

6

DAS PROBLEM DER REFLEXIVEN STABILITÄT



Dieses Kapitel ergänzt die Überlegungen zur Genealogie aus den vorherigen Kapiteln in zwei Richtungen, die für den Erfolg des vorgeschlagenen Modells der Erklärung in der Ethik gleichermaßen wichtig sind. Auf der einen Seite geht es weiter um die Frage ihrer Form, weil es eine starke Spannung zwischen der Erklärung, die sich vor allem auf den Nutzen und auf die Funktion des Ethischen als einer sozialen Technik bezieht, und dem Inhalt des ethischen Standpunkts selbst zu geben scheint. Auf der anderen Seite, und infolge der Erklärung, stellt sich nun die Frage, was aus der Erklärung folgt. Ist die vorgeschlagene Erklärung reflexiv stabil, oder untergräbt sie ihren Gegenstand, wenn man sie zu Ende denkt?

1. *Ein Gefühl der Verunsicherung*

»Dass Gerechtigkeit der Gesellschaft nützt«, schreibt Hume in seiner *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, »und folglich dass ihr Wert sich zumindest zum Teil aus dieser Überlegung ergibt, wäre überflüssig zu beweisen. Dass im gesellschaftlichen Nutzen der *einzig* Ursprung der Gerechtigkeit liegt, und dass die Einsicht in die nützlichen Folgen dieser Tugend die *einzig* Grundlage ihres Wertes sind; diese Behauptung, die interessanter und wichtiger ist, verdient unsere Prüfung und Nachforschung eher«.¹ Der Satz skizziert ein philosophisches Programm: Hume hält die Behauptung, der Ursprung der Gerechtigkeit liege nicht nur *größtenteils*, sondern *ganz* in ihrem gesellschaftlichen Nutzen, nicht nur für interessant und wichtig. Er hält sie auch für wahr und bemüht sich, sie im Detail zu begründen.

¹ David Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, Stuttgart 2012, 3. Abschnitt 3, S. 23 (Übersetzung revidiert).

DAS PROBLEM DER REFLEXIVEN STABILITÄT

Bevor man sich die Frage stellt, ob ihm das gelungen ist, gilt, es zu beachten, was genau Hume mit »Gerechtigkeit« meint. Er scheint hier nämlich weniger Gerechtigkeit als einen allgemeinen Wert als insbesondere das Eigentum und den Gedanken eines »Mein« und »Dein« herleiten zu wollen, wobei er sich auf den Nutzen und die natürlichen Lebensumstände von Menschen beruft. Dennoch kann man davon abstrahieren und Humes Strategie auf andere Bereiche der Moralerklärung übertragen: Humes Idee, insbesondere die Pflichten der Gerechtigkeit pragmatisch und naturalistisch zu deuten und Gerechtigkeit als eine soziale, auf mehr oder weniger stabile Dispositionen gegründete Institution im Dienst des Gemeinwohls zu sehen, war eine der wichtigsten in der Geschichte der Moralphilosophie.

Die Strategie hat also Potential und bietet sich als ein Modell für die Erklärung anderer ethischer Institutionen und Haltungen an. Doch was folgt daraus für diese Haltungen? Was folgt daraus für die Ethik selbst? Die Antwort wird kaum »nichts« sein können, und das genügt für ein Gefühl der Verunsicherung.

Auch wenn wir uns mit der Behauptung begnügen, die Hume für selbstverständlich hält, stellen sich schwierige Fragen: Wird eine Deutung etwa der Gerechtigkeit, die sie als eine nützliche, aus den Lebensumständen des Menschen erwachsende Institution versteht, unserem Bild der Gerechtigkeit wirklich gerecht? Was trägt die Tendenz von verschiedenen ethischen Institutionen, insgesamt das Wohl von Menschen zu vergrößern, zur Erklärung ihres Ursprungs bei? Was folgt aus der Erklärung, wenn sie zutrifft und auch als zutreffend anerkannt wird? Einmal angenommen, das Gemeinwohl, ihr allgemeiner Nutzen und ihre Funktion als soziale Technik, tragen ganz entscheidend zur Erklärung dieser Lebensweise bei: Können wir diese Erklärung akzeptieren und dem Ethischen, so wie wir es sehen, so verpflichtet bleiben, wie wir es jetzt sind? Das ist das Problem der reflexiven Stabilität.²

