa ethische Rechenschaft mit einer dogmatischen Begründung zu versehen, sondern die **Praxis** ethischer Rechenschaft theologisch zu reflektieren und zu zeigen, wie sie gelernt und nachvollzogen werden kann. Damit wird die biblisch-christliche Tradition in ihrer eigenen Logik ausgelotet und nicht zu dieser oder jener „Begründung“ herangezogen. Nicht die Welt ist der Kontext für das biblische Ethos, sondern umgekehrt - ist etwa von George Lindbeck und anderen gesagt worden.

Das kann am Beispiel der ethischen Rechenschaft von der Gerechtigkeit - kurz - gezeigt werden.

¹ Die Bestimmung der Ethik als „Kontroverswissenschaft“ bei Oswald Bayer bewegt sich auf dieser Linie, ist aber hinsichtlich der Verankerung der Ethik in der *communio sanctorum* nur zum Teil ausgeführt. Vgl. insgesamt: O. Bayer, Freiheit als Antwort.

3. Kirchliche Kontextualität - und die Tradition der Gerechtigkeit

Als Beispiel dafür, wie sich zwischen den Traditionen Differenzpunkte ergeben, greife ich die Fragestellung heraus, die von Seiten der politischen Philosophie Michael Sandel aufgeworfen hat. Seine Frage ist: Inwiefern kann die rationale Verständigung in der Ethik die moralisch und religiös geprägte Frage nach dem Guten ausblenden, inwiefern ist jede Begründung, die auf intersubjektive Verständigung oder auf Einsicht zielt, immer schon verbunden mit gelebten Einsichten in das Gute und das gute Leben und (artikulierten) Auffassungen darüber?

Dies ist daran durchzuspielen, was „Gerechtigkeit“ heißt: auf der einen Seite kommt eine Gerechtigkeitsregel zu stehen, die mit einem ethischen Minimalaufwand auszukommen scheint (wie bei Rawls), die aber doch auch darauf setzt, daß sich Menschen von der Einsicht erfassen lassen, daß es ohne diese Gerechtigkeit kein gutes Zusammenleben gibt. Gerechtigkeit würde eher dem Kontext dessen zugehören was - für alle - recht ist, was immer schon auch als Recht zur Geltung kommt. Das ist aber nur eine Blickrichtung, es ist nur die Blickrichtung des Geltend-machens der Gerechtigkeit für alle. Anders ist die Blickrichtung dessen, der fragt, was ist denn für den Anderen gerecht? Was ist für diesen einzelnen Anderen gerecht? Man kann sagen: hier werden die Kontexte gewechselt: wir wechseln vom rechtlichen in den ethischen Kontext.

Was geschieht in diesem Kontext? Wir könnten sagen, das, was gerecht ist, ist nur zu finden und zu erkennen, wenn man sich auf das Zusammenleben mit anderen, wenn man sich auf ein Vis-a-vis einläßt. Das kennzeichnet das Gerechte in seinem Überschuß über das Rechte. Ein rationaler Diskurs über das Rechte würde dies voraussetzen, wenn er die Frage nach dieser - gelebten - Gerechtigkeit nicht ausblendet. Gerechtigkeit wäre so verstanden eine politische Lebensform, in der die Anonymität aufgehoben ist und einer vom Anderen sich erkennen läßt, wenn er urteilt oder handelt. Dies ist die immer wieder gegebene alltägliche Situation, kein zu verwirklichendes Programm, sondern die Erinnerung an diese Situation, die aber auch nicht nur selbstverständlich gegeben ist, sondern dieser ausdrücklichen Erinnerung auch des ausdrücklichen Einsatzes bedarf - und eine politische Form hat.

Diese politische Gerechtigkeit ist anders bestimmt als „Gerechtigkeit als Tugend“. Sie schließt ein, daß Menschen mit Menschen so zusammenleben, daß immer neu die Wahrnehmung des einen und den Anderen möglich bleibt und das Handeln leitet. Diese Gerechtigkeit wird zum kritischen Kontext für das Zusammenleben. Das ist nicht in der Kategorie einer Koinonia(Gemeinschafts-)ethik zu fassen. Es geht um diejenige Gerechtigkeit, die wesentlich darin besteht, daß Menschen ihr Leben nicht an der Frage ausrichten, „was gehört zu mir?“, nicht also an der „Authentizität“ (Vgl. Ch. Taylor), sondern diese aufs Spiel setzen lassen. So gälte auch nicht die Authentizität (oder Identität) einer Gemeinschaft als Bezugspunkt ethischer Reflexion. Nicht die wechselseitige Bestimmtheit, sondern das Sich-Einlassen auf das asymmetrische Verhältnis zwischen dem einen und dem Anderen ist die Art der Beziehung, die hier gelebt wird. Daran, ob Witwen und Waisen in ihrer Not erkannt werden, tritt die Gerechtigkeit hervor.

Dieses Beispiel verweist darauf, daß im Verständnis von Gerechtigkeit höchst verschiedene Traditionen aufeinandertreffen. In der biblischen Tradition ist das, was in der deutschen Sprache mit „Gerechtigkeit“ übersetzt wird, als „Gemeinschaftstreue“ gekennzeichnet worden. Dies könnte nahelegen, die Loyalität zu einer Gemeinschaft würde zum Kriterium für das Leben und Handeln. Doch die

Logik ist eine andere: „Gerechtigkeit“ (Bewahrheitung) meint die geradlinige Erkenntnis der Not des Anderen². Ethische Rechenschaft wird vollzogen in der Logik der Nächstenshaft. Eine davon unabhängige Erkenntnis dessen, was recht oder gerecht ist, würde dem zuwiderlaufen.

Eine andere Frage ist, wie sich die Gerechtigkeit in der Nächstenshaft erweitert zum Tun des Gerechten in der jeweils größeren Gemeinschaft. Dies ist dann auf dem Wege der Beziehung von Gerechtigkeit und Recht zu reflektieren. So hat diese Thematik ihren eigenen Verlauf, und dieser ist nicht in die Alternative allgemeine Vernunft und konkreter Kontext zu fassen, sondern am Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit zu diskutieren. Daß das Recht in seiner (konkreten) Verallgemeinerung nicht von der Gerechtigkeit abzulösen ist, die die Not des Anderen direkt zur Sprache bringt, gehört zu den Grundregeln dieser Tradition. Sie zielt auf eine kirchliche Ethik insofern als die Erkenntnis der Not des Nächsten dort vollzogen und gelernt wird, wo Menschen sich selbst als diejenigen erfahren, denen Gerechtigkeit zuteil wird.

Die Kirche wird (wie oben angedeutet) damit als die communio sanctorum verstanden, weil sie aus Menschen besteht, für die diese Erfahrung von Gerechtigkeit prägend ist: die Erfahrung derjenigen Gerechtigkeit Gottes, die dem einzelnen in seiner unabsehbaren Not gilt.

4. Ethik im kirchlichen Kontext

Die Erinnerung an die Logik biblischer Tradition könnte an vielen weiteren Themen fortgeführt werden. Sie zielt nicht darauf, die Kirche als Hüter dieser Tradition zu begreifen. Vielmehr besteht Kirche aus den Menschen, die sich davon prägen lassen: A Community of Character (Hauerwas). Diese Logik ist nicht einfach „kommunitaristisch“ zu fassen - dies wäre ein Mißverständnis der „communio sanctorum“, was Hauerwas und andere deutlich gemacht haben. Diese Logik läßt sich insofern nicht in die genannten Diskurse nahtlos einpassen. Die Communio sanctorum schließt den Vollzug des geschöpflichen Lebens ein und kennzeichnet das Zusammenleben als ein solches, daß Menschen sich nicht einzig in ihrer unveräußerlichen Authentizität begegnen. Gerade dies, daß sich Menschen nicht als einzelne sittliche Personen begegnen, verweist diese Ethik in einen kirchlichen Kontext. Kirche tritt dann nicht als identitätsvermittelnde Gemeinschaft auf (so ist auch Hauerwas' „Community of Character“ nicht zu verstehen), sondern Kirche erscheint als die Gemeinschaft derer, die sich von Gottes Handeln, von der Geschichte Gottes prägen lassen. Dies macht ihren Charakter aus. Entscheidend ist nicht der Aspekt einer kommunitaristischen Begründung, sondern die Wahrnehmung, daß Kirche dort ist, wo Menschen in Aufmerksamkeit auf das Leben, was ihnen von Gott und seiner Gerechtigkeit widerfährt. Diese Kirche lebt nicht von einer sittlichen Übereinkunft, einem ethischen Konsens, sondern davon, daß sich in ihrem Gottesdienst diejenigen versammeln, die sich auf eine andere Logik des Zusammenlebens einlassen - auf die Logik der Gerechtigkeit.

Dies ist - um dies noch einmal zu unterstreichen - also nicht allein ein christlicher Kontext (der zu Überlegungen darüber führen wird, wie weit es diesen noch

² Buber und Rosenzweig übersetzen das entsprechende hebräische Wort (qydz) mit „Bewahrheitung“; damit ist gemeint, daß „gerecht (qydz)“ derjenige ist, der sich dem Blick dessen aussetzt, der ihn erkennt. „Bewahrheitung“ zielt auf eine Erkenntnis, die sich nicht aus dieser Wahrnehmung herauslösen läßt.

gibt, usf.) - sondern der **praktisch gelebte** Kontext von Christenmenschen und ihres Gottesdienstes. In der Tradition christlicher Ethik wurde dies auch der „politische Gottesdienst“ (Ernst Wolf, *Politia Christi*) genannt. Christliches Leben wird als gottesdienstliches gelebt, wo Menschen sich der Bewahrheitung durch Gott aussetzen, wo Menschen in der Empfänglichkeit für das Leben, was ihnen geschenkt wird und gleichermaßen wird christliches Leben als Gottesdienst dort - im Alltag der Welt (wie es in der Tradition gesagt worden ist) - wo Menschen sich der Not des Nächsten zuwenden.

Diese Perspektive richtet sich **nicht** gegen die Forderung einer allgemein sittlichen Grundlage, die die intersubjektive und die Pluralitäten übergreifende rationale Rechtfertigung trägt oder begleitet (gewiß auch nicht als das Andere der Vernunft), sondern sie fordert die **Auseinandersetzung um die Logik der Rechtfertigung** und ethischen Begründung selbst. Wie weit ist diese tragfähig? Wie verändert sich die ethische Begründung und die Aufgabe der Ethik überhaupt, wenn sie von dem **nicht** absieht, was Menschen tagtäglich von Gott empfangen - wovon der ethisch-theoretische Diskurs mit seiner generellen Fixierung auf die Begründungs- und Legitimitätsprobleme aber generell absieht. Welche Strategien der Selbst-Verteidigung und welche Formen der Achtsamkeit auf den Anderen sind mit dieser Ausblendung verbunden? Wird diese Ethik nur der Logik der wechselseitigen Anerkennung folgen - oder auch in der Logik einer Wahrnehmung sich bewegen, die auf das gerichtet ist, was dem anderen not tut?

Es wird auch **nicht** der Vorrang ethischer Identität vor einer allgemein moralischen behauptet. Vielmehr richtet sich die Frage darauf, ob ethische Rationalität, wenn sie auf das Zusammenleben aller Menschen zielt, auf die Logik der Begründung fixiert bleiben soll, statt daß sie sich auf die Praxis des Zusammenlebens und der Verständigung richtet, die in der Aufmerksamkeit bleibt auf das, was dem Nächsten not ist und was die Veränderung des eigenen Lebens erfordert.

Die kirchliche Ethik einer *communio sanctorum* zielt nicht darauf, bestehende eigene, kommunal vermittelte Geltungsansprüche gegenüber anderen zu behaupten, sondern wird dort vollzogen, wo Menschen sich dem aussetzen, was ihnen als den Geschöpfen Gottes gewährt und gegeben ist.

Am Beispiel „Gerechtigkeit“ wurde dies angezeigt. Es gilt jedoch für die ganze Fülle von Kennzeichen der Geschäftlichkeit. Dazu gehören alle Kennzeichen, die das menschliche Leben in seiner Empfänglichkeit (nicht in der abstrakten Konstitution eines Selbst) zeigen, wie die Vergebung von Schuld, der Verzicht auf Gewalt, auch auf die Gewalt der überzeugenden Rhetorik, das stellvertretende Handeln, das nicht in Herrschaft übergeht.

Es gibt wie bemerkt eine Reihe von Ausarbeitungen einer solchen *communio sanctorum*-Ethik. Sie zeigen auf der einen Seite durchaus auch die Verflechtungen und Verstrickungen mit dem ethischen Diskurs. Auf der anderen Seite aber zeichnet sich in ihnen ab, daß sie mit Kategorien wie „komunitaristisch“ nicht zu erfassen sind, weil sie anderen Fragestellungen folgen. Stanley Hauerwas‘ Werk ist ein Beispiel dafür, auch Rowan Williams und Vigen Guroian - um Theologen aus drei verschiedenen Traditionen (methodistisch, anglikanisch, orthodox) zu nennen. Sie konvergieren an diesem Punkt, der hier mit dem Hinweis auf die Kirche als *communio sanctorum* angedeutet ist.

5. Rationalität neu thematisiert

Von hier aus gesehen, ist dann das Verhältnis von Rationalität und kirchlicher Ethik **neu** zu diskutieren. Entscheidend bleibt, daß die kirchliche Lebensform des Christen **nicht** eine Lebenswelt darstellen kann, auf die die allgemeinen Diskurse über die Begründbarkeit menschlichen Handelns zurückgreifen, um das darin zu allgemeiner Geltung Drängende zur Geltung zu bringen oder sich der Lebensnähe ethischer Verständigung zu vergewissern. **Nicht** in dieser Anordnung von Faktitität und Geltung (Habermas) würde - wenn wir den vorliegenden Ansätzen folgen - die Prozedur verlaufen können, wenn die christliche Gemeinde in ihrer ethischen Existenz begriffen werden soll. Es geht vielmehr um das Verhältnis zwischen dem **Bezeugen** einer christlichen Lebensform, die als diese bestimmte Lebensform in der *communio sanctorum* gelebt wird - und deshalb nicht diese oder jene christliche Sitte als solche zur Geltung bringt - und der Praxis einer universellen Verständigung in Medium einer Vernunft, die mit einer ganzen Vernunftkultur (Kambartel) verbunden ist. Das Zeugnis und die Verständigung sind nicht ineinander aufzulösen. Die Kunst besteht darin, die universelle Verständigung so auf Inhalte zu beziehen, daß sich das Zeugnis dazu immer in einer spannungsvollen Auseinandersetzung befindet. Daraus ergibt sich eine neue Suchbewegung - analog dem, was Jonas den Vorrang begründeter Furcht genannt hat - aus dem Vorrang der Not des Anderen.

Der **Brennpunkt** kirchlicher Ethik liegt bei der Frage, wie sich die universelle Verständigung in einer „Vernunftkultur“ (Kambartel) verhält zu den Nötigungen der Wahrnehmung und der Erkenntnis der Not des Anderen und Nächsten, der sich weder in einen Diskurs noch in eine dialogische Situation einfügen läßt. Die Asymmetrie des Vorrangs dieses Anderen bestimmt hier die Rationalität. Diese kann keine vorrangig universell legitimatorische Rationalität sein. Die Vernunft dieser Ethik wird die Asymmetrie dieser Beziehungen in die Thematisierung des gleichen Rechtes für alle einbringen.

Ebenso weiß sich diese kirchliche Ethik gefragt, wie sich die universelle Verständigung verhält zu der Aufmerksamkeit auf das, was sich Menschen nicht beschaffen können - wie die Vergebung der Schuld, das Vertrauen, die Barmherzigkeit - und was doch die ethische Situation trägt und bestimmt. Ihre Rationalität wird nicht auf das bezogen sein, was Menschen bewerkstelligen können.

Weitere solche Differenzen und Differenzierungen wären hier zur entfalten, um die Praxis der Vernunft zu zeigen, die zu dieser Gemeinde gehört.

Auf diese Weise sind in den Entwürfen einer kirchlichen Ethik nicht die Probleme einer angereicherten Vernunftkultur allein verhandelt worden, sondern es sind Fragestellungen entwickelt worden, die deren Grenzen kenntlich machen und die Praxis der Vernunft verändern.

Literaturhinweise

- APEL, Hans-Otto, Diskurs und Verantwortung, Frankfurt 1988
BRUMLIK, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt 1993
FORST, Rainer, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt 1994
GUROIAN, Vigen: Ethics after Christendom, Grand Rapids 1994

- HAUERWAS, Stanley: *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame 1981
- HAUERWAS, Stanley: *Die Kirche in einer zerrissenen Welt und die Deutungskraft der christlichen „Story“*, in: *Evangelische Ethik*, hg. von Hans G. Ulrich, München/Gütersloh 1990, 338-381
- HAUERWAS, Stanley: *Selig sind die Friedfertigen.. Ein Entwurf christlicher Ethik*, Neukirchen 1995 (engl.: *The Peaceable Kingdom*, Notre Dame 1983)
- HAUERWAS, Stanley: *In Good Company. The Church as Polis*, Notre Dame 1995
- HAUSMANNINGER, Thomas (Hg.): *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn 1993
- HONNEFELDER, Ludger (Hg.), *Sittliche Lebensform und praktische Vernunft*, Paderborn 1992
- HONNETH Axel: *Das Andere der Gerechtigkeit*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (1994), H.2, S.195-220
- HÜTTER, Reinhard: *Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis*, Neukirchen 1993
- KAMBARTEL, Friedrich: *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt 1989
- LEHMANN, Paul L.: *Ethics in a Christian Context*, New York 1963 (dt.: *Ethik als Antwort. Methodik einer Kononika-Ethik*, München 1966)
- LINDBECK, George A.: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (engl.: *The Nature of Doctrine*, Philadelphia 1984), hg. von H.G. Ulrich/ R. Hüttner, Gütersloh 1994
- LOHFFINK, Gerhard: *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg 1982
- MACINTYRE, Alasdair: *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, Notre Dame 1990
- PORTER, JEAN: *The Recovery of Virtue*, Louisville, Ky. 1990
- RASMUSSEN, Arne: *The Church as Polis*, Lund 1995
- RENDTORFF, Trutz: *Kirche und Theologie*, Gütersloh 1966
- RITSCHL, Dietrich: *Von der Story zum Handeln*, in ders.: *Zur Logik der Theologie*, München 1988²; auch in: *Evangelische Ethik*, hg. von H. G. Ulrich, München 1990, S. 324-337
- SANDEL, Michael: *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend* (1995, englisch: *Liberalism, Community and Virtue*)
- SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1989
- SCHNEIDER, Hans-Julius: *Moralisches Argumentieren*, in: *Ethik*, hg. von H. Hastedt/ E. Martens, Reinbek b. Hamburg 1994, S. 13-47
- TAYLOR, Charles: *Die Motive der Verfahrensethik*; in: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hg. von Wolfgang Kuhlmann, Frankfurt/M. 1986, 101-134
- TAYLOR, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (engl. *Sources of The Self. The Making of Modern Identity*, 1989); *Quellen des Selbst*, Frankfurt 1995
- ULRICH, Hans G.: *Theologische Ethik im englischsprachigen Kontext (II)*, in: *Verkündigung und Forschung* 39, 1994
- ULRICH, Hans G.: *Erfahren in Gerechtigkeit. Über das Zusammentreffen von Rechtfertigung und Recht*, in: *Rechtfertigung und Erfahrung. Für Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag*, hg. von Michael Beintker u.a., Gütersloh 1995, S. 362-384
- VERNUNFT UND LEBENSPRAXIS. *Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur*. Für Friedrich Kambartel, hg. von Chr. Demmerling u.a., Frankfurt 1995

- WILLIAMS, Rowan: *Rechtfertigung und Ethik*, in: *Rechtfertigung und Erfahrung. Für G. Sauter zum 60. Geburtstag*, Gütersloh 1995
- WENDLAND, Heinz-Dietrich: *Die Kirche in der modernen Gesellschaft*, Hamburg 1958
- WOLF, Ernst, *Politia Christi*, in: *Freiheit im Leben mit Gott*, hg. von H. G. Ulrich, München/Gütersloh 1993, 119-132

Die Herausforderung der Ethik durch die Systemtheorie

Hans-Ulrich Dallmann

Systemtheorie und Ethik scheinen auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun zu haben. Die Luhmannsche Systemtheorie begreift sich als strikt deskriptives Unterfangen, während Ethik zumeist als normative Angelegenheit verstanden wird. Nun ist ein normativer Begriff von Ethik nicht der einzige mögliche. Und ob nicht sinnvollerweise auch Ethik eher deskriptiv als normativ verstanden werden sollte, das ist die Herausforderung, die die Systemtheorie für eine theologische oder philosophische Ethik darstellt.

Um dies näher zu untersuchen, muß ich etwas weiter ausholen. Denn die Begründung dieser Herausforderung hängt damit zusammen, an welcher Stelle in Luhmanns Theoriedesign Ethik angesiedelt ist. Und diese Ansiedlung ist nur plausibel vor dem Hintergrund der Theorie selbst. Deswegen soll in einem ersten Durchgang knapp skizziert werden, wie Luhmann seine funktionale Systemtheorie aufbaut, in einem zweiten Abschnitt wird daraufhin dargestellt, welche Funktion Moral und Ethik darin zugeschrieben ist, und daran anschließend soll die Frage beantwortet werden, worin das Herausfordernde dieses Theoriedesigns besteht. Abschließend kann dann überlegt werden, ob daher die Systemtheorie Niklas Luhmanns als ganze eine Herausforderung der Ethik darstellt und sie zu einer vertieften Reflexion ihrer Bedingungen und Grenzen nötigt.

I. Alles muß sich ändern, damit alles bleibt, wie es ist: die Systemtheorie Niklas Luhmanns

Niklas Luhmann analysiert die moderne **Gesellschaft als soziales System**. Als „soziales“ bedeutet, daß es auch andere Arten von Systemen gibt, zum Beispiel Maschinen, Organismen oder psychische Systeme. Mit diesen anderen Arten von Systemen haben soziale Systeme ihre Grundstruktur gemeinsam: Sie „bestehen“ aus elementaren Einheiten, die sie selbst produzieren und in einem rekursiven Prozeß, der Zeit benötigt, aneinanderreihen und miteinander vernetzen. Diese Grundstruktur bezeichnet Luhmann als „**Autopoiesis**“. Systeme sind also dadurch gekennzeichnet, daß sie sich in einem geschlossenen Prozeß befinden, denn das System bezieht sich in seiner Autopoiesis strikt nur auf seine eigenen, von ihm selbst produzierten, Elemente, „am Leben erhalten“. Das bedeutet, daß ein System sich dadurch erhält, daß es sich ständig in einem Prozeß der Reproduktion – und damit der Veränderung – befindet. Alles muß sich ändern, damit alles bleibt, wie es ist. „Es geht nicht mehr um eine Einheit mit bestimmten Eigenschaften, über deren Bestand oder Nichtbestand eine Gesamtentscheidung fällt; sondern es geht um Fortsetzung oder Abbrechen der Reproduktion von Elementen durch ein relationales Arrangieren eben dieser Elemente. Erhaltung ist hier Erhaltung der Geschlossenheit und der Unaufhörlichkeit der Reproduktion von Elementen, die im Entstehen schon wieder verschwinden.“¹

1 Niklas Luhmann – *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt 1984. S. 86.

Diese basale Operation führt eine wichtige Unterscheidung ständig mit sich, die Zurechnung nämlich, welches Element als eigenes betrachtet und welches gerade nicht als eigenes betrachtet wird. Mit anderen Worten: Die Autopoiesis des Systems vollzieht ständig die **Unterscheidung von System und Umwelt**, der Aufbau der Autopoiesis ist das Ziehen einer Grenze zwischen drinnen und draußen, zugehörig beziehungsweise nicht-zugehörig. Damit ist ein folgeschwerer Schritt getan. Denn entgegen älteren systemtheoretischen Annahmen geht Luhmann nicht von einem Input/Output-Prozeß zwischen System und Umwelt aus, vielmehr reagiert ein System nur auf die Produktion seiner eigenen Zustände. Und nur was als eigener Zustand erkannt wird, löst Anschlußhandeln aus.