2. Optimisten und Pessimisten

Viele das Beispiel Nietzsches zeigt, kann eine Genealogie auch destabilisierend wirken. Wer Nietzsche folgt, kann der Moral nicht so verpflichtet bleiben, wie er es vorher gewesen sein mag, und wie die Moral es selbst zu verlangen scheint. Andere dagegen hoffen oder setzen doch voraus, dass die richtige naturalistische Deutung des Ethischen ihren Gegenstand nicht unterminiert. Oft ist damit auch die Hoffnung verbunden, dass uns die naturalistische Sicht von Illusionen befreit, zu Aufklärung und Selbsterkenntnis beiträgt und damit möglicherweise moralischen Fortschritt verspricht. Wieder andere fühlen sich von jeder

² Ich übernehme diesen Ausdruck von Bernard Williams, der die Frage diskutiert, ob eine gegebene Genealogie »reflexiv stabil« ist; vgl. ders., »Naturalism and Genealogy«, in: Edward Harcourt (Hg.), *Morality, Reflection, and Ideology*, Oxford 2000, S. 148-161, hier S. 160 u. ders., *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton, Oxford 2002, S. 35-38.

DAS PROBLEM DER REFLEXIVEN STABILITÄT

naturalistischen Sicht verunsichert oder bedroht. Wie nicht anders zu erwarten ist, setzen sich viele, die so empfinden, gegen die vermeintliche Gefahr zur Wehr.

Was folgt, ist ein Versuch, zwischen diesen Reaktionen zu vermitteln. Ich glaube, die Naturalisten laufen Gefahr, den Gegenstand ihrer Erklärung einseitig und unvollständig zu beschreiben. Vor allem dann, wenn sie die Moral zu schnell und zu eng an utilitaristische oder konsequentialistische Vorgaben binden, werden sie den Gegenstand, der zu erklären ist, verzerren und verfehlen. Der Widerstand der Gegenseite wird dann unvermeidlich, und der Widerstand ist auch berechtigt, weil es eine tiefe Spannung zwischen diesen Theorien und der ethischen Erfahrung gibt. Doch daraus folgt noch nicht, dass wir die pragmatische, naturalistische Sicht der Moral insgesamt als verzerrt oder verkürzt zurückweisen sollten. Das würde nur folgen, wenn der Naturalist keine bessere Beschreibung und Erklärung hätte. Das ist aber nicht der Fall.

So ergibt sich eine Perspektive, die zu einem Ausgleich führt: Wenn ein intrinsischer Wert wie etwa Gerechtigkeit naturalistisch erklärt werden kann, ohne dabei auch das Gemeinwohl oder den Nutzen oder die Folgen als die Richtschnur des ethischen Handelns anzuerkennen, dann wird der naturalistische Ansatz auch ethisch plausibler. Die naturalistische Sicht des ethischen Lebens muss dann nicht mehr als die Bedrohung erscheinen, die ihren Gegenstand unterminiert.

Diese Idee eines Ausgleichs zwischen zwei auf den ersten Blick ganz unversöhnlichen Parteien hat ihr Vorbild in einem Ausgleich, den Peter Strawson beschreibt: In seinem Aufsatz »Freedom and Resentment« ist Strawson darum bemüht, in der Auseinandersetzung um Determinismus, Freiheit und moralische Verantwortung zwischen zwei Parteien zu vermitteln, die im Hinblick auf die Frage der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus sehr verschiedener Auffassung sind.³ Auf der einen Seite stehen »Pessimisten«, denen zufolge die Begriffe der moralischen Verpflichtung und Verantwortlichkeit, sofern sie überhaupt verständlich sind, keine Anwendung mehr haben, wenn die These des Determinismus zutrifft. Dagegen sind die »Optimisten« der Ansicht, dass die Begriffe der moralischen Verpflichtung und Verantwortlichkeit und die mit ihnen verbundenen Praktiken keineswegs ihren Sinn verlieren, wenn die These wahr ist. Manche Optimisten gehen dann noch weiter und behaupten, die Begriffe der moralischen Verpflichtung und Verantwortung seien mit der Wahrheit der deterministischen These nicht nur vereinbar, sondern setzten sie sogar voraus.

Was die Pessimisten an der Haltung der Optimisten beunruhigt, ist nun weniger die Belastbarkeit ihrer Begründung, als das Moralverständnis, das in dieser Begründung zum Ausdruck kommt: Die Optimisten verweisen auf den Nutzen der Praktiken, die mit dem Begriff von Freiheit und moralischer Verantwortung verbunden sind. Sie denken dabei

³ P. F. Strawson, »Freedom and Resentment«, in: *Proceedings of the British Academy* 48 (1962), S. 187-211. Er erläutert und entfaltet diese Strategie in *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, New York 1985 und *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford 1992.

DAS PROBLEM DER REFLEXIVEN STABILITÄT

beispielsweise an die Wirkungen von Lob und Tadel oder an die Folgen der für moralische Vorwürfe typischen Form der Sanktion. Der Pessimist jedoch bezweifelt nicht den Nutzen dieser Praktiken: Es liegt auf der Hand, dass die Wirksamkeit von Lob und Tadel wie von anderen Formen der moralischen Sanktion durch die These des Determinismus nicht grundsätzlich in Gefahr gerät. Im Gegenteil: Sollte die These des Determinismus wahr sein, würde das die Wirkungen von manchen Sanktionen möglicherweise leichter berechenbar machen.

Was der Pessimist an diesem Bild von Freiheit und Verantwortung bemängelt, ist etwas ganz anderes, und solange dieser Mangel nicht behoben ist, bleibt der Grund für seinen Widerstand bestehen: Der Pessimist verweist auf Reaktionen und Gefühle, die für die moralische Verpflichtung und Verantwortung entscheidend sind. Was der Optimist bei seiner Antwort auf die Frage der Verpflichtung und Verantwortung bisher ganz übersieht, ist etwas ganz anderes als der bloße Nutzen, der von den Sanktionen zu erwarten ist. So sieht der Pessimist hier die Gefahr, dass sich an unserem Verhältnis sowohl zu uns selbst als auch zu anderen Menschen etwas Grundlegendes ändert, wenn wir einander nur noch als Gegenstände der möglichen Lenkung oder Beeinflussung ansehen können. Aus dieser rein instrumentellen und kausalen Sicht könnten Reaktionen auf ein Fehlverhalten vernünftigerweise nur noch darauf abzielen, den Urheber oder auch andere Menschen in der gewünschten Weise zu manipulieren, etwa weil sie durch eine Drohung mit Strafe von dem unerwünschten Handeln abzuschrecken sind. Anders gesagt: Diese einfache und utilitaristisch wirkende Rechtfertigung der moralischen Reaktionen greift viel zu kurz, um etwa den Gedanken der moralischen Verantwortung aufrechtzuerhalten.

Der Pessimist verlangt aus diesem Grund den Nachweis, dass die These des Determinismus auch die Vielfalt der ganz anders strukturierten »persönlichen« Einstellungen und Reaktionen, die sich von rein instrumentellen oder »objektiven« Einstellungen klar unterscheiden, nicht untergräbt. Strawson versucht, genau das zu zeigen und auf diese Weise zwischen seinen »Optimisten« und »Pessimisten« zu vermitteln. Ich komme später noch einmal darauf zurück.

Auch die Auseinandersetzung um die skizzierte Genealogie lässt sich als ein Streit zwischen zwei auf den ersten Blick unversöhnlichen Parteien beschreiben, bei dem die erste eine optimistische, die zweite eine pessimistische Auffassung vertritt. Die Optimisten sind der Ansicht, dass das Ethische als Teil der natürlichen Ordnung angesehen werden muss. Es ist ihnen zufolge nichts anderes als ein kontingentes, sich stets veränderndes Produkt der biologischen und kulturellen Evolution. Als solches ist es wissenschaftlichen, zunächst biologischen, psychologischen, dann zunehmend kulturhistorischen Erklärungen nicht nur zugänglich, sondern durch sie so umfassend verständlich zu machen, dass alle weiteren, über die natürliche Ordnung hinausgehenden Quellen oder Bezugspunkte des moralischen Denkens und Handelns zum Zweck der Erklärung auszuschließen sind.

DAS PROBLEM DER REFLEXIVEN STABILITÄT

Das ist die *methodische* Vorgabe des Optimisten. Doch damit ist sein Standpunkt noch nicht hinreichend beschrieben. Zusätzlich zu seinen Naturalismus im Hinblick auf die Möglichkeiten der Erklärung bezieht der Optimist einen ethischen Standpunkt, und das ist, zumindest zum großen Teil, der ethische Standpunkt, den etwa Strawson beschreibt. Seine Erklärung zielt darauf ab, die methodischen Vorgaben des Naturalismus mit diesem ethischen Standpunkt in Einklang zu bringen.