Was sind nun aber die eigenen Zustände, die Elemente, aus denen soziale Systeme bestehen? Luhmann faßt **soziale Systeme als Kommunikationssysteme**, in denen fortlaufend **Sinn** aktualisiert wird. Damit verabschiedet Luhmann einen emphatischen Sinnbegriff. So etwas wie „Sinnverlust“ kann es in einem strengen Sinn nicht geben, denn Sinn ist Anschlußfähigkeit. Sinn entsteht, wenn eine Kommunikation an eine andere anschließen kann – und das ist prinzipiell immer möglich, denn auf jede Kommunikation kann Ablehnung bzw. Zustimmung kommuniziert werden, was weitere Anschlußkommunikation ermöglicht und so weiter.

Soziale Systeme sind also sich selbst erzeugende Kommunikationszusammenhänge. Woher weiß ein System nun, welche Kommunikation zu ihm gehört und nicht etwa zu seiner Umwelt? Nach welchen Kriterien ziehen Systeme diese Grenze? Gesellschaft als das System, das alle sinnhafte Kommunikation einschließt, hat sich – so Luhmann – im Verlauf der **sozialen Evolution** differenziert in funktional orientierte und spezialisierte **Subsysteme**, zum Beispiel Wirtschaft, Recht, Religion oder Kunst. Diese Subsysteme kristallisieren sich aus der Verwendung eines spezifischen **Codes**. Codes sind dabei nichts anderes als Unterscheidungsregeln. Sie bestehen aus einem positiven und einem negativen Wert, wobei der Übergang von der einen zur anderen Seite möglich sein muß (auch wenn dieser Übergang Zeit benötigt, da der positive und der negative Wert nicht zugleich aktualisiert sein können). „Nur unter der Bedingung der Offenheit für positive und für negative Optionen kann ein soziales System sich selbst mit einem Code identifizieren. Geschieht das, dann heißt das, daß das System alle Operationen, die sich am eigenen Code orientieren, als eigene erkennt – und andere nicht. System und Code sind dann fest gekoppelt. Der Code ist die Form, mit der das System sich selbst von der Umwelt unterscheidet und die eigene operative Geschlossenheit organisiert.“² Das hat eine gewichtige Konsequenz: Spezialisierte Subsysteme der Gesellschaft können nur solche Kommunikationen dem eigenen System zurechnen, die sich mit Hilfe des Codes darstellen lassen, andere Kommunikationen werden der Umwelt zugerechnet, zu der auch die anderen Subsysteme gehören. Die Codierung schließt systemexterne Entscheidungskriterien aus. Eine Kreditvergabe wird gerade nicht nach dem Schema Recht/Urecht oder wahr/falsch beurteilt und auch nicht nach gut/böse. Es deutet sich schon an: Dies hat gravierende Folgen für die Ethik, wie wir später noch sehen werden. Vorab jedoch noch einige weitere begriffliche Differenzierungen³

2 Niklas Luhmann – *Soziologie des Risikos*. Berlin, New York 1991, S. 89.

3 Eine Nebenfolge der zunehmenden Differenzierung bei steigender Komplexität ist die Ausbildung von **Neben-Codes** mit der Funktion, die Differenz zwischen Code und Programm zu überbrücken. Damit wird die codegesteuerte Kommunikation entlastet, indem durch die Nebencodierung vorselektiert wird, was Aufmerksamkeit verdient und was nicht. Im Wissenschaftssystem fungiert Reputation als ein solcher Neben-Code. Er entlastet von der Prüfung aller wissenschaftlichen Kommunikation, weil Personen oder Einrichtungen mit einer hohen

Wenn Systeme mit einem eigenen spezifischen Code arbeiten, stellt sich die Frage, nach welchen Regeln die Zuordnungen getroffen werden können. Für diese Aufgabe entwickeln die Systeme **Programme**. „Der Programmabegriff bezieht sich auf den des Codes und bezeichnet in der Nachfolge eines alten Begriffsgebrauchs (kanon, kriterion, regula) diejenigen Bedingungen, unter denen der positive bzw. negative Wert eines bestimmten Codes auf Sachverhalte oder Ereignisse richtig zugeteilt werden kann. In sozialen Systemen wird dies als eine Frage der Entscheidung (deshalb auch Entscheidungsprogramme) zwischen wahr und unwahr, Recht und Unrecht usw. behandelt.“⁴ Evolutionär sind Programme erst nach den Codes und bei schon vorhandener Differenzierung der Gesellschaft in funktionale Subsysteme entstanden. Zuvor wurde die Einheit des Guten und Richten – vor allem bei Recht und Politik – durch die Religion abgesichert. Selbst in der Aufklärung blieb diese Absicherung, säkularisiert im Begriff der Natur, erhalten. Die Entmoralisierung der Codes setzte damit an, daß sich vor allem in der Wirtschaft Systemstruktur und Code von moralischer und religiöser Steuerung ablösten. Damit begann ein Prozeß, der für die je einzelnen Programme der sich ausdifferenzierenden Codes zu einer größeren Eigenständigkeit, aber auch zur Eingrenzung ihres Gültigkeitsraumes führte. Es konnte kein für alle Codes geltendes Programm mehr formuliert werden.

„Erst kommt das Essen, dann kommt die Moral!“, könnte man aus all dem schließen. Aber es ist keine Frage des Nacheinander. Moral ist nicht der Themenvorrat für Gespräche am Kamin, nachdem die wichtigen Entscheidungen gefallen sind – das vielleicht auch. Morale Kommunikation geschieht ständig, sie gehört nur gewissermaßen einem anderen Universum an; spezialisierte Subsysteme rechnen die moralische Kommunikation ihrer Umwelt zu. Wieso das?

II. Alle Achtung! Moral und Ethik in systemtheoretischer Perspektive

Lassen wir einmal ausführlich Luhmann zu Wort kommen: „Ich verstehe unter Moral eine besondere Art von Kommunikation, die Hinweise auf Achtung oder Mißachtung mitführt. Dabei geht es nicht um gute oder schlechte Leistungen in spezifischen Hinsichten, und etwa als Astronaut, Musiker, Forscher oder Fußballspieler, sondern um die ganze Person, soweit sie als Teilnehmer von Kommunikation geschätzt wird. Achtung oder Mißachtung wird typisch nur unter besonderen Bedingungen zuerkannt. Moral ist die jeweils gebrauchsfähige Gesamtheit solcher Bedingungen. Sie wird keineswegs laufend eingesetzt, sondern hat etwas leicht Pathologisches an sich. Nur wenn es brenzlig wird, hat man Anlaß, die Bedingungen anzudeuten, unter denen man andere achtet oder nicht achtet. Der Bereich der Moral wird hiermit empirisch eingegrenzt und nicht etwa als Anwendungsbereich bestimmter Normen oder Regeln oder Werte definiert.“⁵ Welche gesellschaftstheoretischen Implikationen hat dieses Verständnis von Moral?

- Reputation von vornherein unterstellt wird, daß sie Forschungen und Ergebnisse produzieren, denen eine erhöhte Aufmerksamkeit gebührt.
- 4 Niklas Luhmann – *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen 1986, S. 268.
- 5 Niklas Luhmann – *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989.* Frankfurt 1990, S. 17f.

Erst einmal wird deutlich, daß Moral über einen spezifischen Code verfügt, der durch die Werte **Achtung** beziehungsweise **Nicht-Achtung** strukturiert ist. Nur was diesen Code aktualisiert, ist moralische Kommunikation. Der Code wird angewandt im Blick auf Personen. Diese geraten bei moralischer Kommunikation als ganze in den Blick und nicht etwa hinsichtlich bestimmter einzelner Fähigkeiten, Fertigkeiten oder Charakterzüge. Auf dieser Linie liegt, daß moralische Kommunikation symmetrisch strukturiert ist. Das heißt, wer moralisch kommuniziert, bindet sich selbst, „wenn man andere moralisch beurteilt, kommuniziert man zwangsläufig mit, daß dieselben Bedingungen auch für den gelten, der das Urteil äußert.“⁶ Weiterhin geht Luhmann davon aus, daß Moral auf der Ebene der Gesellschaft selbst angesiedelt ist. In vormodernen Gesellschaften wurde über sie die Inklusion der Menschen in die Gesellschaft geregelt. In jedem Fall hat die Moral heute keine bestimmte Systemreferenz wie zum Beispiel Wissen (Wissenschaft), Glauben (Religion) oder Macht (Politik). Damit gehört Moral zur Umwelt aller gesellschaftlichen Subsysteme; Moral ist gleich nah oder gleich weit von jedem entfernt. Der Moralecode und der jeweilige subsystemspezifische Code sind nicht kongruent. „Es darf gerade nicht dahin kommen, daß man die Regierung für strukturell gut, die Opposition für strukturell schlecht oder gar böse erklärt. Das wäre die Todeserklärung für Demokratie. Dasselbe läßt sich leicht nachprüfen am Falle von wahr/unwahr, von guten oder schlechten Zensuren, von Geldzahlungen oder deren Unterlassen, von Liebesentscheidungen für diesen und keinen anderen Partner. Die Funktionscodes müssen auf einer Ebene höherer Amoralität eingerichtet sein, weil sie ihre Werte für alle Operationen des Systems zugänglich machen müssen.“⁷ Es geht Luhmann also nicht um eine „sektorale Eingrenzung der Moral“, sondern um ihre funktionale Entgrenzung, mit der Folge allerdings, daß sie keine besondere Funktion mehr hat, sondern nur besteht, weil Menschen unverbesserlich sind und moralisch kommunizieren und dabei auch vor Wirtschaft und Politik nicht haltmachen. Denn die Moral kann prinzipiell alles nach ihrem Code beurteilen. Darin unterscheidet sie sich nicht von anderen gesellschaftlichen Codes, die ebenfalls trotz ihrer spezifischen Fassung universell angewandt werden können.

Und **Ethik**? Ethik beschreibt Luhmann als **Reflexionstheorie der Moral**.⁸ In der herkömmlichen Fassung der Ethik geht es um die vernünftige Begründung moralischer Urteile. Das verbindet utilitaristische Ethik mit einer deontologischen im Gefolge Kants. Die theorieinternen Probleme, die dieses Unterfangen auslöst, sind hinreichend bekannt, und die Verfolgung des aktuellen Versuchs, moralische Normen philosophisch letztzubegründen, hat sowohl in seiner transzental- als auch in seiner universalpragmatischen Version bislang keine allseits akzeptierten Ergebnisse gezeigt. Legt man das Luhmannsche Verständnis von Moral und Ethik zugrunde, kann die Begründung von Normen oder Werturteilen auch nicht Aufgabe der ethischen Reflexion sein.

Dies hat seinen Grund in der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft. Im Rahmen der Theorie dieser funktionalen Differenzierung lassen sich für jedes Subsystem der Gesellschaft genau **drei Systemreferenzen** beschreiben. Der Bezug auf das Gesamtsystem Gesellschaft (**Funktion**), auf die anderen Subsysteme

6 Niklas Luhmann – *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* Band 3. Frankfurt 1989, S. 366.

7 Niklas Luhmann – *Paradigm lost*, S. 24.

8 So Stephan Pfürster – *Moralfreie Moraltheorie in der wertpluralen Gesellschaft? Eine Fortsetzung der Diskussion mit Niklas Luhmann.* ZEE 24/1980: 192-208. S. 195.

9 Niklas Luhmann – *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3. S. 35ff.

der Gesellschaft (**Leistung**), die für das jeweilige System Teil seiner Umwelt sind sowie der Bezug auf sich selbst (**Reflexion**).¹⁰ Für das Religionssystem zum Beispiel¹¹ läßt sich die Funktion als Transformation unbestimbarer bzw. unbestimmter in bestimmbare bzw. bestimmte Kontingenz beschreiben, die Leistung als Diakonie und die Reflexion als Theologie. Der strikte Selbstbezug der Reflexion dient zur Steuerung von Funktion und Leistung eines Systems. Mit den Worten Niklas Luhmanns ist die Reflexion eine **Beobachtung dritter Ordnung**, in der das System seine es konstituierenden Unterscheidungen beobachtet, das heißt, seine Unterscheidungen unterscheidet.¹² Bezeichnung dieser Reflexion ist die Identität des Systems. Diese ist jedoch keine Identität im Stillstand, sondern im Vollzug der Beobachtung, also der Unterscheidung von Unterscheidungen. Die Reflexion unterscheidet sich von der Fremdbeobachtung an einem zentralen Punkt: Sie orientiert sich an dem Code des Systems, das sie beschreibt, während eine externe Beobachtung dies gerade nicht tut, ja nicht einmal kann, ohne sich selbst dem System zuzurechnen.

Was folgt daraus nun für Ethik und Moral? Wird Ethik als Reflexionstheorie der Moral gefaßt, bezieht sie sich ausschließlich auf die codegesteuerte Achtungskommunikation und nicht etwa auf Recht/Unrecht oder wahr/unwahr. In einem Rechtsstreit Unrecht zu haben, ist kein moralischer, sondern eben ein rechtlicher Sachverhalt; und um zu funktionieren, muß die Unterscheidung moralisch neutral zu sein. Weiterhin folgt daraus, daß die Reflexion die Unterscheidung, auf die sie sich bezieht, nicht begründen kann, weil sie selbst mit Hilfe der Unterscheidung operiert. Die Unterscheidung zwischen (im moralischen Sinne) gut oder schlecht kann nicht ihrerseits wieder gut oder schlecht sein, sie ist keines von beiden.

Für die Ethik folgt daraus, so Luhmanns Interpretation, daß eine ihrer zentralen Aufgaben sein muß, den Anwendungsbereich der Moral zu limitieren. Es geht dann also um eine doppelte Unterscheidung, nämlich um die Frage, in welchem Zusammenhang die Unterscheidung überhaupt eingesetzt werden kann, und in zweiter Linie um die Frage nach den Kriterien, nach denen die Unterscheidung angewendet werden kann. Insofern, so Luhmann, „ist es die vielleicht vordringlichste Aufgabe der Ethik, vor Moral zu warnen.“¹³ Weiterhin müßte der Ethik, zieht man Luhmanns Argumentation weiter aus, auch die Betreuung des moralspezifischen Programms zugewiesen werden. Dies wäre der Aufgabenbereich einer ethischen Methodologie, die reflektiert, unter welchen Bedingungen und aufgrund welcher Unterscheidungen sinnvoll einem bestimmten Verhalten ein bestimmter Codewert beigelegt wird. Die

10 Vgl. Niklas Luhmann – *Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie*. In: ders. – *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen 1975, S. 193–203, S. 198f.

11 Ich verweise auf meine Darstellung in: *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*. Stuttgart, Berlin, Köln 1994, S. 93ff.

12 Vgl. dazu ausführlich Niklas Luhmann – *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt 1990, S. 68ff zu Beobachtung und S. 469ff zu Reflexion. Als Definition mag genügen: „Unter Beobachtung soll daher verstanden werden die Benutzung einer Unterscheidung zur Bezeichnung der einen (und nicht der anderen Seite), gleich welche empirische Realität diese Operation durchführt, sofern sie nur unterscheiden (also zwei Seiten zugleich sehen) und bezeichnen kann. Mit George Spencer Brown ist dabei vorauszusetzen, daß Unterscheidung und Bezeichnung eine untrennbare Einheit bilden, da nur Unterscheidbares bezeichnet werden kann und Unterscheidungen nur zu Bezeichnungen verwendet werden können (was die Möglichkeit einschließt, die uns auf die Spur der Beobachtung zweiter Ordnung setzen wird: die Unterscheidung selbst mit Hilfe einer anderen Unterscheidung zu bezeichnen).“ Niklas Luhmann – *Soziologie des Risikos*. S. 239.

13 Niklas Luhmann – *Paradigm lost*. S. 41.

formale Struktur ergibt sich aus der Fassung des Luhmannschen Programmabegriffs als Regelsystem der Zuordnung der Codewerte.

Methodologie und Selbstbeschränkung als eigentliche Aufgabe der Ethik. Lohnt sich dafür der Aufwand? Nun gut, statt Ethik gibt es noch die Alternative, statt dessen Ethikforschung zu betreiben, das heißt, die Systemreferenz zu wechseln. Ethikforschung beobachtet dann die Ethik und ihre Unterscheidungen. Sie ist im Wissenschaftssystem angesiedelt und ist sowohl historische als auch empirische Wissenschaft. Ihr Gegenstand allerdings ist, über Ethik zu forschen und gerade nicht, selbst Ethik zu betreiben. Das Problem ist nur, daß beim gegenwärtigen Stand des Wissenschaftssystems beide Perspektiven zusammenfallen. Ethiker betreiben Ethikforschung, und Ethikforscher betreiben Ethik – oder meinen zumindest, es zu tun. Die Frage ist nur, ob das zufällig so ist oder doch auch strukturelle Gründe hat. Das führt zum nächsten Abschnitt. Trifft denn die Luhmannsche Beschreibung von Moral und Ethik überhaupt zu, oder ist nicht statt dessen noch einmal neu anzusetzen?

III. Die Beschränktheit der Ethik und der Ethiker.

Kann sich die Ethik auf systemtheoretische Kommunikation einstellen?

Ohne Zweifel gibt es moralische Kommunikation. Und es spricht auch wenig dagegen, diese Kommunikation so zu beschreiben, daß in ihr die Unterscheidung zwischen Achtung oder Mißachtung, einfacher: zwischen gut und böse, mitgeführt mit. Aber sind die gesellschaftlichen Subsysteme, zu deren Umwelt die Moral gehört, tatsächlich ihr gegenüber taub? Sie sind es meines Erachtens nicht. Ganz im Gegenteil: Natürlich reagieren gesellschaftliche Subsysteme sensibel auf moralische Kommunikation. Dies liegt nicht allein darin, daß ihnen mit Moral eine systemfremde und codeunspezifische Belastung zugemutet wird. Die Subsysteme sind sehr wohl in der Lage, Moral in den eigenen Code zu transferieren und zum Beispiel die Kosten der Moral anzugeben oder mit der Recht/Unrecht-Unterscheidung auf moralische Anforderungen zu reagieren. Zur Zeit des Boykotts der Republik Südafrika sind hier die Banken für das erstere ein Beispiel, für das zweite die höchstrichterliche Auseinandersetzung in der Bundesrepublik Deutschland über die Frage der strafrechtlichen Bewertung von Sitzblockaden. Allerdings sind die gesellschaftlichen Subsysteme darauf angewiesen, moralische Kommunikation in eigene „umzuwechseln“, weil nur entsprechend codegesteuerte Kommunikation innerhalb des Systems gültig ist. Das bedeutet aber noch nicht, daß es keine „Wechselkurse“ gäbe, im Gegenteil. Die Subsysteme beobachten sich gegenseitig ständig unter der Maßgabe ihres eigenen Codes. Die Wirtschaft beobachtet die Politik und rechnet politische Entscheidungen um in Zahlungen und kommuniziert das auch in der politischen Öffentlichkeit. Gleichermaßen gilt für die Wechselwirkungen zwischen Gesundheits-, Wissenschafts-, Wirtschafts- und Rechtssystem, zum Beispiel beim Problem der Pflegeversicherung in der Bundesrepublik Deutschland. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Im allgemeinen gilt wohl außerdem, daß Sachverhalte, die dann in der Öffentlichkeit als ethische bzw. moralische Probleme diskutiert werden, in der Regel **nicht subsystemspezifisch** sind, sondern **subsystemübergreifend**. Bei der Frage nach der Entnahme von Organen für eine Organtransplantation wird dies deutlich. Bei der Ebenen überschneiden sich. Diese Frage ist nicht nur eine des Rechts, denn das Recht verfügt über kein Instrumentarium, etwa den Todeszeitpunkt zu definieren. Es ist nicht nur

eine Frage der Medizin, denn diese ist abhängig von der normativen Regelung desselben Kriteriums. Darüber hinaus sind Wissenschaft (z. B. in der Form von Philosophie) und Politik involviert; und nur arglose Menschen gehen nicht davon aus, daß auch handfeste wirtschaftliche Interessen im Spiel sind. An diesem Beispiel wird deutlich, daß bei komplexen Problemen die Subsysteme wechselseitig auf Leistungen der anderen angewiesen sind und daß es ihnen jeweils möglich ist, diese Leistungen in den eigenen Code zu übersetzen, sie also mit Hilfe der Unterscheidung Recht/Urech, wahr/unwahr, haben/nicht-haben auszudrücken. Und es ist weiterhin deutlich, daß kein Grund angegeben werden kann, warum Moral in solchen komplexen Problemen nicht ebenfalls eine Rolle spielen sollte.

Nun gut, moralische Argumentation ist tendenziell polemogen. Aber das spricht auch und gerade aus systemtheoretischer Perspektive nicht unbedingt gegen sie. Gleicher gilt ja auch für die Beobachtung zweiter Ordnung selbst, vor allem, wenn sie auch noch kommuniziert wird. Zum Beispiel ist dies nicht unbedingt angeraten in Beziehungsgesprächen, die, sofern der oder die jeweils beobachtet, wie der oder die jeweils andere beobachtet, kaum mehr ohne Streit zu führen sind. Aber genau in diesem Mechanismus liegt meines Erachtens die Funktion der Moral. Im Blick auf andere Subsysteme wirft sie die Fragen auf, die sich das Subsystem selbst nicht stellen kann, nämlich nach der universellen Gültigkeit des jeweiligen Codes. Vom Gesichtspunkt des Subsystems ist dies unter Umständen eine ungeheure Zumutung, gesamtgesellschaftlich gesehen vielleicht dann eine Notwendigkeit, wenn bei bestimmten Problemlagen die Koordination der Codes der beteiligten Subsysteme nicht mehr gelingt. Deswegen scheint es tatsächlich so zu sein, daß Moral immer dann aktualisiert wird, wenn es im Getriebe der Gesellschaft knirscht. Moral deswegen, weil sie gerade wegen ihrer Unabhängigkeit von spezifischen Subsystemen am ehesten in der Lage scheint, die jeweiligen Reproduktionsinteressen zu transzendieren.

Abgesehen davon wird zur Zeit sichtbar, daß Subsysteme versuchen, Moral und Ethik in ihre eigene Reproduktion einzubauen. In der Regel geschieht das durch die Etablierung einer **systemspezifischen Bindestrich-Ethik**. Daß dies ein modernes Phänomen ist, ist unmittelbar einsichtig und auch systemtheoretisch zu rekonstruieren. Der Grund liegt auch hier in der Durchsetzung der funktionalen Differenzierung und der Entkoppelung von traditionell limitierenden Einrichtungen wie Religion mit ihrer spezifischen Moral oder von durch die gesellschaftliche Stratifizierung abgesicherten Standes- oder Berufsethiken. In dem Moment jedoch, in dem sich der Code unbeschränkt durchsetzen kann, stellt sich die Frage, wie die Anwendung des Codes limitiert werden kann, will sich das System nicht der gesellschaftlichen Mißachtung oder Ächtung aussetzen, was wiederum dysfunktionale Folgen für das System hätte. Dieses Problem stellt sich sowohl auf der Ebene der jeweiligen Subsysteme selbst als auch auf der Ebene der darunter angesiedelten Einheiten wie z. B. Betrieben oder anderen Organisationen. Die Reaktion auf moralische Ansprüche aus der Gesellschaft wird eingerichtet nicht weil der Code selbst oder einer seiner Werte in Frage gestellt oder kritisiert wird. Auch die moralische Kritik setzt den Code in seiner Zweidimensionalität voraus, was kritisiert wird, ist statt dessen seine universelle Verwendung. Dabei wird nicht die prinzipielle Möglichkeit dieser universellen Verwendung in den Blick gefaßt, sondern konkrete Fälle, in denen die Verwendung in der Umwelt des Systems zu Nebenfolgen führt, die aus mancherlei Gründen nicht tragbar erscheinen. Noch einmal: Es geht nicht um die Option, den Code nicht zu verwenden, sondern darum, die Limitierung der Verwendung zu reflektieren. Am Beispiel des Shell-Boykotts: Es geht nicht darum,

die Ölförderung und -vermarktung selbst mit einem negativen moralischen Wert zu belegen, sondern es geht darum, daß wirtschaftliche Entscheidungen, obwohl von einer Binnenperspektive funktional, aus einer Außenperspektive als dysfunktional erscheinen können. Die Durchsetzung des wirtschaftlichen Codes hat kein Sensorium für die politischen Folgen in Nigeria oder die ökologischen in der Nordsee. Und angesichts der Komplexität der Probleme können diese nicht einfach in ein anderes Subsystem verschoben werden, zum Beispiel in die Politik. Auch die Politik hat nicht die Möglichkeit, alle potentiellen Konfliktfälle im Vorgriff zu regeln. Deshalb benötigen die Subsysteme ein Sensorium sowie eine Kommunikation über Selbstbeschränkung. Dies alles erhält in der Regel die Bezeichnung: Ethik.