Wir haben die Umriss dieser Erklärung gezeichnet: Die Moral stellt sich dem Optimisten als ein offenes, Generationen übergreifendes, gemeinschaftliches Unternehmen dar, das ursprünglich vor allem der Sicherung des menschlichen Zusammenlebens und der Förderung des Wohlergehens diene und im Zuge dessen die historische Gestalt bekam, die wir heute sehen. Den Anstoß für diese Entwicklung gaben altruistische Tendenzen, die schon bei vielen Affen, insbesondere Schimpansen, anzutreffen sind. Diese Tendenzen ermöglichten Leben in größeren Gruppen und intensive Kooperation auch zwischen Tieren, die nicht miteinander verwandt sind. Diese Tendenzen konnten sich verfestigen und immer wieder in einer von einem »Kampf ums Überleben« geprägten Umwelt behaupten, weil sie für die einzelnen Akteure im Hinblick auf ihre Fortpflanzungschancen in der Summe zuträglich gewesen sind. Dieser Überlebensvorteil kam nicht immer jedem einzelnen zugute, aber stärkte doch die Gruppe insgesamt. Damit stärkte es zumindest in der Summe auch die Angehörigen der Gruppe, und damit auch deren Nachkommen, was die Tendenzen zum Altruismus erhielt. Zu diesen basalen altruistischen Tendenzen kamen im Verlauf der Entwicklung zum Menschen vielschichtige sprachliche und normative Kompetenzen hinzu, durch die das ursprünglich sehr eingeschränkte und recht unbeständige Wirken der altruistischen Dispositionen erweitert und stabilisiert worden ist. Mit der Entwicklung dieser neuen Lebensweise entstanden neue Formen der ethischen Orientierung, und neue Werte, Ideale und sprachlich artikulierte Handlungsregeln kamen hinzu.

Der Optimist deutet das ethische Leben so in einem engeren Sinn *naturalistisch*, wobei er besonders die biologischen Grundlagen des altruistischen und auch des ethischen Handelns betont. Er deutet das ethische Leben *pragmatisch*, wobei ihm die Funktion der Sicherung des menschlichen Zusammenlebens und der Förderung des allgemeinen Wohls besonders wichtig sind. In biologischer wie kultureller Hinsicht deutet er das ethische Leben zudem *evolutionär*, wobei er besonders die Flexibilität eines solchen ethischen Systems im Umgang mit alten und neuen Problemen sowie dessen strukturelle Offenheit betont. Das ist, kurz gefasst, die Sicht des Optimisten, der eine rein naturalistische Erklärung des Ethischen für möglich und für nötig hält. Die Grundzüge dieser Erklärung liefert eine Genealogie, die sowohl historische als auch spekulative Elemente, sogar Elemente der Fiktion, enthält. Diese Genealogie macht eine Möglichkeit verständlich, wie diese Entwicklung sich vollzogen haben kann, und sie zeigt einige der Mechanismen, die für die konkrete und historische Erklärung anzusetzen sind, auch wenn niemand deren Details mit Sicherheit angeben kann.

3. Drei Vorbehalte

Darauf antworten die Pessimisten, dass eine Genealogie von diesem Zuschnitt ihren Gegenstand verfehlt. Ihr Vorwurf lautet, dass eine funktionalistische Sicht der Moral von der Art, wie sie dem Optimisten vorschwebt, dem ethischen Empfinden, so wie wir es kennen, nur zum Teil, und auch dann nur unter Vorbehalt, gerecht wird. Das erklärt auch das Gefühl der Verunsicherung: Wenn der Pessimist mit seinen Vorbehalten Recht hat, aber die optimistische Moralerklärung die insgesamt überzeugende ist, dann wirkt das auf den Pessimisten als Verlust. Die optimistische Erklärung würde so sein Selbstverständnis untergraben. Sie wäre demzufolge nicht reflexiv stabil.

Ich werde mich im Folgenden auf drei Aspekte der Kritik des Pessimisten konzentrieren. Ein erster Einwand lautet, die optimistische Erklärung werde der *Autonomie* der ethischen Gründe und Motive nur unzureichend gerecht. Die Begründung für den Vorwurf lautet, dass sie das Ethische auf eine soziale Technik reduziert und so in den Dienst von Funktionen stellt, in deren Erfüllung sie sich offensichtlich nicht erschöpft.

Der Einwand lautet so beschrieben also *nicht*, dass das ethische Leben keine Züge der sozialen Technik *hat*. Er lautet auch nicht, dass das ethische Leben nicht unter anderem den Zwecken *dient*, das menschliche Zusammenleben zu sichern und, wie Hume betont, eigenes und fremdes Wohl zu fördern. Es wäre sicherlich ein Missverständnis, das zu bestreiten. Der Einwand lautet eher, dass diese Beschreibung etwas Wesentliches unterschlägt: Das Ethische ist gegenüber dem Gedanken der »Funktion« und des »Nutzenkalküls« in einer wichtigen Hinsicht *eigengesetzlich*. Wie schon die Idee der Gerechtigkeit verdeutlicht, ist der ethische Standpunkt, der hier erklärt werden soll, *nicht* rein funktional zu beschreiben. Er umfasst nicht zuletzt eine Vielzahl intrinsischer Werte, die der Optimist in seiner Erklärung anerkennen muss, weil er andernfalls den Gegenstand dieser Erklärung verfehlt.

Zweitens: Nehmen wir nun an, der Ursprung auch der intrinsischen Werte sei naturalistisch zu deuten. Wie kommen wir, das einmal zugestanden, von »dort« nach »hier«?⁴ Auch wenn es zutrifft, dass sich der ethische Standpunkt von einem funktionalen Ursprung zu der eigengesetzlichen Institution mit vielen verschiedenen Kategorien und Ebenen entwickelt hat, das wir heute sehen, ist nicht klar, wie sich diese Entwicklung vollzogen hat oder vollzogen haben könnte, wenn der Optimist sich auf die rein pragmatische, naturalistische Strategie der Erklärung beschränkt. Hier bleibt eine Erklärungslücke, die der Pessimist zu Recht betont.

⁴ Ich übernehme diese Formulierung von Philip Kitcher, »Ethics and Evolution. How to Get Here from There«, in: Frans de Waal, *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, hg. v. Stephen Macedo u. Josiah Ober, Princeton, Oxford 2006, S. 120-39.

Drittens, und hier ganz entscheidend: Einmal angenommen, wir kommen mit genealogischen Mitteln von »dort« nach »hier«, ohne die naturalistischen Vorgaben zu kompromittieren. Dann stellt sich erst die entscheidende Frage: Ist die Erklärung in Verbindung mit dem Gegenstand reflexiv stabil? Anders ausgedrückt: Können wir die Genealogie des Standpunkts akzeptieren und ihm so verpflichtet bleiben, wie wir es jetzt sind? Auch auf diese Frage müssen Optimisten eine Antwort geben.

4. *Das Beispiel der Strafe*

Ich beginne mit der Forderung der Autonomie für moralische Gründe und Motivationen. Wird eine rein instrumentelle Beschreibung diesen Gründen und Motivationen gerecht?

Schon am Beispiel der Strafe wird deutlich, dass eine solche Beschreibung die Praxis der Strafe verfehlt. Das hat Nietzsche klar gesehen: Er unterscheidet in Bezug auf Strafe und ihre Erklärung das »*Dauerhafte* an ihr« – »den Brauch, den Akt, das ›Drama‹, eine gewisse strenge Abfolge von Prozeduren« – und das »*Flüssige* an ihr« – »den Sinn, den Zweck, die Erwartung, welche sich an die Ausführung solcher Prozeduren knüpft«.⁵ Und in Bezug auf diese Unterscheidung stellt er fest: »Die Form ist flüssig, der ›Sinn‹ ist es aber noch mehr«.⁶ Die Strafe ist eine historische Institution, die nicht einen einzigen Sinn oder Zweck hat und vermutlich auch nie hatte. In diesem Zusammenhang sagt Nietzsche auch: »definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat«.⁷ Es ist aussichtslos, einen einzigen »Grund« oder »Zweck« der Strafe ausfindig machen zu wollen. Was die Strafe »ihrem Wesen nach ist« kann deshalb niemand sagen, weil es kein solches Wesen gibt.

Das verdeutlicht auch, dass die Erklärungen für die betreffende Praxis, Menschen für bestimmte Taten in bestimmter Weise zu bestrafen, undurchsichtig sind: »Es ist unmöglich, heute bestimmt zu sagen, *warum* eigentlich gestraft wird«.⁸ Es gibt nicht einen »Sinn« der Strafe, »sondern eine ganze Synthesis von ›Sinnen‹: die bisherige Geschichte der Strafe überhaupt, die Geschichte ihrer Ausnützung zu den verschiedensten Zwecken, krystallisiert sich sich zuletzt in eine Art von Einheit, welche schwer löslich, schwer zu analysieren und, was man hervorheben muss, ganz und gar *undefinierbar* ist«.⁹ Wenn das für die Strafe gilt, gilt

⁵ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Zweite Abhandlung, § 13, in: ders., *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 5, München 1999, S. 316.