Man kann das an die systemtheoretische Perspektive rückkoppeln. Ethik ist dann zuerst einmal die **Deskription der moralischen Kommunikation der Gesellschaft**. Dabei ist sie auf die Selbstbeschreibungen der jeweiligen Subsysteme angewiesen, wenn sie sich nicht selbst im strikten Sinne als Gesellschaftstheorie verstehen will, die noch einmal die Selbstbeobachtungen der Beobachter innerhalb der jeweiligen Subsysteme beobachtet. Es hat daher durchaus Sinn, Ethik als Integrationswissenschaft zu konzipieren.¹⁴

Das führt zu dem Punkt, an dem die Luhmannsche Kritik heutiger ethischer Theoriebildung ansetzt. Luhmanns Vorwurf, so läßt sich zusammenfassen, gipfelt in der Beobachtung, daß Ethik sich nicht als Beobachtung zweiter Ordnung etabliert, also Unterscheidungen unterscheidet, sondern statt dessen sich bemüht, den einen Wert des moralischen Codes zu bestimmen, ohne die Unterscheidung selbst im Blick zu behalten. Einfacher gesagt: Luhmann wirft den Ethikern vor, das Gute als „gut“ zu bestimmen und dadurch das eigene Unternehmen – Ethik – als selbst „gut“ darzustellen. Es geht der Ethik nicht um die Differenz gut/schlecht, sondern um die Begründung des Guten in allen Spielarten. Damit wird nur verdoppelt, was ohnehin in der gesellschaftlichen Kommunikation angezeigt wird, nämlich bestimmtes Verhalten moralisch als gut zu qualifizieren. Im Blick auf theologische Ethik urteilt Luhmann in einem spezifischen Fall: „Wer so formuliert, kann es ebensogut auch bleiben lassen. Es reicht nicht.“ So schätzt Luhmann die öko-ethischen Aussagen eines evangelischen Theologen ein. Wobei Luhmann vor allem die Zunft der theologischen Ethiker insgesamt auf's Korn nimmt: „Weithin wiederholen sie nur, was ohnehin gedacht und gemeint wird ohne spezifisch religiösen Bezug. In konkreten Bildern und Worten, Mahnungen und Appellen verbergen sich Allgemeinplätze, die sich den wirklichen Problemen nicht stellen.“¹⁵

Es geht Luhmann also nicht um die Unmöglichkeit von Ethik unter den Bedingungen der Moderne, sondern um das Abstraktionsniveau, das ihm zufolge nicht unterschritten werden darf und das im wesentlichen bestimmt ist durch den systemtheoretischen Ansatz bei der Beobachtung zweiter Ordnung. Die Ethikerinnen und Ethiker wollen offensichtlich nicht so, wie Luhmann es gerne hätte. Es ist hier nicht die Gelegenheit, diese Einschätzung zu prüfen und zu widerlegen. Es geht nicht um Apologie. Statt dessen stelle ich mir die Frage: Welche Probleme ergeben sich nun aus dieser systemtheoretischen Perspektive auf die Ethik?

14 So für die theologische Ethik Wolfgang Huber – Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Integrationswissenschaft. HCE NA, S. 391-406.

15 Niklas Luhmann - Ökologische Kommunikation. S. 183f.

IV. Die Herausforderung der Ethik durch die Systemtheorie

Luhmann konstruiert seine Systemtheorie als Beobachtung zweiter Ordnung. Sie ist in diesem Sinne strikt **deskriptiv** zu verstehen. Sie versucht zu erhellern, wie die Autopoiesis der Gesellschaft sich vollzieht, und sucht dafür nach einer angemessenen Beschreibung. Auf dieser Ebene liegt auch die systemtheoretische Rekonstruktion der moralischen Kommunikation und ihrer Reflexion in der Ethik. Es geht also mit anderen Worten darum, wie und unter welchen Bedingungen in der gesellschaftlichen Kommunikation Moral eingesetzt wird. Deshalb kann auch beschrieben werden, warum Moral in bestimmter Hinsicht nicht funktioniert: Weil sie nämlich keinen Zugang findet in die autopoietische Geschlossenheit der Subsysteme, was wiederum darin begründet liegt, daß im Verlauf der sozialen Evolution diese Subsysteme sich von moralischer und/oder religiöser Steuerung emanzipiert haben und sich emanzipieren mußten, um unter den Bedingungen hoher Komplexität ihre eigene Struktur zu erhalten. Letztlich ist damit Moral zur Privatsache geworden, wenn auch immer wieder versucht wird, auf sie zurückzugreifen, um bestimmte Entscheidungen spezifischer Subsysteme zu kritisieren, bzw. um bestimmte Optionen innerhalb der Subsysteme zu legitimieren, so vor allem in der Politik. Das erscheint aus systemtheoretischer Perspektive – und nicht nur aus dieser – als aussichtsloses und letztlich auch dysfunktionales Unterfangen. Dieses Problem ist zu rekonstruieren als ein Problem im Verhältnis von **Ethik und Rationalität**. Ich möchte dies an einem Beispiel verdeutlichen. Von Seiten der Wirtschaft erscheint die moralische Kritik an wirtschaftlichem Verhalten (Handel mit China oder Irak) als irrational. Irrational deshalb, weil wirtschaftliche Kommunikation ihre eigene, systemspezifische Rationalität besitzt: Rationales wirtschaftliches Handeln ist solches, welches Zahlungsfähigkeit herstellt bzw. vergrößert. Nun gilt das aber auch im umgekehrten Falle; und dies wird – auch von Luhmann selbst – zumeist außer Acht gelassen. Von Seiten der Moral erscheint konkretes wirtschaftliches Handeln als irrational. Irrational deshalb, weil auch moralische Kommunikation ihre spezifische Rationalität besitzt: Irrationales Handeln in moralischer Perspektive ist solches, das sich der moralischen Nichtachtung aussetzt. Wichtig hierbei ist, daß nicht wirtschaftliches Handeln als solches moralisch codiert wird (also etwa Profit ist böse oder Bankgeschäfte sind prinzipiell unmoralisch), sondern bestimmte bezeichnbare Handlungen (z. B. Kredite an Diktaturen, Waffenhandel in Krisengebieten, Umweltzerstörung durch nicht kontrollierte Produktion). Moralisch irrational wäre es allein, gesellschaftliche Subsysteme als solche moralisch zu codieren, denn Moral bezieht sich allein auf bestimmte zurechenbare Handlungen. Für Moral und Ethik ist daher neben dem Freiheitsbegriff ebenso der Handlungsbegriff konstitutiv: moralische Codierung setzt Freiheit der Handlung voraus (in diesem Sinne bezeichnet Luhmann Freiheit zurecht als Kontingenzformel der Moral). Moral und Wirtschaft sind, um auf das Beispiel zurückzukommen, füreinander wechselseitig irrational. Jedoch kann davon ausgegangen werden, daß, würden die moralisch oder wirtschaftlich Kommunizierenden beobachten, wie die jeweils andere Seite moralisch oder wirtschaftlich kommuniziert, beide sehen könnten, daß die moralische Wertung und das wirtschaftliche Handeln aus der jeweiligen eigenen Perspektive rational sind. Das heißt: Moral ist nicht per se irrational, irrational erscheint nur die Anwendung moralischer Rationalität auf z. B. wirtschaftliche. Aber ist diese Beschränkung moralischer Kommunikation nicht selbst irrational?

Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene begrenzen sich die verschiedenen Subsysteme gegenseitig. Zum einen deshalb, weil sie nur begrenzte Leistungen füreinander zur Verfügung stellen, zum anderen aber auch weil subsystemspezifische Interessen miteinander kollidieren können. Aus wirtschaftlicher Sicht ist z. B. ein Geschäft mit dem Irak rational, aus politischer Sicht hingegen hochgradig irrational. Die wechselseitige Bezogenheit der Subsysteme verhindert auf diese Weise, daß ein einzelnes von ihnen alle anderen dominiert, daß etwa alles gesellschaftliche Handeln religiös (wie etwa in theokratischen Systemen) politisch (in bestimmten Formen der Diktatur) oder wirtschaftlich (in manchen Versionen des Kapitalismus) codiert ist. Man kann sogar sagen, daß die wechselseitige Begrenzung die Subsysteme davor schützt, daß sich die jeweils eigene Rationalität gesamtgesellschaftlich durchsetzt. Politische Beschränkungen z. B. können dafür sorgen, daß aktuelle wirtschaftliche Entscheidungen sich in längerer Sicht als dysfunktional gerade auch für die Wirtschaft erweisen. Ähnliches kann auch für moralische Kommunikation gelten, denn es gibt keinen Grund dafür, die Moral aus dieser wechselseitigen Begrenzung auszunehmen. Und auf die wechselseitigen Beschränkungen zu verzichten wäre – wie eben beschrieben – gesellschaftlich gesehen allerdings irrational.

Nun ist der Vorwurf der Irrationalität weder neu noch besonders originell. Mit ihm verbunden ist häufig die Diagnose, daß die Bedeutung der Moral – wie auch der Religion und anderer wertvermittelnder Zusammenhänge – ohnehin im Schwinden sei und gesellschaftlich eine immer geringere Rolle spielt. Auch Habermas und andere Theoretiker gehen davon aus, daß sich Moral aufgezehrzt hat und wir nur noch mit immer knapperen Restbeständen operieren können, wobei abzusehen ist, daß auch dieser letzte Vorrat langsam aber sicher schwindet. Gegen diese Interpretation des Schwundes der Moral wendet sich in der aktuellen Diskussion vor allem die **kommunitaristische Kritik**, die in ihrer weniger reflektierten Variante die Wiedereinsetzung gültiger Werte fordert¹⁶ und in ihrer elaborierteren Version nachzuweisen sucht, daß auch unter den Bedingungen der Moderne moralische Wurzeln des Selbst auszumachen sind, die ihrerseits das Verhalten sowohl des einzelnen als auch der Gesellschaft prägen.¹⁷ Vor allem Charles Taylor bemüht sich um den Nachweis, daß die Rede vom Verlust der Moral eine nicht angemessene Beschreibung der gegenwärtigen Situation ist, daß also statt vom Werteverlust eher von einem Wertewandel auszugehen ist, wobei der Nachdruck darauf liegt, daß dies ein Wandel ist, in dem nur andere Werte im Vordergrund stehen, die trotzdem starke Werte sind und die ihre Wurzeln in der Geschichte der abendländischen Kultur haben. Wir können das hier nicht vertiefen, angemerkt sei nur, daß der Diagnose dieses Schwundes der Funktion der Moral aus guten Gründen widersprochen werden kann – und auch widersprochen wird.

Einige weitere Überlegungen. Luhmann bemüht sich um eine nicht-normative Deskription der Funktionsweise der modernen Gesellschaft. Das provoziert zwei Rückfragen: zum einen danach, ob diese Beschreibung tatsächlich so normativ enthaltsam ist, wie sie zu sein vorgibt, zum anderen danach, ob die Gesellschaft sich unter den Bedingungen der Moderne leisten kann, sich ohne Rückgriff auf normative Orientierungen zu reproduzieren. Letzteres wird in der ethischen Diskussion

16 So z. B. Alasdair MacIntyre – *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Second Edition. London, Notre Dame (Ill.) 1984.

17 So z. B. Charles Taylor – *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.) 1989.

bekanntlich unter dem Label „Verantwortung“ bzw. „Verantwortungsethik“ diskutiert.

Zum ersten. Es ist meines Erachtens tatsächlich davon auszugehen, daß Luhmanns Beschreibung der Gesellschaft **keine normativen Prämissen** beinhaltet.¹⁸ Sie bleibt als Beobachtung zweiter Ordnung Beobachtung der Gesellschaft. Sie dient damit der „soziologischen Aufklärung“ der Gesellschaft über sich selbst. Allerdings bleibt die Beschreibung der Gesellschaft dieser nicht äußerlich. Das durch Beobachtung erzeugte Wissen wird in die Handlungssysteme wiederum eingespeist und hilft diesen zur Orientierung für weiteres Handeln.¹⁹ Insofern dient die Beschreibung der Gesellschaft auch ihrer Selbsterorientierung. Das hat dann natürlich Auswirkungen auf das Theorie-Praxis-Problem. „Das Wissen, das von beobachtenden Experten in Anspruch genommen wird, kehrt (teilweise und auf vielen unterschiedlichen Wegen) zu seinem Gegenstandsbereich zurück, den es damit (grundsätzlich, doch normalerweise auch in der Praxis) umgestaltet.“²⁰ Aber es ist auch gar nicht anders möglich. Kennzeichen der modernen Gesellschaft ist eben ihre radikale Reflexivität. Die Frage ist nur, ob diese Selbststeuerung durch Selbstbeobachtung genügend Orientierung liefern kann, um die dysfunktionalen Nebenfolgen ihrer Reproduktion aufzufangen. In dieser Hinsicht sind nicht nur Ethikerinnen und Ethiker skeptisch. Dies führt zum nächsten Punkt.

Zum zweiten. In der gegenwärtigen Diskussion hat der Begriff des **Risikos** Konjunktur. Generell geht es bekanntlich darum, daß die Handlungsfolgen, die aus aktuellen Entscheidungen resultieren, rational kaum mehr zu kalkulieren sind. Insbesondere im Zusammenhang mit Hochtechnologie und dem – nicht nur damit verbundenen – Verbrauch von Ressourcen wird erlebt, daß zukünftiges Leben durch jetziges Verhalten eingeschränkt, wenn nicht gar unmöglich gemacht wird. Entscheidungen werden von denen, die davon betroffen sind, in zunehmendem Maße als Gefahren wahrgenommen. Unbeschadet davon, für wie plausibel der Risikobegriff eingeschätzt wird, ich selbst stehe ihm eher skeptisch gegenüber, wird von ihm ausgehend von ethischer Seite für **Verantwortung** plädiert. Allerdings ist auch dieser Begriff prekär. Deshalb möchte ich an dieser Stelle kurz auf die entsprechenden Probleme aufmerksam machen.

Mit Bayertz möchte ich historisch und systematisch zwischen drei Fassungen des Verantwortungsbegriffs unterscheiden²¹. Während der klassische Begriff individuell auf das Handeln von Personen zugeschnitten ist, die für die Folgen ihrer Handlungen einstehen müssen, verweist der moderne Verantwortungsbegriff auf Probleme, die sich vor allem aus der Technisierung und Industrialisierung ergeben. In komplexen Zusammenhängen ist ein Verantwortlicher oft nicht mehr auszumachen, zudem entsteht das Problem von so etwas wie „Systemversagen“. Verantwortung wird nun delegiert (z. B. durch Entscheidungshierarchien), im wirtschaftlichen Bereich wird die Verschuldenshaftung durch Gefährdungshaftung erweitert. Bei beiden Ansätzen handelt es sich um eine dreistellige Relation zwischen einem Subjekt und einem Objekt der Verantwortung sowie einem System von Bewertungsmaßstäben, welches erst eine Bewertung der Handlung ermöglicht. Daraus folgt, daß Verantwortung nur kommunikativ und sozial zu verstehen ist.

18 Ich rücke damit von meiner Einschätzung in *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns*, S. 183ff ab.

19 Vgl. dazu Anthony Giddens – *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt 1995, vor allem S. 52ff.

20 Anthony Giddens – *Konsequenzen der Moderne*, S. 62.

21 Ich beziehe mich auf Kurt Bayertz – *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*. In: ders. - (Hg.) – *Verantwortung. Prinzip oder Problem?* Darmstadt 1995, S. 3-71.

Verantwortung ist daher Produkt einer Konstruktion: Das Subjekt ist nicht immer und unter allen Umständen verantwortlich; Verantwortung ist keine ontologische Gegebenheit, sondern eine Zuordnung. Angesichts der globalen Bedrohung des Überlebens der Menschheit und der Natur kommt es weiterhin zu einer Ontologisierung und Globalisierung der Verantwortung. Die globale Dimension ist dadurch erreicht, daß prinzipiell jede Handlung mit dazu beitragen kann, die Grundlagen des Überlebens späterer Generationen zu gefährden. Ein, besser: der Vertreter dieser Fassung ist bekanntlich Hans Jonas. Das Problem dieses Begriffes ist nur, daß jeder und jede prinzipiell für alles verantwortlich sind. Da der Mensch jedoch, indem er oder sie lebt, nicht nicht-schädigen kann, wird im Konkreten Verantwortung zur Frage einer Kalkulation zwischen mehr oder weniger riskantem beziehungsweise verantwortungsvollem Verhalten. Daß genau diese Kalkulation jedoch problematisch ist, ist ja Grundlage des Risikobegriffs. Man müßte also schließen, daß auch Verantwortung in diesem umfassenden Sinne riskant ist.

Warum dieser kurze Abstecher zu der Problematik des Verantwortungsbegriffs? Daß das Problem, das ihm zugrunde liegt, tatsächlich ein Problem ist, kann kaum geleugnet werden. Aber die Wahrnehmung von Verantwortung in einem übergreifenden Sinn kann systemtheoretisch nicht angemessen reflektiert werden. Geht man von der systemtheoretischen Perspektive aus, ist Verantwortung ein ethischer Begriff, der die moralische Achtungskommunikation steuert, indem verantwortungsvolles Handeln geachtet und entgegengesetztes geächtet wird. Aber: Wer handelt schon verantwortungslos? Und: verantwortlich gegenüber wem? Außerdem: Es gibt gar kein nicht-riskantes Verhalten, weil sich erst in der Zukunft herausstellen kann, wie die „richtige“ Entscheidung ausgesehen hätte. Insofern gibt es tatsächlich kein richtiges Leben im falschen (Adorno). Damit reduziert sich allerdings Verantwortung auf den Appell, nach Möglichkeit aufzupassen, daß nichts schief läuft. Aber wer tut das nicht ohnehin? Systemtheoretisch gesehen, operieren die gesellschaftlichen Subsysteme auf einer Ebene „höherer Verantwortungslosigkeit“, weil sie gar nicht anders können. Aber ist dies nicht genau die Verfahrensweise, die zu den Problemen geführt hat, die unter dem Stichwort Verantwortung diskutiert werden?

Was ist daraus zu lernen? **Soialethik als Verantwortungsethik** plädiert für eine „**Selbstbegrenzung aus Freiheit**“ (Wolfgang Huber)²². Diese ist aber nur subsystemübergreifend plausibel zu machen. Will man den Begriff und den Inhalt der Verantwortung nicht verabschieden, ist die Ethik genötigt, darüber einen gesellschaftlichen Diskurs anzuleiten, wie unter der Voraussetzung der operativen Geschlossenheit der Subsysteme diese Selbstbegrenzung aus Freiheit derart implementiert werden kann, daß diese aus der jeweiligen Systemperspektive als eigene Grenzziehung anerkannt werden kann. Dies setzt voraus, daß der Verantwortungsbegriff so gefaßt wird, daß sowohl zwischen Verantwortlichen und Nicht-Verantwortlichen als auch zwischen Bereichen, für die Verantwortung besteht und solchen, in denen dies nicht der Fall ist, unterschieden werden kann. Unter anderem deshalb ist der ethische Diskurs angewiesen auf seine spätere Fassung als Recht. Allerdings kann deswegen das Recht nicht die ethische Verständigung ersetzen, zumal weder erwartet, ja nicht einmal gewünscht werden kann, daß rechtliche Normierungen jegliche Entscheidungen determinieren.

22 Wolfgang Huber – *Selbstbegrenzung aus Freiheit. Über das ethische Grundproblem des technischen Zeitalters*. EvTh 52/1992: 128-146.

Allerdings basiert diese Realisierung der Verantwortung auf einem **Freiheitsbegriff**, den die Systemtheorie so nicht teilt. Die traditionelle Ethik – so Luhmann – begreift Freiheit als Voraussetzung der Moral und gerät damit in ein Paradox. Auf einer Seite soll Freiheit selbst als „gut“ begriffen werden, auf der anderen Seite ist es gleichzeitig eine Folge der Freiheit, daß Menschen gerade nicht moralisch handeln, sondern Normen und Gebote ablehnen. „Eben deshalb ist Freiheit, vor allem als Problem der Ethik, zum Thema geworden. Dabei mußte die Ethik etwas voraussetzen, was sie nicht gutheißen kann, und mußte sich folglich auf schwierige Konstruktionen einlassen, um diese Paradoxie aufzulösen.“²³ Diese Probleme lösen sich auf, wenn Freiheit als Kontingenz gefaßt wird. Sie ist dann Nebenprodukt der Kommunikation, in der ständig die „Freiheit“ besteht, Äußerungen anzunehmen oder abzulehnen. „Freiheit hat somit keinerlei psychisches (geschweige denn: neurophysiologisches) Korrelat. Sie ist mit einem strukturdeteminierten System durchaus kompatibel. Sie entsteht einfach dadurch, daß diese Systeme durch Kommunikation dazu gereizt werden, Annahme und Ablehnung zu unterscheiden.“²⁴ Die Rede von der Selbstbegrenzung aus Freiheit setzt dagegen einen Begriff der kommunikativen Freiheit voraus. „Freiheit verwirklicht sich darin, daß der eine den anderen als Bereicherung seiner selbst und als Aufgabe des eigenen Lebens erfährt. Sie verwirklicht sich also als Gemeinschaft und in wechselseitiger Verständigung, in communio und communicatio; deshalb kann sie ‚kommunikative Freiheit‘ genannt werden.“²⁵ Das Paradox der Freiheit löst solche theologische Bestimmung, indem sie Freiheit als durch Gott konstituierte Freiheit beschreibt, und daher deren Nebenfolgen in der Anthropologie und Sündenlehre bearbeiten kann. Wird Freiheit systemtheoretisch jedoch als Kontingenz gefaßt, können die Zusammenhänge nicht mehr thematisiert werden, die theologisch als Gedanke der Unfreiheit formuliert werden, nämlich als Problem, aus eigenem Entschluß das Gute auch zu tun und nicht nur zu wollen (Röm. 7). Und dieses Problem reicht tiefer als die Möglichkeit, zwischen moralischen bzw. unmoralischen Alternativen zu wählen.

Worin besteht also die **Herausforderung der Ethik durch die Systemtheorie?** Wohl in erster Linie darin, sich stärker als bislang als reflexives Unternehmen zu verstehen. Das bedeutet, die gesellschaftlichen Bedingungen, Möglichkeiten und Beschränkungen moralischer Kommunikation in ihrem Bereich zu thematisieren. Es ist wohl tatsächlich angesichts der Komplexität der Probleme nur bedingt hilfreich, zu versuchen, das Gutsein des Guten zu begründen. Des weiteren in der Nötigung, Ethik konsequent als Sozialethik zu betreiben und grundzulegen. Jede Ethik ist aus systemtheoretischer Perspektive schon deshalb Sozialethik, weil sie Reflexion der gesellschaftlichen Moralkommunikation ist, innerhalb derer erst die Frage nach der Orientierung einzelner Personen erhellt werden kann. Ethik wird nicht erst zur Sozialethik, indem sie sich „sozialen Sachverhalten“ oder Institutionen zuwendet. Schon der Gebrauch des moralischen Codes verweist auf die Gesellschaft, in der dieser Gebrauch erst einen Sinn ergibt. Auch Ethik als „Theorie der Lebensführung“ (Trutz Rendtorff)²⁶ muß sich der so-

zialen Einbettung ihres Themas bewußt sein und diese als Grundlage und nicht als Folge der eigenen Theoriebildung reflektieren.