⁶ Ebd., § 12, S. 315.

⁷ Ebd., § 13, S. 317.

⁸ Ebd., § 13, S. 317. Bernard Williams hebt das im Zusammenhang der Diskussion der Möglichkeit einer »fundamentalen« Begründung der Strafe hervor, die er zurückweist; vgl. »Shame, Guilt, and the Structure of Punishment«, in: *Festschrift der Dr. Margit Egnér-Stiftung*, Zürich 1997, S. 21-30.

⁹ Ebd.

es sich nicht nur für die Strafe, sondern auch für vieles andere, das zu unserem Leben gehört.

Nietzsches Beobachtung zeigt, wie die historische Entwicklung eine Institution wie die Strafe unter dem Einfluss vieler verschiedener Kräfte formt, verändert und erhält. Am Ende der Entwicklung gibt es auf die Frage »Warum tun wir das?« keine einfache, und vielleicht überhaupt keine befriedigende Antwort. Wenn das, wie ich behaupte, auch für eine bestimmte Lebensweise gilt, dann hat eine Frage wie »Warum leben wir auf diese Weise?« keinen klaren Sinn.

Stellt das für den Optimisten eine ernsthafte Schwierigkeit dar? Es ist nicht zu sehen, warum er es nicht akzeptieren kann. Er ist nicht darauf festgelegt, das Ethische so zu *beschreiben*, dass dessen einziger Zweck darin liegt, das Zusammenleben der Menschen zu sichern, das Gemeinwohl zu fördern oder gar altruistische Dispositionen zu befestigen und zu erweitern. Der Optimist beansprucht nur, den Ursprung des ethischen Lebens so zu *erklären*, auch wenn er natürlich darauf verweisen wird, dass unser ethisches Leben nach wie vor auch diese Zwecke *hat* und ohne sie auch kaum fortbestehen würde. Dennoch gilt: *Hier und jetzt* ist diese Lebensweise keine Einrichtung zur Nutzenmaximierung. Sie hat auch nicht einen »Sinn«, sondern höchstens »eine ganze Synthesis von Sinnen«. Auch Nietzsche, dem freilich eine andere und destruktive Genealogie der heutigen Moral vor Augen steht, kommt zu diesem Ergebnis.

5. *Der Wert von Wahrheit und Wahrhaftigkeit*

Die Vielfalt der Gründe und Motive, die sich zu einen ethischen Standpunkt verbinden, konfrontiert den Optimisten gleichwohl mit einem Problem. Wie auch immer wir diese Vielfalt dieser Gründe und Motive beschreiben, steht es außer Frage, dass es nicht ausschließlich die Gründe und Motive sind, die historisch zur Entstehung dieses Standpunkts beigetragen haben. Weder der Zweck der Sicherung des gesellschaftlichen Lebens noch der Zweck der Förderung des Gemeinwohls, so wichtig sie zweifellos sind, vermögen diesen Standpunkt angemessen zu beschreiben. Für sich genommen können diese Zwecke demzufolge diesen Standpunkt auch nicht angemessen erklären. So stellt sich die Frage, was in der Erklärung fehlt.

Für Optimisten scheint es hier zunächst keine ernste Schwierigkeit zu geben. Sie können den Befund ganz einfach anerkennen, denn ihre Theorie betrifft, wie sie sagen werden, nur den Ursprung dieses Standpunkts und die Zwecke, denen er in dieser Hinsicht dient. Diese Zwecke haben sich verändert, und spätestens am Ende der Entwicklung, die danach eingesetzt hat, wird es irreführend sein, noch von einem »Sinn« und einem »Zweck« des Ethischen zu sprechen. Doch das ändert nichts daran, dass der Ursprung der Entwicklung in Funktionen liegt, die auf den Nutzen, auf das Wohlergehen und – auf der allgemeinsten Ebene – den Erfolg der Lebensweise einer Gruppe zu beziehen sind.

DAS PROBLEM DER REFLEXIVEN STABILITÄT

Es gibt also keinen echten Widerspruch zwischen der Behauptung, dass der Ursprung einer Lebensweise, die wir als ethische beschreiben, in Funktionen liegt, die der Sicherung des Lebens und der Förderung des Wohlergehens dienen, und der weiteren Behauptung, dass die Lebensweise, wie sie sich danach entwickelt hat, nicht mehr angemessen durch den Hinweis auf Funktionen dieser Art beschrieben werden kann. Der Schlüssel liegt gerade in den Möglichkeiten der Entwicklung, die auch den Zusammenhang des einen mit dem anderen verständlich machen kann.