Zugegeben: Das sind keine grundlegend neuen Einsichten. Aber warum sollten sie es auch sein? Das Neue an Luhmanns Systemtheorie ist ja auch nicht ihr Gegenstand, sondern die Konzeption seiner Beobachtung. Es geht ihm darum, Moral und Ethik zu beschreiben. Mit dieser Beschreibung muß sich die Ethik auseinandersetzen. Sie kann sich in ihr wiederfinden oder fühlt sich vielleicht mißverstanden. Meines Erachtens hat sie zu beidem Anlaß. Und wenn die Beschäftigung mit der systemtheoretischen Beschreibung von Moral und Ethik „nur“ dazu führt, sich reflektierter mit den eigenen gesellschaftlichen Grundlagen zu befassen, ist doch damit schon viel erreicht.

23 Niklas Luhmann – *Paradigm lost*. S. 46.

24 Niklas Luhmann – *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, S. 439.

25 Wolfgang Huber – *Freiheit und Institution. Sozialethik als Ethik kommunikativer Freiheit*. In: ders. – *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*. Neukirchen-Vluyn (NBST Bd. 4): 113–127, S. 118. Huber verweist für die Herkunft des Begriffes der kommunikativen Freiheit auf Michael Theunissen.

26 Trutz Rendtorff – *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. 2 Bände. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart, Berlin, Köln 1990.

Mensch und ökonomische Rationalität

Franciszek Kampka

Wenn die Ökonomie den instrumentalen Charakter des für sie grundlegenden Begriffes der wirtschaftlichen Rationalität herausstellt, dann bedient sie sich einer Formulierung, deren Zusammenhang mit der metaphysischen Wahrheit vom Menschen als einer vernünftigen und freien Person sie nicht in Betracht ziehen will. Die ökonomische Rationalität soll eine rein technische, modellhafte, zur Beschreibung der wirtschaftlichen Beziehungen geeignete Kategorie darstellen, die mit solchen oder anderen metaphysischen Systemen inkompabil ist. Die so deklarierte philosophische Neutralität der Ökonomie führt jedoch dazu, daß die Wirtschaft selbst als ein immaterielles Bereich verstanden wird, der auf gewisse Weise von den Problemen isoliert bleibt, an denen der Mensch als personaler Träger moralischen Handelns teilhat.

In der katholischen Tradition des Denkens und Lehrens von der Wirtschaft sieht man das anders; die wirtschaftliche Aktivität ist hier immer als eine besondere Art der Aktualisierung der ganzen menschlichen Person, ihrer Freiheit und Vernunft, verstanden worden. Die wirtschaftliche Rationalität, die von der katholischen Soziallehre affiniert wird, besitzt also eine personalistische Dimension. Schon in der Enzyklika *Rerum novarum* wurde die Wirtschaftstätigkeit des Menschen als Äußerung seiner Vernunft interpretiert. In ihr finden wir auch eine Beschreibung, die der Definition der ökonomischen Rationalität prinzipiell adäquat ist: "Es liegt darum in seiner [des Menschen] Macht, unter den Dingen die Wahl zu treffen, die er zu seinem eigenen Wohl nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft als die ersprißlichste erachtet"¹. In dieser Formulierung wird sowohl der Aspekt der Wahl selbst als auch die Tatsache der Optimierung der Wahl betont, und aus dem unmittelbaren Zusammenhang wird ersichtlich, daß der Akt einer solchen und keiner anderen Wahl nur dank der Vernunft des Menschen möglich ist. Papst Leo XIII. Definition der "ökonomischen Rationalität" unterscheidet sich von den klassischen Entwürfen, wie wir sie in den Ökonomie-Lehrbüchern finden, vor allem darin, daß er das Ziel dieser rationalen Aktivität der Einzelperson aufzeigt. Dort wo die Wirtschaftswissenschaftler von Gewinnmaximierung reden, spricht der Papst von der Befriedigung der gegenwärtigen und zukünftigen Bedürfnisse. Es fragt sich, ob dieser Unterschied als Ausdruck einer Mißbilligung des Gewinns als Anreiz zur Wirtschaftstätigkeit interpretiert und versucht werden kann, diesem durch die Kategorie der Bedürfnisbefriedigung zu ersetzen. Das wäre allerdings eine allzu starke Vereinfachung, und ein solcher Gesichtspunkt wird in der Lehre der darauffolgenden Päpste dann auch keineswegs bestätigt. Es muß jedoch unterstrichen werden, daß die Frage der Wahl der Ziele hier anders gestellt wird als im klassischen ökonomischen Denken.

Aus der Tatsache, daß Menschen vernunftgeprägte und moralische Wesen sind, ist zu folgern, daß sie ein Ziel erreichen wollen, welches ihrer Natur entspricht. Pius XII. sieht in dieser Abhängigkeit das Fundament jeglicher Gesellschaftsordnung², die sich auf die Wirtschaftsordnung übertragen läßt. Die

Vernünftigkeit des Wirtschaftsindividuums findet in der Auswahl solcher wirtschaftlicher Ziele ihren Ausdruck, die mit seiner eigenen Natur in Einklang stehen, sich nicht als schadhaft erweisen und seine Entwicklung unterstützen und fördern. In der weiteren Abfolge wird eben diese Vernünftigkeit es dem einzelnen Menschen erlauben, eine optimale Auswahl jener Mittel zu treffen, die dem Erreichen des angegebenen und ausgesuchten Ziels dienen. Es handelt sich also um zwei Etappen eines Prozesses, bei dem sich der Mensch fortwährend des Verstandes als dessen Werkzeuges bedient. An den instrumentalen Charakter des Verstandes erinnerte schon Thomas von Aquin, als er schrieb: "Der Mensch hat von Natur die Vernunft und die Hand, die das 'Organ der Organe' ist, weil sich der Mensch durch sie Werkzeuge von unbegrenzter Mannigfaltigkeit für unbegrenzte Wirkungen herstellen kann"³. Thomas hebt dennoch hervor, daß ein Gedanke, der sich vom Handeln leiten läßt, sich in der Natur seines Wesens keineswegs von einem Gedanken unterscheidet, der über die Wahrheit nachdenkt⁴. Während er etwas als gut und einen Wert als erstrebenswerten erkennt und gleichzeitig eine Auswahl in bezug auf die Art und Weise trifft, dieses Ziel oder diesen Wert zu erreichen, bleibt der Mensch seiner rationalen Natur treu. Anders ausgedrückt: ein bewertendes Urteil ist genauso ein rationaler Vorgang wie die Auswahl einer Handlungsstrategie. Wir müssen demnach, wenn wir von Rationalität sprechen, diese zwei Phasen in ihrer Beziehung berücksichtigen.

In der Soziallehre der Kirche wird die Vernunft des Menschen ständig auf die Weisheit bezogen, die in Gott personifiziert ist. Dieses Verhältnis wird zum Ursprung der Würde der menschlichen Vernunft, aber auch zur Verpflichtung, sich unablässig zu vervollkommen. Am Ende vervollkommenet sich die intellektuelle Natur des Menschen, die eine Vervollkommenung durch die Weisheit erfahren wird und die den menschlichen Gedanken mit Sanftmut dazu veranlaßt, das zu suchen und zu lieben, was wahrheitsgetreu und gut ist. In unserer Zeit benötigen wir mehr als in vergangenen Zeiten eine solche Weisheit, die all die neuen Dinge, die der Mensch entdeckt, human gestaltet⁵. An dieser Stelle ist der weitsichtigen, aber nicht offensichtlichen Aussage des II. Vatikanischen Konzils besondere Beachtung zu schenken. Die genannte Aussage beinhaltet das Postulat einer besonderen Vertiefung und Humanisierung der "instrumentalen" Vernünftigkeit des Menschen, die zugleich Grundlage moderner technischer oder organisatorischer Strukturen ist⁶. Das Konzil nennt sie immerhin "die neuen Errungenschaften" unserer Epoche, verbindet aber die Vision der Neuheit eindeutig mit dem Verständnis jener Zeit, welches auch Leo XIII. in seiner Enzyklika hatte. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts erscheint somit als eine Zeit, die in hohem Maße Parallelen gegenüber dem Zeitpunkt gesellschaftlicher und industrieller Veränderungen aufweist, wie sie in eindringlicher Weise in *Rerum novarum* beschrieben wurden. Entsprechend den damaligen Bestrebungen befindet sich die übermäßig auf die Ökonomie konzentrierte menschliche Rationalität auch heute in einer bedeutenden Krise. Ein Ausweg besteht in der Öffnung hin zur

Utz-Groner Nr. 224.

3 S.Th. I 76,5.

4 S.Th. I 79,11.

5 Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute
"Gaudium et spes". Nr. 15.

6 Die instrumentale Rationalität bildet die Grundlage und orientiert sich an deutlich gesetzten Zielen, zu denen man gelangt, indem Maßnahmen getroffen werden, die möglichst wirksam und uneingeschränkt zu erreichen sind. (Vgl. J. L. Arni. Rationalität. In: Lexikon der Wirtschaftsethik. Hrsg. von G. Enderle (u.a.). Freiburg 1993. S. 868-876).

1 Leo XIII. *Rerum novarum*. Nr. 6.

2 Pius XII. *Die Grundelemente des Gemeinschaftslebes*. Rundfunkbotschaft: 24. Dezember 1942.

Weisheit, die nicht immer dort vorherrscht, wo man wirtschaftliche Erfolge erzielt. Es bleibt herauszustellen, daß "zahlreiche Völker, die nicht so wohlhabend in ökonomischer Hinsicht, aber reicher an Weisheit sind, anderen Völkern zu einem unsagbaren großen Nutzen verhelfen können".

In den kirchlichen Dokumenten wurden vielfach die Bedrohungen hervorgehoben, die aus einem unangemessenen Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen Natur resultieren. Über den Sachverhalt, daß die menschliche Vernunft die Quelle der Verantwortlichkeit und die Grundlage moralischer Verpflichtungen ist, schrieben häufig Johannes XXIII. und Paul VI., deren Überzeugung Ausdruck in den Konzilsdokumenten fand⁸. Im Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* finden wir eine Situationsbeschreibung des modernen Menschen: nachdem er kraft seiner Vernunft die Natur beherrschte, fand er sich gleichsam in der Zange des eigenen Gedankenganges wieder und daraufhin selber zum Objekt der Wissenschaft⁹. Die reduktionistisch konzipierte Rationalität führt zu einer Objektivierung des Menschen, da die subjektive Würde seiner Vernunft vor allem bei der Auswahl von Werten in Erscheinung tritt. Die Optimierung der sekundären Wahlakte konzentriert sich auf die Technik. Dieser Vorgang bezeichnet eine Art und Weise, grundlegende Fragen beiseite zu schieben und primäre Vernunftansprüche zu verdecken. In einer besonnenen und kritischen Situationseinschätzung des modernen Menschen zeigt Paul VI. dennoch viel Optimismus und Hoffnung, wenn er darüber schreibt, daß wir allmählich die Versuchung überwinden, "alles mit dem Maß der wirtschaftlichen Effizienz abzuwägen und zu messen" und damit die "Grenzen der Ökonomie" erkennen¹⁰.

Das Technisierungsproblem in der Ökonomie war von Anfang an in der Lehre von Johannes Paul II. gegenwärtig. In seiner ersten Enzyklika wurde es im Zusammenhang mit dem Begriff der Entfremdung als eine seiner Quellen beschrieben. Immer vollkommenere Produkte und Zivilisationserrungenschaften sind kaum eine Teilaktualisierung und schon gar nicht die wichtigste Aktualisierung des intellektuellen Potentials des Menschen. Die menschliche Vernunft findet ihren Ausdruck in viel höherem Maße im Bereich der Moral als auch darin, daß die Ziele der vielseitigen Handlungsweisen des Menschen mit ihrem eigentlichen und letztlichen Ziel konfrontiert werden. Nur eine Wahl, die moralischen Prinzipien beachtet, ist die tiefste subjektive Verwirklichung der menschlichen Rationalität, wogegen "technische" Wahlen zu einer Objektivierung der menschlichen Natur führen können, wenn sie nicht die Konsequenz einer grundlegenden ethischen Entscheidung sind¹¹.

Auf ein ähnliches Problem stoßen wir in der Enzyklika *Laborem exercens*, in der Johannes Paul II. unter anderem über den Fehler der Ökonomisierung schreibt, da auf der Verabsolutierung der ökonomischen Zweckmäßigkeit beruht. Die Konsequenz ist eine Verhaltensweise, die die materielle Wirklichkeit höherrangig einstuft, da angeblich nur sie rationale Verhaltensweisen hervorbringen kann. Der sieht "seinen Ursprung nicht nur in der Philosophie und in den Wirtschaftstheorien des 18. Jahrhunderts, sondern viel mehr noch in der gesamten wirtschaftlich-sozialen

Praxis jener Zeit der beginnenden und rasch fortschreitenden Industrialisierung, wo die Aufmerksamkeit sich vor allem auf starke Vermehrung der materiellen Reichtümer, also der Mittel, richtete, wogegen man das Ziel, das ist den Menschen, dem diese Mittel dienen sollen, aus dem Auge verlor"¹². Der zitierte Satz weist präzise darauf hin, auf welcher Tatsache der Fehler der klassischen Formel einer instrumentalen Rationalität beruht: die Formel verhält sich wie eine unvollständige Vernünftigkeit, die auf halbem Wege angehalten wurde. Sie besteht aus Kalkulationen, welche die Effektivität betreffen, nicht aber solchen "Kalkulationen" untergeordnet ist, die wesentlich grundlegender und die menschliche Natur zu beschreiben im Stande sind. Diese unvollständige Vernunft berücksichtigt ebenfalls nicht das Ziel menschlichen Seins und menschlicher Entwicklung.

Eine der Gefährdungen der modernen Zivilisation besteht - im Lichte der Lehre Johannes Paul's II. - in dem von Mannheim als "funktionale Rationalität" definierten Phänomen¹³. Der "Irrtum des Ökonomismus" stimuliert eine ständige Zunahme der gefährlichen Überorganisation des wirtschaftlich-sozialen Lebens. Diese Strukturen schränken die Rolle des einzelnen ein, sie unterdrücken seine Kreativität und schöpferische Subjektivität. Ihr Wirken gründet sich auf den Automatismus einfacher ökonomischer Tatsachen, die sich in ihrer eigenen Dynamik entwickeln, ohne einer moralischen Kontrolle unterworfen zu sein. Wie Johannes Paul II. schreibt, "verfestigen sie die Situation des Reichtums der einen und der Armut der anderen", aber sie haben keineswegs den Charakter ewiger Naturgesetze, denn sie "begünstigen durch die ihnen eigene Wirkweise die Interessen derer, die über sie verfügen"¹⁴.

Der Hinweis lohnt, daß der eindeutigen Kritik an der ausschließlich als Profit-maximierung verstandenen "Rationalität" in der Lehre von Johannes Paul II. eine Anerkennung des unzweifelhaften Wertes und der Unerlässlichkeit der wirtschaftlichen Kalkulation als solcher entspricht. "Uns, die wir die Gaben Gottes empfangen, um sie Frucht bringen zu lassen, kommt es zu, zu 'säen' und zu 'sammeln'. Wenn wir es nicht tun, wird uns auch das genommen, was wir haben", schreibt der Papst, wobei er auf das Gleichnis aus dem Evangelium von den Talenten anspielt, das einen biblischen Archetyp der ökonomischen Rationalität darstellt¹⁵. In der Enzyklika *Centesimus annus* unterstreicht der Papst, daß die Kirche die positive Rolle des Profits als eines Indikators für das gute Funktionieren des Unternehmens anerkennt¹⁶. Es geht darum, daß die in jeder Hinsicht nützlichen und unerlässlichen Kalkulationen so geregelt werden, daß sie ihre Rolle behalten, damit das Mittel nicht den Zweck ersetzt, sondern Mittel bleibt¹⁷.

12 Johannes Paul II. *Laborem exercens*. Nr. 13. Sieh auch M. Nowak. Liberalizm - sprzymierzeniec czysty wróg Kościola. Nauczanie społeczne Kościola a instytucje liberalne. Übers. W. Büchner. Poznań 1993, S. 208.

13 Die funktionale Rationalität ist eine auf ein bestimmtes Ziel orientierte, koordinierte Sequenz diesbezüglicher Handlungen. Sie ist das Gegenteil der substantiellen Rationalität als einer vernünftigen Denaktivität, die einen Einblick in die gegenseitigen Beziehungen der Ereignisse innerhalb einer bestimmten Situation ermöglicht. Die funktionale Rationalität charakterisiert insbesondere Gesellschaften mit hochgradiger innerer Organisation. Siehe K. Mannheim. Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy. Przel. A. Razniewski. Wstęp J. Wiatr. Warszawa 1974, S. 78.

14 Johannes Paul II. *Solicitude rei socialis*. Nr. 16, 27. Vgl. dazu J. Ratzinger. *Marktwirtschaft und Ethik*. In: *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*. Hrsg. von L. Roos. Köln 1986. S. 52.

15 Johannes Paul II. *Solicitude rei socialis*. Nr. 30.

16 Johannes Paul II. *Centesimus annus*. Nr. 35.

17 Johannes Paul II. schreibt in *Centesimus annus* direkt: "Doch der Gewinn ist nicht der einzige Indikator für den Zustand des Unternehmens. Es ist durchaus möglich, daß die Wirtschaftsbilanz in Ordnung ist, aber zugleich die Menschen, die das kostbarste vermögen

7 *Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute "Gaudium et spes"*. Nr. 15.

8 Johannes XXIII. *Pacem in terris*. Nr. 25; Erklärung über die Religionsfreiheit "Dignitatis humanae". Nr. 2; Paul VI. *Populorum progressio*. Nr. 15, 27.

9 Paul VI. *Octogesima adveniens*. Nr. 38.

10 Paul VI. *Octogesima adveniens*. Nr. 41, 46.

11 Johannes Paul II. *Redemptor hominis*. Nr. 15.

Rationalität bedeutet schließlich Vernünftigkeit, und ein vernünftiger (und freier) Mensch erfaßt nicht nur die ihm zugänglichen Mittel des Handelns intellektuell, sondern er erkennt auch alternative Ziele und trifft eine Wahl. Die instrumentelle Rationalität wirft die Frage nach dem Ziel auf, weil dieses sich immer als Mittel zu einem anderen Ziel erweisen kann. Alles, was angestrebt wird, ist relativ, und nichts hat absoluten Charakter. Außer Kraft gesetzt wird auch die Frage, ob der Mensch als vernünftiges Subjekt irgendwelche instrumentellen Ziele vor sich hat, die sich aus seinem eigenen Wesen ergeben. Der technische Aspekt des Seins, der Existenz in der Welt, unterdrückt die Reflexion über die Entscheidungen, die den Sinn jeglicher Lebensaktivität ausmachen. Die existentielle Wirklichkeit des Menschen ist eine Wirklichkeit des Wählens, und zwar nicht nur zwischen den zahlreichen Optimierungsstrategien. Gegenstand der Wahl ist auch die Möglichkeit der Nutzenmaximierung selbst und natürlich auch die Art ihrer Interpretation. Wenn das Wirtschaftsleben einen Kulturprozeß darstellt, dann haben wir es hier wie in jedem anderen Kulturbereich mit nichtselbstverständlichen Zielen zu tun, zwischen denen man wählen muß. Es gibt in der menschlichen Natur nichts, was die mit dieser Situation verbundene Spannung mildern und das Streben z.B. nach materiellem Nutzen determinieren könnte. Die anthropologische Reflexion stellt den Versuch nach der Beantwortung der Frage "Wer bin ich?" dar. Diese Frage ist der einzige Grund eventueller Wahlentscheidungen, ohne die alle Bemühungen vergeblich wären.

Die Vernünftigkeit ist ein Merkmal, eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur. Sie ist nicht dem moralischen Urteil unterworfen, sondern ist - so wie alle anderen Eigenschaften - für den Menschen eine Herausforderung, die der Aktualisierung bedarf. Das moralisch lebende menschliche Subjekt soll seiner Vernünftigkeit aktiven Charakter verleihen, damit aus der passiven Eigenschaft der Natur eine aktive Haltung des ganzen Menschen wird. Auf diese Weise wird die Vernünftigkeit zur Herausbildung der Tugend der Klugheit führen, einer entwickelten moralischen Befähigung, die jedoch in den intellektuellen Dispositionen der Person begründet ist. Die Klugheit ist mit den Erkenntniskräften des Menschen verbunden, die in der aristotelisch-thomistischen Philosophie als "praktische Vernunft" bezeichnet wurden. Sie stellt eine der Kardinaltugenden dar, deren - schon von Plato formulierter - Katalog von der christlichen Ethik übernommen wurde und bis heute ihren wichtigsten Bestandteil ausmacht. Die katholischen Theoretiker des sozialen Lebens sehen in den Kardinaltugenden die Grundlage der wirtschaftlich-sozialen Ordnung, wobei ihre Rolle auch in den Dokumenten der Kirche unterstrichen wird¹⁸.

Zum Wesen der Klugheit gehört das Denken in Perspektiven, d.h., daß Ereignisse und Folgen der vom Subjekt unternommenen oder auch nur geplanten Handlungen vorausgesehen werden sollen. Voraussetzung für dieses Denken sind gegenwärtige oder vergangene Erfahrungen, die im Gedächtnis behalten und die mit

des Unternehmens darstellen, gedemüigt und in ihrer Würde verletzt werden. Das ist nicht nur moralisch unzulässig, sondern muß auf weite Sicht gesehen auch negative Auswirkungen auf die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit des Unternehmens haben" (Nr. 35).

¹⁸ *Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute "Gaudium et spes"*. Nr. 30; Johannes Paul II. *Sollicitudo rei socialis*. Nr. 38. Vgl. dazu E. Schockenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*. Mainz 1987; J. Pieper, *Das Viergespann*. 6 Aufl. München 1991; *Kardinaltugenden: alte Lebensmaximen neu gesehen*. Hrsg. von N. Kutschki. Würzburg 1993.

den unmittelbaren und manchmal verworrenen Sinnes-eindrücken konfrontiert werden. Dieses "Im-Gedächtnis-Behalten" bestimmter Erfahrungen ist nicht nur eine Form des Lernens, sondern auch der Treue - es ermöglicht die Herausbildung einer relativ beständigen Haltung gegenüber den geschehenden Ereignissen. Die rationale Beurteilung der Situation sowie die beurteilende Analyse der geplanten Mittel des Handelns, die zu einem bestimmten Ziel führen sollen, erschöpfen allein noch nicht den Sinn der Klugheit als moralischer Befähigung. Diese wird vor allem im Befehl des Willens, im inneren Imperativ verwirklicht, die gewählten Mittel für diese oder jene Unternehmung in Anwendung zu bringen. Besonders durch diesen Vorgang unterscheidet sich die Klugheit von der eng verstandenen Rationalität. Die Wahl der Ziele und bestimmter Strategien des Handelns ist ein Akt sowohl der Vernunft als auch des Willens. Liebe und Neigung zu den Werten bilden den eigentlichen Raum der Wahlentscheidungen des vernünftigen Menschen. Die derart verstandene Klugheit kann nur dann verloren werden, wenn es zu einer Art moralischer Erosion im Menschen kommt, wenn sich sein Wille dem Bösen zuwendet. Die Klugheit läßt sich nicht außerhalb der Moral verwirklichen, und darin unterscheidet sie sich von allen "technischen" Formen des Handelns. Sie stellt auch nicht nur eine allgemeine Lebenshaltung dar (abstrakte Klugheit), denn sie besitzt ihre detaillierten Formen. Die allgemeinen Prinzipien sind für den vernünftigen Menschen die Basis seiner Folgerungen und ermöglichen ihm die Anwendung bestimmter Mittel unter konkreten Umständen.¹⁹

Die Klugheit ist vorwiegend auf die Subjektsphäre als auf die der Objekte bezogen und hat daher wenig gemeinsam mit Schlauheit oder mit der konventionellen Vorstellung von praktischem Sinn. Als eine das Verhältnis des Menschen zur Außenwelt regulierende Befähigung ist sie jedoch verbunden mit einer Haltung spannungsvoller Sorge, schöpferischer Unruhe und Wachsamkeit sowie der Vorsorge dafür, daß sich die Angelegenheiten und Dinge der menschlichen Absicht gemäß gestalten. Die Klugheit schließt eine faule Selbstzufriedenheit und Einbildung aus und lehrt sowohl eine maßvolle, vorsichtige Furcht als auch ein Gefühl für Proportionen, da ein kluger Mensch sich nur um wichtige Dinge sorgt.