Dennoch sollte eine Genealogie wie die des Optimisten zeigen können, wie sich die Entwicklung von der funktionalen Basis hin zu einer eigenständigen Struktur vollzogen hat oder doch vollzogen haben könnte. Wie sich zeigen wird, ist es eine Stärke der Methode einer Genealogie, diese Übergänge zu erklären, ohne dabei auf der einen Seite die Struktur, die entstanden ist, auf etwas anderes zu reduzieren, als sie wirklich ist, aber das zugleich zu tun, ohne auf der anderen Seite den Rahmen der naturalistischen Vorgaben zu überschreiten. Die Methode setzt das Frühere und Spätere, die funktionale Basis und die spätere Struktur, so zueinander in Beziehung, dass Verstehen möglich wird.¹⁰ Dann stellt sich die Frage, ob die Struktur durch die Erklärung untergraben wird, ob sie nur in einem neuen Licht erscheint, und ob beides scharf zu trennen ist.

Ein gutes Beispiel dafür ist die Genealogie des Werts der Wahrheit, die Bernard Williams in *Truth and Truthfulness* entwickelt hat. Ich werde hier versuchen, einige Strukturmerkmale dieser Genealogie so darzustellen, dass ersichtlich wird, wie sie sich auf andere Bereiche des ethischen Lebens ausweiten lässt.

Williams geht es darum, die Tugenden und Werte zu erklären, die im Umkreis des Begriffs der Wahrheit anzutreffen sind: das Streben danach, Wahrheit zu erkennen, die Sorgfalt, die für die Erkenntnis dieser Wahrheit nötig ist, ebenso wie die Bereitschaft, diese Wahrheit mitzuteilen, oder allgemeiner, vielen, aber auch nicht allen Menschen so zu begegnen, dass die Äußerung im Allgemeinen das zum Ausdruck bringt, was jemand wirklich glaubt.¹¹

Dabei stehen zwei von diesen Tugenden im Mittelpunkt, die Williams für die beiden fundamentalen Tugenden im Umgang mit der Wahrheit hält: »Genauigkeit« und »Aufrichtigkeit«. So zielt die erste darauf ab, dass »man tut, was man kann, um zu wahren Überzeugungen zu gelangen«, und die zweite darauf, dass das, »was man sagt, zeigt, was man glaubt«. ¹² Die Frage ist, wie diese Tugenden so zu erklären sind, dass dabei nicht nur sichtbar und verständlich wird, warum Haltungen und Überzeugungen von dieser Art entstanden sind, sondern außerdem, dass sie tatsächlich der Ausdruck von Tugenden sind, also eine mit einer bestimmten Wertung, die selbst ethisch ist, verbunden sind .

¹⁰ Williams, *Truth and Truthfulness*. S. 35 f.

¹¹ Ebd., S. 7, 20.

¹² Ebd., S. 11, 44.

DAS PROBLEM DER REFLEXIVEN STABILITÄT

Das Ziel des Unternehmens ist es dementsprechend, die Ideen der »Wahrheit« und »Wahrhaftigkeit« »gedanklich zu stabilisieren«. ¹³ Das ist eine Dimension des Problems der reflexiven Stabilität, dem Williams hier mit seiner Genealogie begegnen will. Dabei geht es darum, »das, was wir von der Wahrheit und unseren Aussichten, sie zu erreichen, begreifen, mit unserem Bedürfnis nach Wahrhaftigkeit in Einklang zu bringen«, und das schließt für Williams ein Bekenntnis zur naturalistischen Deutung des ethischen Lebens und damit auch dieser Tugenden ein.

Die Methode der Erklärung ist die Genealogie, die ausdrücklich den Zwecken der naturalistischen Deutung dieser Tugenden im Umgang mit der Wahrheit dient. Anders als die Genealogie des Typs, die sich enger an Nietzsche orientiert, ist diese aber konstruktiv und soll den Gegenstand, der hier erklärt werden soll, nicht untergraben. Er mag natürlich, aus der Sicht der Genealogie betrachtet, kontingenter sein, als es zunächst den Anschein hat. So bleibt im Rückblick auch nicht alles an dem Bild, das manche von ihm haben, so, wie es jetzt ist. ¹⁴ Doch weder Wahrheit noch Wahrhaftigkeit gehen uns *als Wert* verloren, wenn sie mit den Mitteln einer solchen konstruktiven Genealogie zu erklären sind. Eine solche Genealogie nennt Williams selbst aus diesem Grund »rechtfertigend«, und er verweist dabei auf Hume. ¹⁵ Auch dessen Genealogie eines Werts wie etwa dem der Gerechtigkeit weist diesen doppelten Charakter auf: Sie dient ausdrücklich den Zwecken der naturalistischen Deutung des ethischen Lebens, und sie ist zugleich – in ihren wesentlichen Zügen – reflexiv stabil.