Von den acht traditionell unterschiedenen Bestandteilen der Klugheit ist - wie bereits erwähnt - das Gedächtnis der erste und grundlegende²⁰. Gedächtnis bedeutet nicht nur eine gewisse natürliche Befähigung, die in unterschiedlichem Grade die verschiedenen Menschen kennzeichnet, sondern ist bewußt gestaltete Befähigung des Erinnerns, des Im-Gedächtnis-Behaltens sowie der Benutzung des Materials vergangener Geschehnisse. Dieses Verständnis von Gedächtnis erfordert sowohl eine entwickelte Beobachtungsgabe des Subjekts als auch dessen individuelle Anstrengung im Zusammenhang mit der Verarbeitung und Ordnung der Erfahrungen, damit sie für das richtige Projektieren der Zukunft von Nutzen sein können. In der ökonomischen Reflexion wird dieser scheinbar selbstverständliche Bestandteil der Klugheit neu entdeckt und zum Zentrum der hier erwähnten Theorie rationaler Erwartungen²¹. Die Erfahrung erweist sich als Grundlage wirtschaftlichen

¹⁹ S.Th. II-II 47,1-16.

²⁰ S.Th. II-II 49,1.

²¹ Die Konzeption rationaler Erwartungen formulierte man Ende der sechziger Jahre. Der wichtigste Punkt dieser Theorie besteht in der Interaktionskomplexität zwischen ökonomischer subjektiven Erwartungen. Kern dieser Theorie war die Behauptung, daß subjektive Wirtschaftsprägnosen, die sich aufgrund von Erfahrungen herausgebildet haben, vor allem aber aufgrund allgemeinzugänglicher und im Umlauf befindlicher Informationen einen objektiven ökonomischen Wert haben und gleichwertig sind gegenüber dem Wert, der die

Handelns und als realer Wert, der auch in den Marktorgängen berücksichtigt werden muß. Sie ist zweifellos auch eine Voraussetzung guter Planung.

Das Im-Gedächtnis-Behalten der bisherigen Erfahrungen ermöglicht sogar, aus früher begangenen Fehlern Nutzen zu ziehen, weil diese - ähnlich den Erfolgen - den Stoff für neue, bessere Lösungen und Haltungen abgeben können und sollen. Die Dynamik des wirtschaftlich denkenden Subjekts kommt unter anderem darin zum Ausdruck, daß es infolge der geschickten Verwendung der Gedächtnis- und Erfahrungsvorräte die Wirklichkeit synchron wahrzunehmen vermag. Es sieht nicht nur das, was ist, sondern es weiß und versteht, wie sich der jetzige Sachverhalt herausbilden konnte. Das Subjekt sieht die Wirklichkeit gewissermaßen im Querschnitt, sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart.

Die Klugheit setzt jedoch ebenfalls ein distanziertes Verhältnis zum Gedächtnis voraus, was im Wirtschaftsleben besonders wichtig erscheint. Notwendig ist dabei eine Ausrichtung auf Ereignisse, die noch in der Zukunft liegen. Die Vergangenheit kann und soll als Energie- und Wissensreservoir gelten, jedoch darf sie nicht die Öffnung für das Neue belasten. Der Unternehmer, der schnell und fehlerfrei auf die Impulse der sich wandelnden wirtschaftlichen Realitäten reagieren soll, sieht sich häufig in Situationen hineingestellt, die ihn geradezu zwingen, bisherige Lösungen, Errungenschaften und Konzeptionen kühn zu verlassen. Er muß bisweilen Neuland betreten und nach Wegen suchen, dieses Gebiet mit neuen schöpferischen Konzeptionen zu erfüllen.

In der praktischen Wirtschaftstätigkeit ist die Fähigkeit außerordentlich wichtig, die richtigen Schlußfolgerungen zu ziehen und die logischen Regeln in der Welt der Beziehungen anzuwenden. Dieser Aspekt der Klugheit wird in der traditionellen thomistischen Ethik *ratio* genannt²². Sie setzt Genauigkeit und kritische Nüchternheit bei der Untersuchung der Ziele, der Mittel und der Handlungsweisen voraus; sie ist ein den Bereich der Elementarbedürfnisse aufwiegendes oder sogar neutralisierendes Element - im Wirtschaftsleben ist das Verlangen nach Profit das verbreitetste und wohl am schwierigsten "humanisierbare". Die *ratio* gebietet Distanz zu den eigenen Wünschen und Bedürfnissen und unterwirft sie der Kontrolle der Logik. Bedingung für die Verwirklichung dieses Bestandteils der Klugheit ist ein klares Bewußtsein von den Zielen und den Mitteln zu ihrer Realisierung sowie den Beziehungen und Zusammenhängen zwischen ihnen. Entscheidend bleibt in diesem Bereich eine gute Formulierung der vorbereitenden Fragen, die die Kategorien und die Beziehungen zwischen den berücksichtigten Kategorien klar definieren. Eine korrekte Kalkulation im Wirtschaftsbereich bedarf völliger Klarheit auf dem Gebiet dessen, was an erwartetem sowie an unvermeidlichem, sicherem Verlust und Gewinn gegeben und was unbekannt ist.

Um das Problem rational anzugehen, bedarf es einer gewissen Distanz, die eine relativ ganzheitliche Sicht auf die analysierte Frage ermöglicht. Durch die Einhaltung dieser Distanz sieht der Mensch nicht nur die eigentlichen Proportionen der Angelegenheit besser, sondern er kann ebenfalls ein solches analytisches Vorgehen entwerfen, das gewisse Bestandteile im untersuchten Problem herausstellt und unterscheidet. Die zur Lösung einer komplexen Frage führenden einzelnen

Veränderlichkeiten der Wirtschaft beinhaltet. Vgl. dazu G. K. Shaw. *Rational Expectations: An Elementary Exposition*. Wheatsheaf Books LTD 1984; Ch. Torr. *Equilibrium, Expectations and Information. A Study of the General Theory and Modern Classical Economics*. Cambridge 1988; A. E. H. Speight. *Consumption, Rational Expectations and Liquidity. Theory and Evidence*. New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo 1990.

22 S.Th. II-II 49,5.

Schritte sind immer leichter als der Augenblick der Konfrontation mit der Komplexität des ganzen Problems, das als Ganzes nie aus den Augen verloren werden darf. Wenn man einfachere Elemente in ihm herausstellt und unterscheidet, darf man diese nicht atomisieren; die Denkstruktur soll ja in gewissem Maße die Struktur der untersuchten Wirklichkeit widerspiegeln, und die gegenseitigen Abhängigkeiten zwischen den Dingen und Tatsachen sollen in den gegenseitigen Beziehungen zwischen den analysierten Fragen ihren Ausdruck finden²³.

Die Fähigkeit der Orientierung, des schnellen und treffenden Erfassens der Bedingungen, unter denen der einzelne handeln muß, bildet einen weiteren Bestandteil der Klugheit (*intellectus*)²⁴. Dabei handelt es sich um einen besonderen Wirklichkeitssinn, ein Gefühl des Realismus, eine Wachheit des Geistes. Diese Fähigkeit ist Bedingung allen schöpferischen Handelns, denn sie befreit uns von schematischer Monotonie, von inhaltslosen Vorgängen und bringt uns dem Wirklichen und Wahren näher, auf das wir unser Denken und unsere Phantasie richten können. Dieser Bestandteil der Klugheit kommt dem am nächsten, was in der allgemeinen Meinung als Intelligenz bezeichnet wird. Das Wesen der Intelligenz besteht in der Fähigkeit der Ableitung detaillierter Schlußfolgerungen aus allgemeinen Prinzipien, in der Sensibilität für die Gegenwart und das sinnlich Konkrete und in der Nüchternheit des Urteils. Dies sind Qualitäten, die im Bereich des Wirtschaftslebens als Kreativität des ökonomischen Subjekts bezeichnet werden. Ein kreativer Mensch denkt nicht im standisierten Muster, da die von ihm vorgeschlagenen Lösungen über allgemein geltende Muster hinausgehen. Seine Vernünftigkeit schöpft aus den Quellen eines subjektiven, intellektuellen Andersseins und sie unterliegt nicht dem Rhythmus prozedueraler und funktionaler Rationalität²⁵.

Mit der Kreativität verbunden sind Scharfblick und Scharfsinn. Die von Thomas von Aquin erwähnte *sollertia*, die bisweilen aus Unkenntnis als Vorsorge und praktischer Sinn interpretiert wird, ist eigentlich das Gegenteil davon²⁶. *Sollertia* ist eine Eigenschaft des Geistes, die dem Menschen eine sofortige Reaktion ermöglicht, wenn er sich vor unerwarteten Schwierigkeiten gestellt sieht, eine intellektuelle Beweglichkeit und ein Sieg der individuellen Intelligenz über die Zeit. Der Gegenpol bildet die mühselige Vorsorge, die langsame und schrittweise Vorbereitung auf hypothetische Schwierigkeiten. *Sollertia* dagegen meint eine sofortige und treffende Reaktion infolge eines angeborenen Reaktionsvermögens und eines scharfen Sinnes.

Der natürliche Scharfsinn könnte - überbetont und verabsolutiert - paradoxe Weise zum Hindernis auf dem Weg zur wahren Klugheit werden, wenn er nicht durch die Behutsamkeit, die Fähigkeit zur Voraussicht sowie die Offenheit für die Urteile und Meinungen der anderen Menschen ergänzt würde. Letzterer Bestandteil, der zweifellos schon den Charakter einer bestimmten moralischen Haltung besitzt, setzt die Überzeugung des einzelnen voraus, daß er - trotz seiner Bemühung und

23 Vgl. I. M. Kirzner. *The Economic Point of View. An Essay in the History of Economic Thought*. Princeton 1960. S. 148.

24 S.Th. II-II, 49,2.

25 Die prozedurale Rationalität betrifft, ähnlich wie die von K. Mannheim so bezeichnete funktionale Rationalität, das Verhalten der nach einem bestimmten Muster handelnden Einzelperson. Wenn die Person selbständige Wahlentscheidungen hinsichtlich der Mittel und Ziele nicht oder nur in sehr beschränktem Maße trifft, erfüllt sie vor allem bestimmte Instruktionen, d.h. sie verwirklicht standardisierte Verhaltensnormen und allgemeine Verhaltensmuster. Siehe dazu H. A. Simon. *Models of Man. Social and Rational*. New York, London 1957. S. 99-114, 165ff.

26 S.Th. II-II 49,4.

angeborenen Intelligenz - nicht imstande ist, die ganze Wirklichkeit intellektuell zu erfassen, und deshalb sich das Wissen und die Erfahrung anderer Menschen zunutze machen sollte. Bereit sein, sich belehren zu lassen (*docilitas*), bedeutet die Haltung, gern und vertrauensvoll (aber nicht naiv) die Ratschläge anderer anzunehmen, sowie Fleiß, Ausdauer, Einfallsreichtum beim Erwerb von Wissen, das Verlangen nach Mehrung unserer Informationen über die Welt im Wissen darum, daß wir allein nicht imstande sind, alles selbst zu erkennen²⁷. Im Wirtschaftsleben wird der Weg zu einer derartigen Haltung frei, wenn das handelnde Subjekt die Beschränktheit seiner Rationalität erkennt und sich darüber klar wird, daß es nicht imstande ist, sich alle Marktinformationen anzueignen und zu verarbeiten.

Die weiteren Bestandteile der Klugheit betreffen nicht mehr ihre Erkenntnistätigkeiten, sondern das Handeln selbst, d. h. den vollkommenen Akt des Willens und der Tat. Hierbei steht die Vorsicht (*providentia*) an erster Stelle, d. h. die Haltung des Voraussehens und Berücksichtigens dessen, was passieren kann und was im Verlauf der geplanten Unternehmung notwendig sein kann²⁸. Vorausgesetzt wird die Planung, die bewußte Vorbereitung für die vorhersehbaren und nichtvorhersehbaren Fälle, und im Ergebnis dieser weitreichenden, zukunftsorientierten Prognosen soll es zu einer entsprechenden Gestaltung der Gegenwart und der laufenden Angelegenheiten kommen, denn eben sie bilden den Gegenstand der Vorsicht. Im Wirtschaftsleben bewahrt uns diese Haltung vor schlechter Planung, vor unnötigen und unbegründeten Risiken und schließlich vor "ausweglosen" Situationen, wenn eine unglückliche Verkettung von Umständen dazu geführt hat, daß der Mensch in der Falle steckt und keine Ausweichmöglichkeiten mehr sieht.

Die Klugheit realisiert sich auch dann, wenn der einzelne sich dessen bewußt ist, daß die Pläne seines Unternehmens durch die verschiedenen Umstände bedingt und vielfältig verstrickt sind. Ein kluger Mensch ist imstande, die Brauchbarkeit der gewählten Mittel nicht nur unter den aktuellen Umständen, sondern unter Berücksichtigung aller Möglichkeiten zu erwägen und einzuschätzen. Die Umsichtigkeit (*circumspectio*) ermöglicht ihm die Erkenntnis, inwieweit sich der Situationskontext verändern kann, und der Wert der Mittel und die Ziele des Handelns zu modifizieren sind²⁹. Bedingung der Umsicht sind Geistesgegenwart und Scharfblick, da hierdurch die konkreten Probleme nicht voneinander isoliert gesehen werden, sondern im Kontext ihrer wechselseitigen Abhängigkeit.

Den letzten, aber keinesfalls unwichtigen Bestandteil der Klugheit bildet die Bedachtsamkeit (*cautio*), die eine gewisse Distanz gegenüber den geplanten beziehungsweise bereits in Angriff genommenen Handlungen vorsieht, selbst wenn diese noch so klug sind³⁰. Ein bedachtsamer Mensch ist sich dessen bewußt, daß selbst in das beste Werk immer ein unter dem Schein des Guten verborgene Übel Eingang finden kann. Daher ist er wachsam gegenüber den eigenen Unternehmungen und vollbrachten Taten, weit entfernt von Selbstzufriedenheit und Eingebildetheit. Diese Wachsamkeit macht ihn sensibel und fähig zur klaren Unterscheidung von Gut und Böse, um sich immer vor letzterem hüten zu können.

Leicht ist zu erkennen, daß sich die Persönlichkeitsstruktur eines klugen Menschen, so wie ihn die thomistische Ethik versteht, nicht prinzipiell von denjenigen unterscheidet, die die zeitgenössische Ökonomie dem rationalen

27 S.Th. II-II 49,3.

28 S.Th. II-II 49,6.

29 S.Th. II-II 49,7.

30 S.Th. II-II 49,8.

Menschen zuschreibt. Die Versuche, ihn durch Aufzeigen konkreter Eigenschaften und Dispositionen zu charakterisieren, weckt unvermeidliche Assoziationen zu dem in der *Summa theologiae* enthaltenen Bild. Wenn berücksichtigt wird, daß die rationalen Kalkulationen von einem gewissen Wirklichkeitssinn, der Fähigkeit, aus vergangenen Erfahrungen zu lernen und die impulsiven, tragen Reaktionen zu beherrschen, im Bedarfsfall auch von der Fähigkeit, die Entscheidungsprozeduren vorsichtig zu verlangsamen, ein andermal dagegen von einer kühnen Unabhängigkeit des Urteils ergänzt werden müssen, dann ist hier die Rede von solchen Bestandteilen der Klugheit wie *intellectus, memoria, cautio* und *sollertia*³¹. Weder die Ökonomen noch die Sozialtheoretiker negieren die Rolle, die diese Faktoren im vernünftigen Handeln des Menschen als Wirtschaftssubjekt spielen. Wichtig ist eine klare Entscheidung, ob ihr gemeinsames Auftreten und ihre Harmonie als unerlässliche Bedingung wahrer Rationalität anzusehen ist. Damit würde man ein Ungenügen des klassischen Modells instrumental Rationalität annehmen, die sich auf perfekte Kalkulationen reduziert. Diese Kalkulationen sind gewiß notwendiger Bestandteil der Klugheit (das Element der *ratio*), aber sie erschöpfen deren Gehalt nicht, sondern sie müssen erst noch in den moralischen Kontext eingebracht werden. Das gegenseitige Verhältnis von Rationalität und Klugheit hat weder den Charakter eines begrifflichen noch eines moralischen Gegensatzes: erstere ist in der zweiten enthalten, und in dieser Vereinigung verwirklichen sich beide vollständiger. Die Klugheit als Tugend des gut ausgebildeten Gewissens ermöglicht die richtige Erkenntnis und Wahl sowohl des Ziels als auch der Mittel des Handelns. Sie ist eine Eigenschaft des ganzen Menschen, und durch sie arbeitet die Vernunft mit dem Willen, mit dem Gewissen und mit den Emotionen zusammen. Die Unmöglichkeit der Trennung des rationalen Elements von den anderen Ebenen der menschlichen Persönlichkeit wird gegenwärtig - nach Jahren postpositivistischer Illusionen - in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften neu "entdeckt". Damit verbunden ist ein Wahrnehmen der augenfälligen Beschränkungen der instrumental Rationalität. Eine Chance, über das schematische Modell des "ökonomischen Menschen" hinauszugehen, ist der Grundsatz, daß alle menschlichen Eigenschaften, darunter auch die Fähigkeit zur Kalkulation, im Kontext ihrer gegenseitigen Wechselwirkung erfaßt und untersucht werden.

Die Komplexität, die umfassende Realität der intellektuellen Natur des Menschen bewirkt, daß es eine gefährliche Simplifizierung wäre, wollte man sie ausschließlich auf optimierende Kalkulationen reduzieren. Die menschliche Vernunft führt sie zur Kooperation mit Phantasie, Scharfsinn und Scharfblick. So wird die Kreativität geboren, vielleicht die höchste Erscheinungsform der Vernünftigkeit des menschlichen Subjekts, die für die Wirtschaft eine nicht weniger prinzipielle Bedeutung hat als die instrumentale Rationalität. Sowohl in der Lehre der Kirche als auch in der zeitgenössischen wirtschaftlich-sozialen Reflexion wird dieser Wert als erstrangig unterstrichen³². Die Kreativität bewegt die Persönlichkeit des denkenden Subjekts in viel stärkerem Maße als die "reine" Rationalität. Ihre Beschränkungen sind um vieles geringer, weil ihr Spektrum zur Wahl der Mittel und Ziele breiter ist.

31 Eine gewisse, nicht offenkundig gemachte thomistische Inspiration kann man in der Schilderung der wirtschaftlichen Aktivitäten des Menschen vermuten, die H. Leibenstein liefert. (Ders. *Pozna schematem „homo oeconomicus“*. Nowe podstawy mikroekonomii. Warszawa 1988 s. 138-158).

32 Zur Kreativität siehe I. Nütten, P. Sauermann. *Die anonymen kreativen Instrumente einer innovations-orientierten Unternehmenskultur*. Wiesbaden 1988; K. Ladensack. *Kreativität im Management*. Heidelberg 1992.

Die Unvorhersehbarkeit der Kreativität bewirkt, daß sie nicht zum Modell erstarrt, nicht zum Schema wird, so daß sie einer exakten wissenschaftlichen Analyse nur schwer zugänglich ist. Vielleicht ist das einer der Gründe dafür, daß diese Einsicht in die Natur des Handelns des Wirtschaftssubjekts in der Ökonomie nie in den Rang eines allgemeinen, die Wirklichkeit beschreibenden Prinzips erhoben, sondern eher als ein an die Akteure des Wirtschaftslebens gerichtetes Postulat behandelt wurde.

Ist die Kreativität eine Eigenschaft ökonomischen Verhaltens oder sollte sie lediglich eine solche sein? Die Geschichte der Zivilisation kann zweifellos als Geschichte der menschlichen Kreativität verstanden werden. Die erfolgreichsten Ereignisse und Entscheidungen in der Wirtschaft sind immer zumindest in demselben Maße sowohl das Ergebnis exakter Kalkulationen als auch des kühnen, unvorhersehbaren Schöpfertums des Menschen gewesen. Die Industriegesellschaft scheint jetzt an eine Grenze gelangt zu sein, über die hinaus die instrumentale Rationalität zu einem allzu groben und nichtfunktionalen Instrument der Beschreibung und Gestaltung der wirtschaftlich-sozialen Realität wird. Die überlieferten Kategorien erlauben keine Lösung solcher Probleme mehr wie die sich vertiefenden Disproportionen zwischen der Ersten und der Dritten Welt oder die radikale Bedrohung der Umwelt. Die Rationalität erweist sich als kraftlos, was jedoch nicht bedeutet, daß die schöpferische Vernunft des Menschen kraftlos wäre.

Die Kreativität des Menschen hat ihren Ursprung und ihr Modell in der schöpferischen Allmacht Gottes selbst, sie ist ihre Fortsetzung, ihre Vervollständigung. So wie Gott die Welt in ihrer grundlegenden metaphysischen Gestalt geschaffen hat, ist der Mensch vom Schöpfer selbst dazu berufen worden, diese Welt zu verändern, weiterzuentwickeln und zu bearbeiten. Johannes Paul II. interpretiert diese besondere Aufgabe des Menschen als Berufung zum Entdecken und Enthüllen dessen, was Gott bewußt verborgen gehalten hat, um auf die vernünftige Selbstständigkeit seiner Geschöpfe zu hoffen³³. Das Gebot zum Schaffen, Entdecken und Umgestalten der göttlichen Gaben muß allerdings im Kontext der Wahrheitsfrage vom ontologischen Primat der Gaben selbst interpretiert werden, die ihre eigene, von Gott gewollte Bestimmung besitzen. Der schöpferische Mensch findet seine schöpferische Berufung nicht als Stellvertreter, sondern als Mitarbeiter Gottes, da die ihm anvertrauten Gaben der Schöpfung keine Gegenstände sind, die er auf beliebige Weise gestalten kann, ohne ihre Natur zu berücksichtigen. Wirkliches Schöpfertum richtet sich nicht gegen Gott und seine Gesetze. Vielmehr muß der Mensch die Eigenheiten und das Wesen von all dem erkennen, worüber er verfügt: als Schöpfer ist er zugleich Entdecker, wie ein Gelehrter oder Weltreisender, der erstaunt und überrascht unbekanntes Land entdeckt. Ein Schöpfertum ohne Demut und ohne die Haltung des Erkennens des göttlichen Gedankens ist lediglich destruktiv und führt anstatt dem Menschen anvertrauten Reichtum zu mehren, zum Ruin.

Eine vernünftige, kluge, zutiefst menschliche Kreativität scheint heute die Antwort auf die Beschränkungen der mechanistischen Rationalität zu sein. Entwicklung geschieht nicht nach vorhersehbaren, starren und unentrinnbaren Regeln, da sie sich den rationalen Kalkulationen entzieht. Immer häufiger werden sie als ein geheimnisvolles Phänomen verstanden, bei dem Glaube und Tapferkeit beim Eingehen von Risiken eine fundamentale Rolle spielen. Die Sichtweise abgeschlossener, kompakter, rationaler wirtschaftlich-sozialer Strukturen ist heute

nicht mehr imstande (falls sie es jemals war), neue Lösungen und Energien zur Überwindung der heutigen Krisen zu generieren. Diese Überzeugung wird auch in der Soziallehre der Kirche deutlich, in der so oft die Rolle der Kreativität, des Wissens, der Technik und des Könnens unterstrichen wird. Diese Werte sind heute um vieles bedeutender geworden als die mit den bisherigen Wirtschaftssystemen verbundenen traditionellen Kategorien³⁴. Die schöpferischen Möglichkeiten des Menschen erweisen sich für die ökonomische Entwicklung der Gesellschaft unvergleichlich wichtiger als die Aktiva und Passiva, als die rationale Kosten- und Schadensrechnung.

Die Kreativität ist Ausdruck der schöpferischen Subjektivität des Menschen, der nicht Befehle ausführt, die sich aus diesen oder jenen sozialen Prozeduren ergeben, sondern der sein Werk mit der Liebe schafft und es als Expression seiner selbst ansieht. Diese, die gesamte Persönlichkeit betreffende Haltung, die nicht außerhalb der Rationalität steht, sondern überrational ist, bietet eine Chance zum spontanen Aufschließen neuer Räume des Denkens und Erkennens, die die rationale Induktion und Deduktion niemals erreichen könnte. Kreativität schließt Rationalität nicht aus, sondern erweitert sie, indem sie Perspektiven eröffnet, die von der Vernunft nicht erreicht werden können, denen sich die Vernunft aber auch nicht entzieht. Wirtschaftliche Entwicklung geschieht - dem Augenschein zuwider - nicht nach Regeln, die sich aus der Analyse von Sachverhältnissen ergeben, sondern das Funktionieren der Wirtschaft spiegelt die das menschliche Denken regierenden Gesetze wider. Vergleicht man alle anderen Formen der intellektuellen Aktivität des Menschen ist auch hier ein gewisses Aufblitzen der Intuition, der Phantasie, des Risikos und des Glaubens unerlässlich. Wirkliches Schöpfertum wird aus Glauben und Hingabe geboren, selbst falls es sich dabei um keinen religiösen Glauben handeln sollte, sondern lediglich um die Hingabe an eine Idee oder eine Sache. Die rationale Kalkulation schließt die Unberechenbarkeit solcher Haltungen wie Glaube und Liebe aus, weshalb sie in ihren eigenen Grenzen gefangen bleibt. Es muß allerdings daran erinnert werden, daß auch die Kreativität, so wie sie weiter oben dargestellt wurde, zu unverantwortlichem Fanatismus oder zu einer Manie entarten kann, wenn sie völlig der rationalen Verifikation beraubt wird. Die wahre Kreativität ist klug, sie mißachtet nicht die Realitäten und die Rechte der Vernunft, sie reagiert sensibel auf die Gegenwart und die eintretenden Tatsachen. Sollertia im Sinne des Thomas von Aquin ist die Haltung einer solchen Sensibilität, die nicht erlaubt, die von der uns umgebenden Wirklichkeit unablässig ausgesandten Impulse zu vergessen³⁵.

Eine derart starke Verbindung der Kreativität mit der Haltung des Glaubens und der Liebe zu den Werten, die den Anreiz zu dieser oder jener schöpferischen Unternehmung darstellen, muß zu religiösen Assoziationen führen. Die Entscheidung jene Grenze zu überschreiten, die in einem risikanten menschlichen Akt rational ist, stellt eine mehr oder weniger bewußte Entscheidung dar, sich in den geheimnisvollen Raum zu begeben, den die Menschen je nach ihrer Weltanschauung Schicksal oder Vorsehung nennen. Diese Entscheidung erfordert zu jeder Zeit Tapferkeit, da es einfacher wäre, in der verständlichen, leicht überschaubaren Welt zu bleiben (selbst wenn dies eine Welt leerer und verbrauchter Formen ist), als sich dem Unbekannten zu öffnen. Ohne diesen geheimnisvollen Raum gibt es kein Schöpfertum³⁶.

33 Johannes Paul II. *Laborem exercens*. Nr. 25. Vgl. auch A. Szostek. "Communio personarum" przez pracę. In: Jan Paweł II. *Laborem exercens. Tekst i komentarze*. Red. J. Galkowski. Lublin 1986. S. 153ff.

34 Johannes Paul II. *Centesimus annus*. Nr. 32.

35 G. Gilder. *Bogactwo i ubóstwo*. Tłum. J. Kropiwnicki. Warszawa 1989. S. 267ff.

36 G. Gilder. *Bogactwo i ubóstwo*. S. 263. Vgl. auch W. Pannenberg. *Kim jest człowiek?*

In der Unterweisung von Johannes Paul II., in der mit starker Sensibilität die Form der moralischen, sozialen und wirtschaftlichen Krise der Gesellschaften des 20. Jahrhunderts dargelegt wird, tritt immer stärker das Postulat der Kreativität als einer dem vernünftigen Menschen adäquaten Antwort auf die Probleme der Gegenwart in den Vordergrund. Die Botschaft der päpstlichen Enzykliken "Laborem exercens", "Sollicitudo rei socialis" oder "Centesimus annus" ist - trotz der Schärfe der darin enthaltenen Analysen - voller Hoffnung. Der Papst verknüpft diese Tugend immer mit der Forderung nach innerer und intellektueller Disziplin. Er verschweigt jedoch nicht, daß Kreativität ein Risiko und einen Sprung ins Unbekannte voraussetzt. "Die wichtigste Ressource des Menschen ist in der Tat, zusammen mit Grund und Boden, *der Mensch selbst*. Sein Verstand entdeckt die Produktivkraft des Bodens und die Vielfalt der Formen, wie die menschlichen Bedürfnisse befriedigt werden können"³⁷. Der Papst schreibt unterstreicht hier die Rolle der menschlichen Intelligenz und des Schöpfertums in den wirtschaftlichen Aktivitäten. Aber er betont auch, daß dieses Schöpfertum moralischer Tugenden bedarf: Redlichkeit, Fleiß, Klugheit beim Eingehen eines begründeten Risikos, Glaubwürdigkeit, Treue und Tapferkeit³⁸. Eine derart verantwortliche, ethisch vertiefte Kreativität stellt eine Chance für die Welt und einen Weg der Entwicklung dar. Der Papst ist weit davon entfernt, die unbestreitbaren bisherigen Errungenschaften der westlichen Zivilisation und der mit ihr verbundenen Marktwirtschaft zu negieren. Vielmehr bejaht der Papst ihre Grundprinzipien, doch will er auch dazu ermuntern, die bisherigen Beschränkungen des Systems durch schöpferische und dynamische Bestrebungen auf die Werte hin zu transzendieren. Das Wirtschaftssystem der Zukunft, dessen noch unklares, aber dennoch faszinierendes Bild sich uns in der Enzyklika von Johannes Paul II. enthüllt, ist ein schöpferischer Ausdruck der Subjektivität der Menschen, die nicht mehr nur von eindimensionalen Kalkulationen über die Art der Überwindung der Knappheit an Gütern eingeschränkt sind. Diese vielfältigen Kalkulationen sind dadurch nicht weniger rational und bestimmen durch diese Freiheit ihre wirtschaftlichen Aktivitäten.

Współczesna antropologia w świetle teologii. Tłum. E. Zwolski, D. Szumska. Paris 1978. S. 18ff.

37 Johannes Paul II. *Centesimus annus*. Nr. 32.

38 Johannes Paul II. *Centesimus annus*. Nr. 32.

Rationalité et universalisme, quelques usages en bioéthique

Jean-Marie Thévoz

Parmi les nombreuses définitions qu'on peut donner aux mots de la famille de "rationalité" (cf. Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1983. articles : Raison, Raisonnabil, Raisonnement, Rationalité, Rationnel.), je ne retiendrai que celles qui peuvent concerner directement mon propos sur les usages de la rationalité en bioéthique. De plus, je mettrai l'accent surtout sur un aspect de la rationalité, celui qui est en relation avec la quête d'universalité.

A. Définitions

La rationalité est le caractère de ce qui est rationnel. Est rationnel ce qui est conforme à la raison ou repose sur une méthode ou un calcul, par opposition à ce qui repose sur le hasard ou la simple expérience.

Il y a donc au moins deux acceptations de la rationalité : la rationalité comme (a) méthode d'élaboration et comme (b) contenu substantiel d'un discours ou d'une action.

a) Le premier aspect correspond à la méthode même de construction du discours ou du savoir. Cette méthode est rationnelle, lorsqu'elle est relative à une faculté de la raison de penser le monde, de le construire théoriquement ou par le calcul. La rationalité porte sur la façon méthodique d'organiser le savoir, une façon qui recourt aux capacités d'organisation de la raison. Ce sens s'oppose au hasard (absence d'organisation), à la révélation — divine, transcendance — (organisation donnée sans intervention de la raison) ou à l'empirisme (organisation donnée par des motifs pratiques ou de convenance). Les méthodes rationnelles sont principalement le raisonnement mathématique ou le discours logique.

b) Le second aspect est relatif à une pensée bien ordonnée, posée, calme, cohérente et réfléchie. Le rationnel se traduit ici dans le raisonnable, tant au niveau de l'ampleur comme ce qui a de la mesure, par opposition à la passion, aux émotions, qu'au niveau du topicum comme ce qui est cérébral, pensé, sensé, judicieux et qui s'oppose à ce qui provient du corps, des sentiments et à ce qui est mu par la folie. La pensée raisonnable est le fruit de la méthode rationnelle judicieusement utilisée.

La rationalité a encore une autre portée pour l'humanité. Elle est aussi donnée comme le propre de l'être humain, par opposition aux animaux qui ne possèdent que des facultés sensibles. Elle est comme le ciment de l'unité du genre humain et par là ouvre à la possibilité de l'universalité. Ce rapport entre la rationalité et l'universalité est très important en bioéthique, car de nombreux auteurs pensent que la rationalité est la condition de possibilité de l'universalité de l'éthique.

B. Élaboration d'une bioéthique fondée en raison

J'ai décrit ailleurs plus en détail mon analyse des origines de la bioéthique (Thévoz, Jean-Marie, "Apport de la théologie protestante à la bioéthique", Réseaux, 53-54:131-146, 1988., Thévoz, Jean-Marie, Entre nos mains l'embryon, Recherche bioéthique, Genève, Labor et Fides, 1990.). Je ne rappellerais qu'un aspect : parmi les facteurs qui ont contribué à faire naître la bioéthique il y eu la réaction face à la condamnation de la contraception dans Humanae Vitae. Cette décision de Paul VI est apparue simultanément comme irrationnelle (sens (a)) et comme déraisonnable (sens (b)). Cela a suscité la volonté de créer des lieux de pensée libres qui ne soient pas inféodés aux limitations d'une tradition (rationalité vs. révélation). Dans la pratique, A. Hellegers et D. Callahan ont tous deux créé respectivement le Kennedy Institute of Ethics (Washington DC) et le Hastings Center (NY).

Thèse : La bioéthique a débuté comme une tentative de sortir des débats confessionnels et doctrinaux pour développer une réflexion rationnelle (libres des contraintes dues aux traditions) en éthique biomédicale.

Je n'ai pris comme illustration que l'exemple d'Humanae Vitae, mais il est clair que d'autres facteurs ont joué un plus grand rôle dans le développement d'une bioéthique rationnelle. On peut citer :

- un intérêt croissant des institutions laïques, pluralistes, ouvertes (non denominationalles), notamment les universités pour le domaine de l'éthique médicale
- un déplacement des effectifs de penseurs de la théologie vers la philosophie
- la création de commissions étatiques (National Commission, President's Commission)

Il en est résulté la production de textes de références qui ont véritablement modelé la réflexion bioéthique pendant ces vingt dernières années. Je ne citerai que les deux principaux :

- Le Rapport Belmont (National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, The Belmont Report, Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research, Washington, U.S. Government Printing Office, DHEW Publication No. (OS) 789-0012, 1978. En français in Centre de bioéthique de l'institut de recherches cliniques de Montréal, Médecine et expérimentation, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1982. pp.233-250.)
- Beauchamp & Childress, Principles of biomedical ethics (Beauchamp, Tom L.; Childress, James F., Principles of Biomedical Ethics, New York, Oxford University Press, 1st ed. 1979.)

Ces deux ouvrages (à noter qu'ils ont les mêmes auteurs puisque Beauchamp & Childress étaient respectivement le philosophe et le théologien de la National Commission) ont posé les bases de la pensée orthodoxe en bioéthique, c'est-à-dire les 3 principes de la bioéthique (américaine) :

- respect de l'autodétermination

- non-malfaisance / bienfaisance
- justice

Ces principes philosophiques sont présentés comme des principes intermédiaires (entre les grandes théories éthiques et les normes pratiques) qui permettent une discussion rationnelle en vue de la prise de décision en éthique médicale. Il est postulé que dans chaque situation il est possible d'atteindre une décision raisonnable grâce à une hiérarchisation circonstancielle de ces principes.

Cette rationalité permet de tendre à l'universalité. L'universalité de la décision est atteinte lorsque celui qui prend la décision se comporte comme un agent neutre, rationnel et impartial pour examiner la situation. C'est ainsi que des tiers doivent prendre des décisions lorsque le patient est incapable de décider pour lui-même.

C. Critiques et alternatives à la bioéthique des principes

Les 3 principes ont été critiqués à divers titres. Je ne retiendrai pas les critiques qui ne concernent que leur emploi, tout en acceptant de rester dans le même cadre de pensée rationnelle. Par contre je vais présenter les critiques qui proposent des alternatives à une éthique rationnelle et universaliste. J'en mentionne trois : l'éthique narrative, l'approche psychanalytique et une approche protestante du christianisme. Pour éviter tout malentendu, il faut noter que ces approches alternatives ne rejettent pas toute forme de rationalité puisqu'elles prétendent toutes à une cohérence doctrinale, mais mettent en cause la prééminence de la rationalité sur tous les autres critères.

1. L'éthique narrative

Dans l'éthique narrative ou biographique, la recherche de cohérence ne vise pas le plan universel ou raisonnable pour tous, mais simplement la cohérence du fil de la vie biographique individuelle.

L'être humain cherche à donner un sens à sa vie, il la façonne comme il l'entend, selon ses propres valeurs. L'important est le suivi du fil, l'intrigue (plot) et l'accomplissement de l'existence. La vie est un roman que chacun écrit, il serait absurde d'y introduire la nécessité d'un rapport à une rationalité extérieure à cette existence. La vie individuelle n'a pas besoin d'être "raisonnable" pour avoir un sens et un accomplissement.

Pour la bioéthique cela signifie que les décisions doivent être prises dans le respect de ce fil romanesque, afin que le tout puisse prendre sens. D'où l'individualité des solutions, le rejet de l'universalité des décisions.

Cette position s'oppose à ce que les décisions prises par un tiers pour quelqu'un se fondent sur "ce que toute personne raisonnable ferait dans de pareilles circonstances" pour proposer que le choix se fasse "selon le fil biographique de la personne. Qu'aurait-elle choisi dans cette situation particulière pour être fidèle à elle-même."

2. L'approche psychanalytique

La découverte de l'inconscient, de certains de ses mécanismes, ont permis de formaliser des intuitions plus anciennes :

Il existe en l'être humain une partie difficilement accessible à l'esprit ou à la raison, qui "piloté" les comportements d'une façon secrète ou souterraine.

Le caractère inconscient, caché de ce pilotage laisse à l'individu l'illusion de sa totale liberté et/ou rationalité.

Cette illusion est maintenue par un processus appelé "rationalisation".

Sans un travail de mise au jour de l'inconscient ou des traumatismes de l'enfance, l'être humain n'est ni libre ni raisonnable, il est dans l'abréaction ou la compulsion de répétition.

Au vu du petit nombre de personnes qui "connaissent leur inconscient" on peut dire que chacun est "piloté" davantage qu'il ne décide rationnellement de son comportement.

T : Dans ces circonstances, il est moins important de faire de l'éthique ou de prêcher la moralité que de permettre aux gens de mettre au jour leurs motifs profonds.

3. L'approche du christianisme

Cette approche n'est pas sans points communs avec le modèle psychanalytique. Le christianisme pose effectivement que la raison n'a pas toutes les capacités qu'elle prétend avoir.

Elle est obscurcie, elle a comme un point aveugle qui ne lui permet pas de voir tout le domaine de la "métaphysique", où la foi est essentielle.

D'autre part, le rayon d'action de la raison est sérieusement raccourci. Si elle conserve quelques capacités théoriques (formuler des énoncés éthiques) elle est singulièrement impuissante à les faire mettre en pratique.

Paul disait : "le bien que je veux, je ne le fais pas, le mal que je ne veux pas, je le fais." (Romains 7:19) phrase à mettre en opposition à celle de Socrate "On ne fait le mal que par ignorance".

Chacun sait qu'il ne suffit pas de savoir ce qu'est le bien pour le faire. Les violations constantes des principes éthiques ou des droits de l'homme, etc. en sont des manifestations patentées.

En conséquences, les seuls appels à la raison, au perfectionnement moral, etc. donc au caractère raisonnable des individus, sont vains. Cela ne peut produire que le légalisme et le puritanisme. Il faut donc une nouvelle orientation, une restauration de la capacité de mobilisation de la volonté, de la force de faire le bien.

La force pratique de l'éthique ne peut donc provenir de la seule raison. Il faut une restauration de la volonté plus que de la raison. Le christianisme voit cette restauration dans l'expérience spirituelle, notamment dans la réhabilitation de l'estime de soi par l'acceptation d'être totalement digne (d'être un sujet) y compris dans les parties blessées ou vulnérables du soi.

Contrairement à l'approche psychanalytique qui continue de voir dans la rationalité le but à atteindre (obtenir un savoir sur les jeux de l'inconscient) le christianisme ne réhabilite pas la rationalité, mais s'appuie sur le renouvellement des relations humaines. Laisser aller le mal subi pour ne pas le re-agir (Basset, Lytta, Le pardon originel, De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner, Genève, Labor et Fides, 1994.).

4. La critique "post-moderniste" : Engelhardt

H. Tristram Engelhardt a suivi un parcours particulier. En 1986 il publie "Foundation of Bioethics" (Engelhardt, H. Tristram, The Foundations of Bioethics, New York, Oxford, Oxford University Press, 1986.) où il développe une forme d'éthique philosophique reprenant les principes de la bioéthique sous une

autre articulation. Le principe d'autonomie l'emporte sur tous les autres. En cela il pense offrir une fondation philosophique rationnelle à la bioéthique.

Cependant, peu à peu, il entreprend une critique sérieuse de la bioéthique laïque (secular) comme petite fille de l'illusion des Lumières.

Il accentue la séparation de 2 niveaux:

- une éthique minimale et libérale (pour l'État) qui doit régir les relations intercommunautaires. Cette éthique est celle présentée dans son premier livre, elle est rationnelle, mais minimaliste, c'est-à-dire sans contenu substantiel. Elle prône des arrangements pour vivre en paix entre communautés en laissant chaque communauté vivre selon ses propres principes sans chercher à les imposer aux autres communautés.
- une éthique intra-communautaire qui ne vise aucune universalité, mais partage simplement des valeurs communes (par adhésion).

C'est ainsi que H. T. Engelhardt peut être perçu comme un néo-kantien extrêmement libéral dans le débat bioéthique et se présenter comme un sincère orthodoxe pratiquant à l'intérieur de sa communauté. Un reflet de cette dichotomie est sa dernière création, une revue intitulée "Christian Bioethics" (Non-Ecumenical Studies in Medical Morality) où il entend promouvoir l'expression des positions intracommunautaires à l'intention d'un public appartenant à diverses communautés, sans aucune prétention à chercher des points de consensus ou de rapprochement.

Cette stratification entre tous et les communautés particulières montre la difficulté des rapports entre éthique, rationalité et universalisme:

- on ne peut réduire le raisonnement éthique à des algorithmes universellement valables. On est passé du siècle des Lumières à la post-modernité. La rationalité en tant que méthode ne conduit pas à un savoir universel, acceptable pour tous dans le domaine de l'éthique.
- on ne peut pas réduire l'être humain à un être de raison / raisonnable. Dans les choix éthiques interviennent des valeurs non-rationnelles.
- la raison humaine est toujours confrontée au "facteur humain", c'est-à-dire à son irrationalité, celle de ses valeurs, de ses préférences, ou de son inconscient.

Thèse : Il y a donc confrontation entre la méthode (qui peut être rationnelle - logique) et les prémisses du raisonnement qui échappent à la pure rationalité et n'ont pas de prétentions à l'universalité.

D. Rationalité : prémisses et raisonnement

Revenons dans le domaine de la bioéthique philosophique classique. La bioéthique prétend donc être une démarche, une discussion empreinte de rationalité.

Pourtant la question se pose de savoir jusqu'où peut aller la rationalité dans le raisonnement éthique. L'utilisation de toutes les ficelles de la logique et de la rhétorique ne garantissent pas la vérité éthique d'une démonstration.

La rationalité en tant que méthode ou processus de raisonnement a ses limites, j'en vois deux : (a) au niveau logique (b) au niveau des valeurs.

a) Au niveau logique : c'est la limite de la qualité des prémisses :

"la correction d'un raisonnement garantit seulement que la conclusion est nécessairement vraie si les prémisses sont vraies" (Encyclopaedia Universalis, art. Raisonnement vol .19. p. 509a)

Or en bioéthique la discussion porte bien plus souvent sur les prémisses, sur leur vérité ou sur l'exactitude, la correction des termes utilisés dans les prémisses.

Dans le débat sur le statut de l'embryon humain par exemple, la dispute porte sur les divers sens donnés à "personne" "humain" "individu" etc. (voir : A. Mauron "The human embryo and the relativity of biological Individuality, in *Conceiving the Embryo*, edited by Donald Evans, Kluwer/Nijhof, 1996).

Entre un énoncé rationnel au sens géométrique et un énoncé irrationnel, dont l'incohérence est manifeste, il y a une large zone pour toutes sortes d'énoncés. Et c'est dans cette zone que ce situe le champ de l'éthique. L'éthique ne peut être l'objet de démonstrations rationnelles (comme un théorème de géométrie), mais on peut lui trouver divers niveaux de rationalité, c'est-à-dire de cohérence.

Thèse : S'il est possible d'utiliser un vocabulaire correctement, "rationnellement" c'est-à-dire logiquement, il n'y a cependant pas de définitions "rationnelles", mais des interprétations sur lesquelles il faut se mettre d'accord. Le consensus n'est pas a priori, il n'est donc pas rationnel.

b) Au niveau du choix des valeurs

Le passage d'un choix de valeur à un autre choix, comme le passage d'une croyance à une autre croyance ne s'effectue pas par un processus rationnel. Alors que la raison nous convainc facilement d'abandonner le résultat erronné d'un calcul pour le juste résultat, il n'en va pas de même entre deux valeurs. Les valeurs s'accompagnent de convictions qui sont plus enracinées dans les émotions que dans la raison. La quantité d'énergie nécessaire pour changer de valeurs est directement proportionnelle à l'engagement personnel dans le choix et indique la mesure d'émotion impliquée. Un choix de valeur ne se réfute pas comme une théorie scientifique à l'aide (idéalement) d'un seul contre-exemple.

Thèse : Les choix de valeurs ne sont pas rationnels, mais émotionnels. Il vient ensuite une "rationalisation" ou justification rationnelle des choix premiers (Elliott, Carl, "Where Ethics Comes from and What to Do about It?", Hastings Center Report, 22(4):28-35, 1992.).

Un exemple typique en bioéthique est le cas des Témoins de Jéhovah qui refusent la transfusion sanguine. Leur raisonnement est pour eux absolument rationnel. Il ne l'est absolument pas pour "ceux du dehors". La différence n'est pas dans la méthode, mais dans l'adhésion aux prémisses, acceptables pour les uns, non pour les autres.

A partir de quelques prémisses les Témoins de Jéhovah aboutissent par un raisonnement juste à la conclusion recherchée. Selon qu'on est d'accord avec les prémisses ou pas on considérera le raisonnement juste ou faux.

Prémisses des Témoins de Jéhovah :

- Il ne faut pas désobéir aux commandements divins
- Actes 15:20 est un sommaire des commandements divins applicables aux chrétiens
- Ce sommaire interdit la consommation de sang

- La transfusion sanguine est une forme de consommation de sang

-> donc la transfusion viole un commandement divin.

Thèse : L'accord avec les prémisses n'est pas un acte rationnel (c'est-à-dire rationnellement décidable), mais un choix de valeurs qui dépend moins de la raison que de l'histoire personnelle de l'individu.

E. Pistes de réflexions en guise de conclusion

- La rationalité est quelque chose de fragile et de limité.
- Il existe des domaines inaccessibles ou irréductibles à la pure rationalité.
- La rationalité peut être poussée à sa limite par la rhétorique, notamment jusqu'au paradoxe ou à l'absurde.
- Il faut davantage s'attacher à la rationalité interne des systèmes et des doctrines
- - narrativité, biographie
- - système théologique

ce qui peut faire une place à la rationalité à l'intérieur de prémisses acceptées, et à la critique par une évaluation de la cohérence interne de la doctrine ou de la vie dans sa durée.

La reconnaissance des limites de la rationalité au profit de l'émotif, de la passion, des forces inconscientes etc. contribue paradoxalement à une plus grande clarté, transparence, et conscience des choix et donc à moins d'irrationnel!

Reason in Environmental Ethics

Wouter Achterberg

The place and nature of reason in environmental ethics will be explored in this paper.

First, I will show moral reasoning at work in environmental ethics and some of its results. Next, I will elucidate what is involved in this type of reasoning, mainly by way of criticizing David Cooper's (1995) view of it. But, like Cooper, I will conclude by emphasizing the importance of sensibility, feeling and experience in environmental ethics.

Some limitations of my approach in this paper should be clear from the start. It is not intended as a complete survey of all the problems and varieties of environmental ethics. To begin with, I discuss only Anglo-Saxon varieties of environmental ethics, but, of course, that is not to say that other varieties are less important or fruitful. Moreover, there is a heavy emphasis in my paper on the rule of conduct approach in ethics. The state of being approach, also known as virtue ethics, is underrepresented, to say the least, although it manifests itself increasingly in environmental ethics. Nevertheless I conclude by highlighting a particular experience of nature which might give rise to an attitude of moral respect for nature as the core of a virtue-based environmental ethics.

My paper is also one-sided in a second way. Centre stage are demarcation problems, that is, the question how to justify the criteria used to demarcate the moral community. Less attention is paid to the analysis and solution of moral conflicts in the relations between man and nature. Of course, the viability of any environmental ethics depends heavily on its power to generate morally acceptable solutions to these conflicts. At any rate, the problem of demarcation is also of fundamental importance and some analysis of proposed solutions may well enhance our understanding of the place and role of reason in environmental ethics.

§ 1 Varieties of Environmental Ethics

Environmental ethics explains how we should act or what kind of person we should be in order to treat nature and the environment in a morally acceptable way. Different approaches to this broad area of moral concern can be distinguished. A useful division of these has been proposed by Regan (1982, 187f; 1):

- management ethics;
- kinship ethics;
- ecological ethics .

A *management ethic* puts forward moral action-guides for the use of natural resources, other species, in short for the use of the (natural) environment in the interest of humans. Management ethics justifies the rules and principles involved in a critical and systematic way. This type of environmental ethics recognizes only duties regarding nature, not duties to natural entities. It is not informed by any new or even unusual moral intuitions, although the sense of moral responsibility for generations to come, on account of the remote consequences of our actions here and now, is perhaps

not yet generally shared. In this context belongs so-called 'future ethics', as elaborated, for example, in a theory of intergenerational justice. Conceptions of sustainability or sustainable development - nowadays internationally recognized as the chief goal of environmental policy - seem to be inspired by intuitions of justice, inter- and intragenerational in tandem.

In the following I will pay much more attention to kinship and ecological ethics. This does not mean, though, that I consider management ethics unimportant. On the contrary, it is the type of environmental ethics that is broadly appealing. Moreover, one may think with some justification, that if human interests are taken in an inclusive sense, as comprising, recreational, scientific, aesthetic and even spiritual interests, and are also seen in a sufficiently long-term perspective, action prescribed by a management ethic will converge qua results with action prescribed by an ecological ethic. This presumption has been baptized by Bryan Norton the 'Convergence hypothesis': 'policies serving the interests of the human species as a whole, and in the long run, will serve also the "interests" of nature, and vice versa' (1991, 240). Norton admits that the hypothesis has partially the character of an 'article of faith'.

With *kinship* and *ecological* ethics we move into the ethical domain where nonhuman beings or systems are supposed to have moral standing (status) or to deserve moral consideration. That is to say, from now on they count in our moral deliberation for their own sake; their interests (if they have any) or their continued existence are supposed to have positive and undervalued moral weight.

The following description is intended just to illustrate the progress, or less biased, the broadening of scope, of environmental ethics since the beginning of the seventies. The gradual extension of the moral community envisaged here may be conveniently represented by the metaphor of a set of concentric circles (Wenz) of 'tree-rings' (Routley's). This metaphor is more appropriate than the idea of an expanding circle (Singer 1981) because it retains an internal articulation and because what has been put in a circle remains there when new circles are added. So there is no implication that the extension of the moral community involves in any simple way the moral subordination of vital or even important human interests to claims raised on behalf of nonhuman entities "inhabiting" outer circles or rings.

a. To begin with, animals with the capacity of sentience, which can feel pleasure or pain, are admitted to the moral community. Sometimes ethicists are more restrictive, deeming only animals capable of self-awareness (e.g. Regan's 'subjects-of-a-life', that is mammals of one year and older) worthy of membership in the moral community. However that may be, the animals concerned are seen as relevantly similar to humans, as akin to humans in a morally relevant way. So if we take the interest of humans into account, why not also, the typical kinship ethicist is reasoning, the interests of these animals? Not to do so, would be inconsistent. What is more, not to do so would be abandoning impartiality: giving unequal consideration to relevantly equal cases. On the other hand, unequal treatment is not excluded, because the differences may matter too.

The nature of moral reasoning involved here merits closer attention. A certain picture of ethics operates in the background. The crux of ethics is the ability to detach oneself from one's own standpoint and take an impartial perspective' (Singer 1987, in Hanfling, p. 190). Not, of course, the ability of the scientist, but the ability of a rational participant in social life which has to justify his claims to other participants with conflicting claims and interests. To reason ethically I have to see my own

interests as one among the many interests of those that make up the group, an interest no more important than others. Justifying my actions therefore leads me to take up a perspective from which the fact that I am I and you are you is not important'. Thus, 'favoritism' as a basic attitude is excluded, though not special obligations: 'ethical systems everywhere recognize special obligations to kin and neighbors', but they 'do so within a frame work of impartiality which makes me see my obligations to my kin and neighbors as no more important from the ethical point of view, than other people's obligations to their own kin and neighbors' (Singer 1981, p. 118).

We may generalize the picture of 'one among many' and see ourselves as one nation among others, as members of one species among others, as members of one generation among many (to come) etc. Singer's generalization of it extends only to sentient animals, but other ethicists have gone further, much further, and not without good reason. Some may fear here an irresistible move along the 'slippery slope' to moral consideration for viruses and stones. However, the extensionist ethicist goes fearlessly where the vision of impartiality leads him, but normally he stops way before viruses and stones.

b. Thus we move smoothly into a more extensive moral community, guided by the ecological ethicist. The first step, beyond sentient animals into the realm of organisms without consciousness (the large majority of natural creatures!), is taken by the Kantian-inspired moral philosopher Paul Taylor (a utilitarian version has been developed by Robin Attfield). In his ethics of respect for nature all "wild" (that is, non-domesticated) organisms have a good or wellbeing of their own; they are all teleological centres of life, and therefore deserve to be treated as ends in themselves (or as bearers of 'inherent worth'). A *reductio ad absurdum* of this idea might seem easy. However, Taylor makes an heroic effort to stave off this theoretical disaster by developing five principles for the fair resolution of conflicts between humans and other organisms. Although his theoretical justification of these principles does not seem watertight, to say the least - actually, they might be more easily defended on a holistic basis -, in this way he makes important progress towards an ethics which can rationally guide us in our conflict-fraught interaction with nature.

Taylor's step is however not (far) enough. Typically, some and perhaps even most intractable environmental problems involve nature on a higher level of aggregation than that of individual organisms: they concern loss of biological diversity, extinction of species, elimination of ecosystems etc. Only a more holistic type of environmental ethics may seem to offer guidance in this bewilderingly complex interface between human societies and nature.

c. The paradigm of the holistic type of environmental ethics, in which collective entities like species and ecosystems have moral standing and deserve moral consideration, is Leopold's well-known 'land ethic'. Other versions have been defended by e.g. Holmes Rolston and L. Johnson. Why have these wholes moral standing? The answers vary, e.g. they have interests or are teleological organized or are relatively autonomous. Moreover, the answers are without exception very controversial, in particular if obsoleted theories from the science of ecology have been used to fashion a fitting conception of these entities. The holism involved is or, rather, had better be ethical holism, not metaphysical nor even methodological holism. Leopold, though, gestures sometimes in the direction of metaphysical holism. The holism necessary for a holistic environmental ethics is rather innocent, as Lawrence Johnson has pointed out

"many wholes, quite unmysteriously, have properties their elements lack. Tractors, for instance, have certain properties, such as that of being able to

pull a plow, that their component wheels or ignition points lack. Such a claim is neither surprising nor controversial. Moreover, some entities, such as human beings, are wholes with enough unity and self-identity to have morally significant interests. To say this is not to deny the possibility that humans might be reductively analyzable in terms of organs, molecules, quarks, or whatever. I claim too, ... , that species and certain other things or life processes, have enough unity, self-identity, and so forth to be entities with morally significant interests" (157 noot 6; 5).

A standard problem with holistic ethics is suggested by the often heard, but facile accusation of 'environmental fascism' (e.g. Regan 1984): circumstances are conceivable in which humans or other animals have to be sacrificed on behalf of the ecological wholes they are "parts" of. But the accusation is beside the mark because most specimens of holistic environmental ethics are moderate, attributing moral standing to individual organisms and to collective entities like ecosystems. The feared moral subordination of humans to natural holistic entities does not take place in these version of holistic ethics. Actually, the verdict of environmental fascism is more fittingly pronounced on so-called 'Gaian' ethics, in which the biosphere as a whole is conceived as a kind of morally considerable super-organism, also known as Gaia. The moderate systems, on the other hand, are saddled with an exponential increase of moral conflicts. Additionally, all holistic systems are afflicted by demarcation problems.

d. Two interesting varieties of ecological ethics deserve mention in this brief survey.

1) The theory of Peter Wenz, in which not entities (alone) but a *process* is the focus of moral value (I will not discuss here environmental ethics based on process-metaphysics, Whiteheadian or otherwise). The process in question: evolution by natural selection, is deemed inherently valuable because human beings (the paradigm of being an end in itself) are its products and even more admirable beings might be produced by it in the future. Therefore it should go on as well as possible. Thus, enough nature areas have to be protected to let evolution go its own way, and infringements on the process should be compensated for elsewhere.

2) An alternative and very interesting type of theory tries to derive moral duties to nature from aesthetic values (e.g. Hargrove). The advantage of these theories is that moral consideration of non-living elements in natural environments (landscapes, caves, rivers etc.) comes naturally to them; moreover, they might be more accessible to many people than traditional environmental ethics. On the other hand, it would seem that moral restrictions derived in this way have less moral weight than the more usual type of moral restriction: aesthetic standards and values seem much more personal and variable than moral values.

e. It might be interesting to consider the phases in the extension of the moral community from another angle. The extension represents a shift from anthropocentrism via non-anthropocentrism to ecocentrism, that is a shift in the underlying value-perspective. According to the familiar anthropocentric-literally human-centered-perspective, only humans beings deserve moral respect because only they are bearers or foci of intrinsic value; restraints on our treatment of other beings and our use of natural resources are entirely derived from and should be compatible with moral respect for human beings. The opposite perspective is ecocentrism-literally: ecology-centered, in which "ecology" does not refer to the science of ecology but to a value-laden view of the place of man in nature. According to ecocentrism the attitude of moral respect for nature should inform the basic moral

vision underlying our relation with nature. More accurate, an ecocentric perspective implies that nature, in the sense of the source and the home of human and nonhuman beings, has become central, in value and meaning, with the result that both humans and nonhumans morally count for their own sake. As Mary Midgley has well said: 'Our dignity arises *within* nature, not against it' (196).

Non-anthropocentrism is the more inclusive term, encompassing both the ecocentric perspective (to which belongs ecological ethics) and the perspective from which kinship ethics is developed. One might also attribute more theocentric views of the relationship between man and nature to the non-anthropocentric perspective.

The divide between anthropocentric and non-anthropocentric theories is often expressed in terms of a distribution of intrinsic and instrumental value over human and nonhuman entities. One might even say that the search for an acceptable explanation of the idea of the intrinsic value of nature has become somewhat like the search for the "holy Grail" in environmental ethics. The term intrinsic value, however, is far from clear and used in different senses. Moreover, it is not necessary to base a theory of non-anthropocentric environmental ethics on attributions of intrinsic value. For example, the ecocentric environmental ethics of Lawrence Johnson is based on the moral significance of interests. His point of departure is a formal principle of respect: "Give *due* respect to all the interests of all beings that have interests, in proportion to their interests" (118, 6).

Suffice it to say that attributing intrinsic value to an entity involves treating that entity as an end in itself. The "involves" in the previous sentence may mean either "means" or "justifies", depending on the theoretical status of the concept of intrinsic value. Importantly, intrinsic value in this sense is a *normative* (first-order) concept. No *meta-ethical* view of the concept is implied here, neither realism, nor objectivism or subjectivism or something in between. Unfortunately, in the literature there is much confusion between the normative and the meta-ethical use of the concept of intrinsic value.

To avoid misunderstandings concerning the import of non-anthropocentric, and especially ecocentric views, three further distinctions have to be noted (see Eckersley, 1992, 55-60).

1) Ecocentrism does not require to transcend human limits of experience, knowledge or evaluation. Perhaps some very strong, realistic conceptions of intrinsic value do that, but it is not inherent to ecocentrism. Of course, we cannot jump our own shadows. So, in this formal sense even ecocentrism is anthropocentric. But this should not be confused with the substantial normative point that humans do not have *a priori* reason to give themselves a preferential treatment in relation to other beings.

2) Ecocentrism is not the same as misanthropy nor is it inherently anti-humanistic. What it tries to argue for is to raise the moral status of natural entities, not to lower the status of humans. It attacks, however, the tendency to think of humans as the centre of the universe or nature, the idea that, at the end of the day, everything, at least on this planet, revolves about humans. It argues for a humanism without arrogance.

3) Ecocentrism implies treating natural entities as an end in itself; it does not imply following nature in a normative sense: this might even be a moral abomination. Ethical principles are not to be borrowed from nature; facts about nature are not sufficient to justify moral guidelines for our treatment of nature.

Having outlined some positions and fundamental concepts in environmental ethics, it is appropriate to consider in more detail some aspects of the reasoning involved.

§ 2 Rationality in Environmental Ethics

It will be clear by now that the role of reason in environmental ethics is conspicuous. The emphasis on consistency and impartiality seems to drive the theoretical engine, at least in what Cooper has recently called the 'mainstream approach' in environmental ethics. Although strong, this emphasis should not mislead us about the scope of this role nor about what it conceals.

2.1 What is impartiality all about? Is it just a logical ideal or is it also an ethical ideal? David Cooper seems to think it is only a logical ideal in his recent criticism of the 'mainstream' in environmental ethics.

'On the "mainstream" approach, ... moral concern for other species is demanded by reason, in the specific sense of logical consistency. Only if the differences between human and non-human life were relevant to moral discrimination would it be rational to confine concern to the former: but they are not, so those who do so confine their concern are guilty of a "speciesist" arbitrariness and unreason akin to "sexism" and "racism".' (1995, 138).

But impartiality is above all an ethical ideal. What this ideal morally permits is, of course, much more restricted than what would be allowed or, better, possible in logical space as such. As an ethical ideal it has different roots in the moral thinking of such diverse moral philosophers as Hume (sympathy) and Kant (categorical imperative; general acceptability by rational and autonomous beings) and has been central to the recent flourishing of social contract (political) ethics (especially the variety emphasizing hypothetical general agreement: the theories of e.g. John Rawls and Thomas Scanlon). Its core meaning with respect to humans is, in a phrase borrowed from Dworkin, 'to treat with equal concern and respect'. Its justified extension to the domain of environmental ethics would be: to treat all beings with equal concern and respect to the extent that they deserve to be so treated. Fleshing out in different ways the qualification "to the extent that" results in the theories of environmental ethics described above. The extension is reflected in, e.g., the principle of equal consideration of interests (Singer), the principle of species impartiality (Paul Taylor), in the formal principle of respect (Johnson, quoted above) and also in the principle of biospherical egalitarianism defended by the founder of deep ecology, Arne Naess (Naess does not belong to the mainstream, he sets great store by experience and identification. It is therefore remarkable that even he defends an impartial basic principle).

It is also important to keep in mind that impartiality in this ethical sense is not meant as a first-order normative principle. Its implication is not simply equal treatment. Unequal treatment, even the partiality of special duties is permitted, provided it can be justified impartially, as Peter Singer, quoted in § 1 above, clearly pointed out (I believe Johnson would agree; I am not so sure about Taylor and Naess in this regard). Impartiality as an ethical ideal expresses itself most appropriately in the impartiality of ethical justification, it belongs to the level of ethical theory. I am therefore inclined to say that a theory of environmental ethics should be developed as a two-tiered theory proposing first-order ethical precepts for our not necessarily impartial treatment of natural entities and justifying these in an impartial way. I

believe that here environmental ethics, especially an environmental ethics without consequentialist leanings, could learn much from Brian Barry's theory of 'Justice as Impartiality' (1995) which develops the fundamentals of a contractualist two-tiered theory inspired by ideas of Thomas Scanlon.

So far, the emphasis on reasoning seems overwhelming. Is there not more to ethics and, in particular, environmental ethics, than this ideal of impartiality and consistent reasoning on the basis of it? Is there no place for sensibility, for experience and imagination in environmental ethics? Are these not at least as important to reason in a broader and perhaps classical sense as impartial reasoning?

2.2 David Cooper is, as we saw, sharply critical of what he calls the 'mainstream approach' in environmental ethics, mainly because it equates 'moral unreason with inconsistency' (144). Adherents of this approach seem to think, according to Cooper, that people whose moral concern does not extend beyond animal life, must be either ignorant, inconsistent or evil. Either they do not recognize the similarities between human and non-human life; or they do, but fail to understand the moral implications of this; or they succeed on both counts, but just don't care about doing what is right' (142). Instead of this implausible picture, painted by the adherents of the mainstream approach, Cooper proposes a 'distorted perception, a lack of sensibility and imagination, or a failure in appreciation of the "good life"' as a diagnosis of what is wrong with the speciesists.

I agree with him on his diagnosis, but I do think his picture of the mainstream is a bit of a straw man. At least some of its adherents, especially those who extend moral concern beyond the sphere of (conscious) animal life, for example, Taylor, Rolston, Johnson and Leopold 2), emphasize the importance of experience, imagination and sensibility, be it tutored by scientific, in particular ecological knowledge. It would be surprising if they did not, because the driving force behind the extension is just this shift in sensibility, experience and imagination. 3) Otherwise the whole enterprise would degenerate into a rather futile exercise in elementary logic. To take just three examples.

Leopold repeatedly points out, in his seminal chapter on the 'land ethic', the importance of a) admiration, respect and even love of the 'land', and b) of a fitting picture or concept of the land. The chapters preceding the chapter on the land ethic describe his firsthand experience of interactions between animals, plants and parts of their physical environment in the successive seasons. This is important, as John Rodman says, because by

the time one reaches Leopold's discussion of the land ethic, one has grown accustomed to thinking of different animals - and (arguably), by extension, different natural entities in general - as subjects rather than objects, as beings that have their own purposes, their own perspectives on the world, and their own goods that are differentially affected by event. While we can never get inside a muskrat's head and know exactly what the world looks like from that angle, we can be pretty certain that the view is different from ours. What melts away as we become intrigued with this plurality of perspectives is the assumption that anyone of them (for example, ours) is privileged. So we are receptive when the "land ethic" chapter suggests that other natural beings deserve respect and should be treated as if they had a "right" in the most basic sense of being entitled to continue existing in a natural state" (1983, 89).

Conspicuous in the writings of environmental ethicist Holmes Rolston are also first-hand experience of organisms, events and processes in natural environments and imaginative descriptions of all kinds of natural entities and systems (see especially his 'Philosophy Gone Wild' 1986, p. 221-261). And even Paul Taylor, the ethicist who appears to show most affinity to what Cooper calls the mainstream, insists on the importance of experience for the accessibility and the viability of his system of biocentric ethics. Taylor speaks, for example, of a 'progressive development from objective, detached knowledge to the recognition of individuality to a full awareness of an organism's standpoint', a development which is a process of heightening our consciousness of what it means to be an individual living thing' (1986, p. 120-1).

The dichotomy, then, construed by Cooper between moral reason as an 'obsessive' (144) drive for consistency and a moral reason more at home with experience, imagination and sensibility - in short, with a modern conception of virtue - is simply false for important representatives of the mainstream approach. This is a pity because philosophers like Cooper have a message not without weight for environmental ethics. The message, as I see it, consist in two parts. The first is to elaborate the ethical theories in such a way that elements of experience, imagination and sensibility become much more important, not just as illustrations, but as determinants of the internal structure of the theories themselves. The second is to take seriously the task to show that concern for other species is an 'ingredient in the good life' and 'is required for the full exercise of the virtues' (144). Two important side-effects of Cooper's approach deserve mention here. First, it might in a more plausible way than Hargrove's close the gap between the ethical and the aesthetical approaches in environmental ethics, without replacing the one by the other. Next, it might bring closer to each other the ecocentric (as defined above!) and the enlightened anthropocentric views of man's place in nature.

It seems appropriate to close this paper by a quote from an essay by Lloyd Reinhardt which very clearly expresses the idea of a more receptive intellect or reason (echoing sentiments expressed earlier by Iris Murdoch 1970, p. 65, 84 f.) and weaves together a number of elements discussed in the previous paragraphs. At any rate, I would say it expresses some aspects of the core experience which gets the enterprise of environmental ethics going.

To be glad, to rejoice that the other exists, without the desire to consume and possess, these are aspects of an art, the art of letting things be, which is part of the more general and vital human virtue of overcoming the tendency to think of everything in relation to ourselves. It is part of what it is to achieve a degree of what I callimpersonality, a shrinking of the consumptive, aggregative self that we tend most *naturally* to be ... The natural order is a natural object for contemplative attention; it can draw someone into some of that attention and into rejoicing in the sheer existence of things, and nature can do this in quite unexpected ways, at quite unexpected moments. As Plato suggests, beauty can ensnare a soul. But it is not because what is there is pretty or nice, merely lovely to look at. It is also perhaps mainly, because it can engender and help sustain a joy in the existence and otherness of things, and in their relations to each other, instead of to oneself; a willingness to let things be what they are, go on in the way they do; even a curiosity to know how things work' (206-208).

Notes

- 1) I have replaced his name for the third kind: 'ethic of the environment' by the expressions 'ecological ethic(s)'. See Rolston 'Is there an Ecological Ethic?' (1975), reprinted in Rolston (1986), p. 12-29; see also W. Achterberg *Partners in de Natuur. Een onderzoek naar de aard en de fundamenteven van een ecologische ethiek*. Jan van Arkel, Utrecht 1986.
- 2) Perhaps Cooper would not consider some of these, Rolston, but especially Leopold, adherents of the mainstream; he is not very clear about who does or does not belong to it.
- 3) This view of the matter may seem overly harmonizing. This is not the place to argue for it. Suffice it to say that I find myself here in broad agreement with Robert Louden's conception of morality and moral theory.

Literature

- Attfield, Robin
1983 *The Ethics of Environmental Concern*. Blackwell, Oxford.
- Barry, Brian
1995 *Justice as Impartiality*. Clarendon Press, Oxford.
- Cooper, David E.
1995 'Other species and moral reason', in David E. Cooper & Joy A. Palmer (eds.) *Just Environments*. Routledge, London, p. 137-148.
- Eckersley, Robyn
1992 *Environmentalism and Political Theory. Towards an Ecocentric Approach*. SUNY, Albany.
- Hargrove, Eugene, E.
1989 *Foundations of Environmental Ethics*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J.
- Johnson, Lawrence, E.
1991 *A Morally Deep World*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Leopold, Aldo
1949 *A Sand County Almanac*. Oxford University Press, London.
- Louden, Robert B.
1992 *Morality and Moral Theory*. Oxford University Press, New York.
- Midgley, Mary
1979 *Beast and Man*. Harvester Press, Brighton.

- Murdoch, Iris,
1970 *The Sovereignty of the Good*. Routledge, London.

- Naess, Arne
1989 *Ecology, Lifestyle and Community*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Norton, Bryan
1991 *Toward Unity Among Environmentalists*. Oxford Univ. Press, New York.
- Regan, Tom
1982 *All That Dwell Therein*. Universia of California Press, Berkeley.
1984 *The Case for Animal Rights*. Routledge, London.
- Reinhardt, LLoyd
1980 'On Some Gaps in Moral Space. Reflections on Forests and Feelings', in: Mannison, D.S., M.A. McRobie and Richard Routley *Environmental Philosophy*. RSS, Australian National University, p. 190-211.
- Rodman, John
1983 'Four Forms of Ecological Consciousness Reconsidered', in: D. Scherer & Th. Attig (eds.) *Ethics and the Environment*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., p. 82-92.
- Rolston, Holmes W.
1986 *Philosophy Gone Wild*. Prometheus Books, New York.
- Routley, Richard and Val
1980 'Human Chauvinism and Environmental Ethics', in: Mannison, D.S., M.A. McRobie and Richard Routley *Environmental Philosophy*. RSS, Australian National University, p. 96-189.
- Sylvan, Richard & David Bennett
1994 *The Greening of Ethics*. The White Horse Press, Cambridge.
- Singer, Peter
1981 *The Expanding Circle*. Clarendon Press, Oxford.
1987 'A Covenant for the Ark?' (1983), in O. Hanfling (ed.), *Life and Meaning*. Blackwell, Oxford, p. 141-152.
- Taylor, Paul W.
1986 *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, Princeton.
- Wenz, Peter
1988 *Environmental Justice*. SUNY, Albany.

Göran Collste

Technology extends and substitutes human action. The spade substitutes the hand, the bicycle and the car substitute the feet. In this way, technology can be considered as rationalizing artifacts. Technology is rational because it makes it easier and faster to achieve goals set by human beings. In fact, technology can be interpreted as *the incarnation of rationality in Western culture*. To do things faster and more efficient was, and is still considered as the sign of progress.

When looking at technology from a historical point of view, one discovers a pattern that tends to repeat itself. When introduced, a technical system will facilitate human life in different respects. That a new technology satisfies certain demands or needs seems to be a condition for its successful implementation. However, after a while certain unintentional and undesired consequences of the technical system appear. It can take ages, as in the case of the car, or just decades, as in the case of nuclear power or genetic engineering, before these side-effects become noticeable. When this happens, society often has become so dependent on the specific system that it is difficult to change it. At best, it is still possible to reduce some of the negative consequences of the technical system.

When does ethics come into consideration? Ethics is the reflection on moral choices. Moral choices are those choices where the life and death and well-being of human beings and animals are at stake. Obviously, technical systems influence human life and well-being in different ways. Therefore, it is a task for ethicists to reflect on the consequences of technical systems. Technology ought to be assessed from a moral point of view.

But are technical systems really chosen? Isn't technology developed irrespective of human choices? Obviously, technological development often seems to be governed by forces outside human control. However, technological determinism is untenable for different reasons. Firstly, we cannot even be sure that human choices are not predetermined, but this uncertainty doesn't make ethics superfluous. Further, a technical system is rather a result of many decisions related in a complicated way than the result of some mysterious forces outside human control. Finally, if we act as if technological development is uncontrollable, this behavior will confirm technological determinism.

That technology and technical systems are analysed from a moral point of view is not a new phenomenon. In this century this has been done by among others Martin Buber, Martin Heidegger, Jaques Ellul and Langdon Winner. These analyses have often resulted in interesting and enlightening observations. However, they have been made at a general and abstract level and their practical utility has been limited.

Assessing information technology¹

It is not easy to assess technology. One has to apply different criteria for assessment. A "good" car can be a car that drives 250 km/h, that has a reliable engine, that has a low discharge of carbon dioxide etc. Thus, speed, reliability and environmental affect are some criteria for assessment. When one shall come to an assessment of a technical system as a whole, different standards are complementary or contradictory. Is a car that drives 250 km/h and has a high discharge of carbon dioxide a good car as a whole? The answer depends on the relative importance one attaches to speed and environmental protection.

Thus, to be able to assess a technical system as a whole, one has to formulate assessment criteria carefully and observe the wide range of effects of technical systems. The car and the computer are illustrative examples of this. In the case of the car, it has led to a reshaping of modern cities, in the case of the computer, it has even led to a reshaping of our minds. Let me illustrate this by quoting the psychologist Sherry Turkle who gives an account of her study of children using computers in the book *The Second Self*:

Technology catalyzes changes not only in what we do but in how we think. It changes people's awareness of themselves, of one another, of their relationship with the world. The new machine that stands behind the flashing digital signal, unlike the clock, the telescope, or the train, is a machine that 'thinks'. It challenges our notions not only of time and distance, but of mind.²

As any other technology, information technology expands and substitutes human action in different ways. Manual record-keeping is substituted by computerized records, writing letters by hand is substituted by fax and email, information is in different ways and for different purposes transmitted by electronic means and computerized knowledge bases extend and substitute encyclopedias.

Perhaps there are some characteristics that make information technology special. During the last two decades a technology has been introduced and developed that extends and substitutes what since Plato and Aristotle have been considered as unique human attributes; intelligence and rationality. These technical systems, i.e. information systems, knowledge based systems, tutoring systems, decision support systems and expert systems, are different fruits of the research into Artificial Intelligence (AI) that has been pursued since the 1960s. In one sense of rationality, this technology can be considered as realizing the ultimate rationality; machines are used for making decisions!

Information technologies will in different ways change society - we are already talking about the "information revolution" - and many of these changes should be assessed from a moral point of view. To avoid the problem with a general and abstract analysis, I will start my ethical reflection on informatics at a concrete level. A conceived expert system for the diagnosis of diabetes will illustrate possible advancements as well as some problematic points. But before that I will give a brief survey of problems in computer ethics, a new branch of applied ethics.

1 "Informatics" and "information technology" are indeed very vague concepts. In this article I use the concepts for computer based means to store, transform, transmit, represent and manipulate information and knowledge.

2 Turkle, S, *The Second Self*, New York 1984, p 13

Ethics and informatics - a brief survey

Do the new information technologies create new ethical problems or old problems in new forms? I agree with Deborah Johnson when she states that:

"computers/ pose new versions of standard moral problems and moral dilemmas, exacerbating the old problem, and forcing us to apply ordinary norms in unchartered realms"³

Stealing is an old moral and legal problem but the fact that as much as 50% of all the computer programs used today are illegal accentuates the problem. But is copying really a threat to property rights? Nothing is lost by copying. Of course authors, publishers and others involved in the production of programs lose potential income by illegal copying. On the other hand, the laws restricting copy- rights can be questioned from a moral point of view. They may prevent those without money from taking advantage of the new technology.

Neither is wanting to find out secrets or to look at things that are not your business a new thing. The possibility of storing secret information in computerized systems has been considered as a challenge for young, ambitious and technically interested boys. These boys, "hackers", try to gain unauthorized access to computer systems and their data. "Crackers" not only gain access but also change or destroy stored information. It seems as if the computer gives new opportunities for developing human destructive instincts. "Infecting" programs with viruses and bombs are other examples of this.

On the other hand, the tendency in the United States to view information as a commodity and thus apply property rights to information should be questioned. There is an obvious risk that this will restrict the free flow of scientific and political information.

The threat to privacy is an already much-discussed moral problem in the information society. The possibility of storing "...facts about a person which most individuals in a given society at a given time do not want widely known about themselves"⁴, i.e. information about personal affairs, illnesses and taxation, has accentuated the questions what kind of information that should be stored and how should registers be made safe from intrusion.

The introduction of email has led to a new discussion about respecting privacy. At the Nissan factory in California two female software specialists contended they were forced to quit after a supervisor read their personal email correspondence, which included sexual suggestive messages. This case illustrates the necessity to define some of the new artifacts. Should an email letter be considered as an example of company communication or as private correspondence?

The new technology has led to new professions. These new professions lack a tradition of ethical thinking. Questions in professional ethics for computer personnel includes what are the goals of systems analysts, to whom - employers or employees - should one pledge loyalty and what is the proper relationship between experts and clients. Some professional societies, i.e. ACM (Association of Computing Machinery) and BCS (The British Computer Society), have already formulated ethical codes for their members.

3 Johnson, D G, *Computer Ethics*, New Jersey 1985, p 1

4 Parent, W A, Privacy, Morality and the Law, in *Philosophy and Public Affairs*, 12:4 (1983)

Is the information society a just society? When considering justice as a principle for equal distribution one has to answer the question negatively. Information resources are as unequally distributed as any other resource in modern society and globally. The unequal distribution of information resources creates an unequal distribution of power. Access to information, at least some kind of information, is a means to political and economical influence. One who is able to control the media has a means to set the political agenda.

The deregulation of the Swedish finance policy may serve as an example of the power implicit in information resources. When in 1989 the Swedish government abolished all restrictions for transferring currency to and from the country, one important reason for this step was that modern information technology had made these restrictions outdated. There were no longer any means to enforce the legislation.

I have briefly enumerated some of the new ethical and legal problems in the information society. Let me now direct attention to one type of information technology: the decision support system.⁵

Decision support system for diabetes care

In the following, I will discuss some ethical problems concerning the design of a computer based decision support system for diabetes care.⁶ The aim is to design a computerized system that will have multiple capacities. To detect drug-ordering errors, i.e. prescriptions that will harm patients with some additional defect (allergy etc) that the doctor hasn't observed, the system will control prescriptions of drugs. It will also design checklists for patients so that, when the patients are in control, relevant tests will be made and it will, with the help of information stored in the computerized record, follow up individual patients and therapies.

Furthermore, the system is supposed to enhance the working environment for the hospital staff and to facilitate the involvement of the patients in their own care. A knowledge base will be connected to the system. This will make it possible to use the system as an expert system for diagnoses and/or therapeutic decisions.

So far, the project has resulted in an information system. It gives access to different kinds of information about patients: about the yearly controls, about the eye controls, about the laboratory results, about the drugs taken by the patients and about the level of hemoglobin (HbA1C). The development of these factors over time can be graphically illustrated.

The physicians and nurses using the system seem to appreciate it so far. The system has made it possible for them to present and receive information in a more structured way than before.

Let me now proceed by discussing some alternative ways of developing the system. Imagine that the possibilities of developing an expert system are realized. The knowledge from experts in the domain of endocrinology and diabetes care are represented in a knowledge base. To this base a decision function is connected which makes it possible for the user to communicate with the knowledge base. Given

5 In this domain, the vocabulary is not yet very unitary. Systems giving access to information are usually called information systems. Systems that also include decision functions are called knowledge based systems (KBS), decision support systems (DSS) or expert systems.

6 I am myself as an ethicist involved in a project which aims at developing a decision support system for diabetes care. According to our plans a working prototype of the system will be developed by 1998.

patient data in the form of historical facts, current symptoms and laboratory results the system is able to formulate diagnoses and/or suggest therapy. A physician or a nurse, unable to solve a diagnostic problem, will transfer all relevant information to the expert diagnostic consultant program, which on the basis of this information will make a diagnosis.

How should we assess this kind of system development from a moral point of view? I will pay attention to three possible but unintended consequences of the system:

1. How will the clinical encounter be affected when the expert system is part of ordinary care?
2. How will the expert system affect decision making?
3. How will the expert system affect the possibilities of taking responsibility?

1. How will the clinical encounter be affected when the expert system is a part of ordinary care?

A clinical encounter can be described in different ways and from different perspectives. In one view, the physician examines the patient for symptoms and proposes therapy based on the diagnosis. The relationship between physician and patient is asymmetrical; the physician sees the patient as an object to be manipulated.

The clinical encounter can also be described as communication. This perspective presupposes that the relation between physician and patient is characterized by empathy, commitment and understanding.

If the first view is accepted, the use of computer programs for diagnosis is relatively unproblematic. The computer is capable of relating the symptoms to different medical hypotheses and then draw conclusions as to therapy as well as, or perhaps even better than, the physician.⁷

On the other hand, from the second perspective the application of expert systems becomes more limited and problematic. The reason is that the impressions that the physician gains of the patient's countenance and bearing through the interpersonal encounter, are hard to verbalize and impossible to represent in a computer program. Important knowledge, "tacit knowledge", will be lost.

Furthermore, a possible indirect consequence of the implementation of the expert system in ordinary care is that the clinical encounter tends to become instrumental and impersonal. In this situation, there is less reason for the physician to establish a dialogue with the patient.

2. How will the expert system affect decision making?

"It /medicine/ is at all levels a moral enterprise, where 'moral enterprise' means action involving values"⁸

⁷ A comparison of correct appendicitis diagnoses showed that the expert system achieved a higher score than physicians. de Dombal makes the following commentary: "From these data it is reasonable to argue that the adoption of a computer aided system to assist clinical decision-making has been beneficial." (de Dombal, F T, Ethical considerations concerning computers in medicine in the 1980s, *J. Med. Ethics*, 13, 179-184, 1987)

⁸ Pellegrino, E D & Thomasma, D C, *A Philosophical Basis of Medical Practice*, New York 1981, p.112

The purpose of our conceived expert system is to make decisions in diabetes care. To fulfill this purpose, the constructors of the expert system seek to embody the expert knowledge in the program. One thing that is rarely mentioned in descriptions of expert systems is that decisions, beside being based on factual knowledge, also presuppose normative premises. The normativity in medicine starts already in the formulation of the goal for health care. On a theoretical level there are different concepts of "health". Is the goal of health care the cessation of symptoms or that the patient gets a "...vitality and power of action that is at least minimally satisfying"⁹. Is the goal for diabetes care that patients live decent lives or that they are cured?

The goal chosen will also determine what kind of information is needed for making a diagnosis and a decision for therapy. Even the choice of therapeutic means implies evaluations. Is dietary control or daily insulin injection the best means to achieve the goal that the patient shall live a decent life? The answer is of course mainly dependent on the form of diabetes that the patient is suffering from, but also considerations of quality of life are relevant here. And these considerations have to be taken individually. Pellegrino and Thomasma write:

"..clinical judgements differ from those in pure science in that they are governed by individualization. Clinical judgments must be a complex process of perceiving individual uniqueness in the midst of common objectives"¹⁰

After having made a diagnosis, certifying that the patient suffers from diabetes, the physician will choose between prescribing dietary control or daily insulin injections. Both treatments have some side effects and they differ in cost. The choice of treatment implies "internal" normative premises (the means in relation to the goals) and an "external" evaluation of the costs in relation to alternative allocations of resources. Obviously, the importance of evaluation of costs will increase because of the acute need to make priorities in health care.

An expert system can be of great help in giving generalized information about illnesses. It can also facilitate the often complicated calculations that have to be made to reach a decision. However, one has to be aware of the risk of comparing apples with pears. It is not so very difficult to estimate the economic costs of different treatments. But how does one compare the "costs" of dietary control to that of daily insulin shots for the individual patient? And how does one relate these comparisons to economic calculations? These kinds of decision imply normative and ethical premises and they presuppose thoroughly considered ethical principles, priorities and values. The expert system should not become a substitute or an easy way out for difficult and individualized ethical reflection.

3. How will the expert system affect the possibilities of taking responsibility?

The conceived expert system for diabetes care is supposed to aid medical decision-making. What kind of decisions should we entrust to the expert system? One possibility is to design a diagnostic function. The glucose tolerance tests, showing if a person has diabetes or not, will in this case be diagnosed by the expert system. The

⁹ Nordenfelt, L, *On the Nature of Health*, Dordrecht 1987

¹⁰ Pellegrino & Thomasma, p.110

system will also manage to diagnose the kind of diabetes the patient is suffering from.

As a next step the programmer can design functions enabling the system to make therapeutic decisions. The system may, on the basis of information about an individual with type II diabetes, prescribe diet or insulin shots as well as prescribe the number of insulin injections for patients with type I diabetes.

Should we design this kind of expert system? Should we "permit" DSS to make decisions in medicine that aren't verified by humans until after the decisions are carried out? This last question was recently discussed on the net¹¹. The participants in the discussion were physicians and computer professionals.

According to Dr David Seitman at the Hahneman Hospital in Philadelphia, one can let a simple controller regulating infusion rates based on urine output, blood pressure etc, operate without continual human approval. But, Seitman continues:

"I would not yet trust an AI machine to decide the exact chemotherapy regimen (which drugs, how much) and to proceed to administer this to the patient".

Dr Ira Kalet, at the department of radiation oncology at the University of Washington, objects that one cannot make this kind of distinction between an AI driven device and other complex software technology. According to Kalet,

"We get on airplanes that are critically dependent on very complex software...We use very complex software to design radiation treatments and now even to operate the radiation machinery...Another thought - we produce and sell and administer and ingest drugs whose effects are very complex and not well understood..."

Dr Cungen Cao made the following comment:

"...we should not trust completely complex AI devices which we cannot understand. As I experienced several years ago, when using a diagnostic expert system, a doctor was also making a simultaneous and independent inference. The reason is simple: he did not understand the expert system."

Jim Vezina at the Carnegie Group Inc suggests that

"AI can be used to aid the care provider in making better decisions. By using domain knowledge, the system can present summaries of data, alert the user to new or unexpectedly abnormal results. Present recommendations such as a prescription being ordered may produce an allergic reaction to the patient... The provider is still responsible for making all the final decisions. The software is just assisting".

Let me now try to reconstruct the arguments behind the different views in the discussion on AI in medicine. Dr Seitman didn't want to hand over important decisions to the DSS because of a lack of trust in the system. Dr Kalet objects that we

11 AI-medicine@medmail.stanford.edu, April 1996

use and trust many systems, i.e. airplanes, that we don't understand ourselves. However, the difference is that Dr Seitman discusses the topic from the perspective of a responsible agent. Certain conditions have to be fulfilled for being responsible for an action. An agent has an intention and through acting he/she wants to realize the intention. The consequences of the act are supposed to realize the intention. If the action causes some unintended side effects, the agent is responsible even for them on the condition that the side effects could have been foreseen.

The expert system can be seen as mediating the action. The agent, i.e. the physician, has some intentions and he/she uses the system as a mean for realizing them. However, the agent has to trust the system. This means that he/she has to be certain that it will function as intended. And this can be difficult when we are dealing with complicated technical systems. Uncertainty was probably the reason why Dr Cao's physician simultaneously made his own inferences.

Today, it is fair to say that expert systems are reliable. We noticed above that when comparing diagnoses made by physicians and expert systems the systems were more successful than the physicians. Despite this fact, it seems rational to reason like Seitman: if I as a responsible physician am not certain of the exact functioning of the system, I will not use it for life-and-death decisions.¹²

But perhaps there is also another worry behind Seitman's statement. This worry is of a psychological nature. Perhaps Seitman is aware of the fact that many people seem to have a tendency to rely on computer systems in an uncritical way. The user may consider computers, especially expert systems, to be so imposing and complicated that their messages are not questioned. They are invested with so much authority that users may feel compelled to accept whatever they suggest.¹³

Retrospectively, R A Miller and F E Masarie, the designer of the well known expert system INTERNIST-1, conclude that the system resembled a Greek oracle in certain respects:

"In this model, the physician unable to solve a diagnostic problem would transfer all the relevant patient information (historical items, physical examination findings, and laboratory data) to an expert diagnostic consultant program. Unintelligible to its user, the consultant program would employ seemingly superhuman reasoning capabilities (the 'Greek Oracle') to solve the physician's diagnostic problem."¹⁴

In an experiment, the psychologist Richard P Will, wanted to test the reliance of practitioners on expert systems. A fault was introduced into an expert system used

12 The introduction of programmable pacemaker systems that are able to diagnose cardiac rhythm disturbances causes problems regarding responsibility, according to three cardiologists. This technology represents highly complex and impenetrable aggregate and sensor systems. These may make excessive demands on the physician-user regarding indications as well as the use of the systems. (Klieges, U, Renirie, A C M, Schaeffer, J, Medicus technologicus: reflections on the conflict between the physician's responsibility in decision-making and medico-technical automation, *Theoretical Medicine*, 7, 233-39, 1986)

13 The over reliance on computer systems became obvious for the AI researcher Joseph Weizenbaum when practising psychotherapists became enthusiastic over ELIZA, a quite simple program for simulating Rogerian's psychotherapist's conversation. (Weizenbaum, J, *Computer Power and Human Reason: From Judgement to Calculation*, New York 1976)

14 Miller, R A, Masarie Jr, F E, The Demise of the "Greek Oracle" Model for Medical Diagnostic Systems, in *Methods of Information in Medicine*, 29 (1990) p 1

for oil and gas exploration. Twelve engineers, among them seven novices and five experts, were asked to solve an analysis problem with the aid of the faulty expert system. They all expressed confidence in the wrong answer to the problem, displaying true dependence on a false technology. One expert wanted to "check something" and discovered the error after the completion of the investigation. R P Will concludes that the users manifested a "blind reliance on its /the expert system's/ 'expert' advice".¹⁵

Conclusion

Experiences of the good behavior of expert systems in different domains provide a strong argument in favour of developing an expert system even for diagnosis and therapy in diabetes. It is likely that such a system would help professionals to achieve the goals of health care. Against this consequentialist argument in favour of introducing expert systems one can object that it is, for varying reasons, important that the responsibility of physicians and nurses is retained and that this can be threatened by a reliance on expert systems. It is important that health care professionals retain their responsibility, otherwise there is no one to blame and no one who can change procedures when something goes wrong. One may also argue that it is important *per se* that human beings are in control of technology instead of *vice versa*.

An uncritical use of expert systems may also be problematic from a consequentialist point of view. Obviously the user may sometimes not observe when a system is faulty. This can lead to safety risks and damage.

If by rationality is meant an efficient realization of goals, reliance on expert systems can be considered as irrational. To realize the goals of medicine different conditions have to be fulfilled. Even if the system will help to fulfill some necessary conditions, as correct diagnosis and well-founded proposals for treatment, the fulfillment of other important conditions, as a communicative dialogue between physician and patient and the responsibility of health care professionals, run the risk of being prevented.

Are there any alternative ways of using this technology? As Miller and Masarie point out when developing the QMR (Qualified Medical Reference) as an alternative to INTERNIST-1, information technology offers alternative paths. Instead of substituting the professional decision maker, the QMR is designed for supporting the physician's own diagnostic reasoning while helping him or her to overcome particular difficult steps.

In taking advantage of the inherent possibilities of the information technology, an advisory system for diabetes care could be designed. Such a system would aid physicians and nurses in their decision making. It would have alert and reminder functions making health care professionals aware of factors which might otherwise be neglected. Such a decision support system would in different ways improve the diabetes care without threatening the responsibility of the agents.

Furthermore, such a system can also have an educational role in health care. One of the obstacles for realizing the principle of autonomy in health care is the difficulty for patients to make well-informed decisions. With the help of the system, diabetes patients can be better informed about the causes, development and available

treatments of the disease. This would facilitate their active participation in care and decision making.

An advisory system would also avoid the risk of "instrumentalizing" the clinical encounter. Besides, instead of hiding the normative choices implicit in medical decision making, an advisory system would be useful in reminding health care professionals of implicit normative premises.

In this paper I have discussed some ethical problems associated with developing an expert system. I see the case as an illustration of some general ethical problems associated with modern technology. Ultimately the problem at stake is if man is to be the servant of technology or technology the servant of man.

15 Will, R. P., true and False Dependence on Technology: Evaluation With an Expert System, in Computers in Human Behavior, 7, p.171-183, 1991