Der Ausgangspunkt der Genealogie, die Williams für die Tugenden im Umgang mit der Wahrheit in Anschlag bringt, ist ein Konstrukt, das er als »Naturzustand« bezeichnet. Gemeint ist damit nicht ein historischer Moment, oder eine Stufe der Entwicklung, sondern eher eine bestimmte Konstellation von Menschen, ihrer Lebensweise und ihren Interessen, die von so großer Allgemeinheit ist, dass sie in so gut wie jeder wirklichen menschlichen Gesellschaft Entsprechungen hat. Diese werden durch das Mittel der Fiktion des Naturzustands durch Abstraktion von jeder konkreteren historischen Gestalt sichtbar gemacht. ¹⁶

Hier setzt die Erklärung an, die eine Tugend wie Wahrhaftigkeit, mit ihren wesentlichen Elementen der Genauigkeit und der Aufrichtigkeit, durch die Fiktion des Naturzustands vor allem im Hinblick auf ihren Nutzen, auf ihre Funktionen, auf ihren Zweck im Dienst verschiedener, zum Teil basaler, menschlicher Interessen und Bedürfnisse

¹³ Ebd., S. 3.

¹⁴ Einen solchen Vorbehalt äußert Edward Skidelsky in seiner Rezension von *Truth and Truthfulness*, in: *The New Statesman*, 18. November 2002. Die Frage ist natürlich, ob *genug* von diesem Bild erhalten bleibt, um überzeugend zu sein.

¹⁵ Ebd., S. 33-36.

¹⁶ Williams entfaltet diese Konzeption in *Truth and Truthfulness*, Kap. 2 u. 3.

rechtfertigen kann. Unter anderem ist dabei an die Technik des Erwerbs von wichtigen Informationen, an deren Transfer, an deren effektive Auswertung und das entsprechende Handeln im Licht dieser Informationen zu denken, wobei jeder dieser Schritte arbeitsteilig ausgeführt werden kann. Ein schematisches, verkürztes Beispiel mag das illustrieren: Wer entdeckt, wie man ein Erz zu reineren Metallen schmilzt, teilt dieses Wissen anderen mit, die das Verfahren durch Wiederholung und Veränderung weiter verbessern, was im Fall des Erfolgs für die entsprechende Gemeinschaft ganz neue Wege des Planens und Handelns eröffnet. Diese Entdeckung verändert das Leben in dieser Gemeinschaft, und das gilt auch für die ethischen Haltungen, die dafür notwendig und nützlich sind. So wird in diesem Prozess unter anderem auf besondere Sorgfalt und Umsicht geachtet, aber auch eine Bereitschaft, neue Versuche zu machen, der Neugier zu folgen, mit Ausdauer eine Idee umzusetzen, erhält auf diese Weise einen neuen, vielschichtigen Wert. So zeigt sich, dass auch etwas, das nicht offensichtlich »nützlich« ist, sehr wohl einen Nutzen haben kann, der durch eine »imaginäre« und »rechtfertigende« Genealogie sichtbar gemacht werden kann.¹⁷

Wie dieses Beispiel illustriert, kann es im Naturzustand eine »Teilung der Erkenntnisarbeit« geben, die sich vor dem Hintergrund eines geteilten Interesses an verlässlichen Informationen vollzieht.¹⁸ Mit dem Beitrag eines Menschen zu dieser »Erkenntnisarbeit« geht die Unterscheidung zwischen einem guten oder besseren und einem schlechten oder schlechteren Beitrag einher, und daran sind Reaktionen wie Ermutigung, Tadel, Kritik, Scham und Selbstzufriedenheit geknüpft. Diese Reaktionen richten sich sowohl auf das, was jemand tut, »um zu wahren Überzeugungen zu gelangen«, als auch auf das, was jemand sagt, wobei die Frage ist, ob das, »was man sagt, zeigt, was man glaubt«. So ergibt sich eine Unterscheidung zwischen einer Tugend der »Genauigkeit« und einer Tugend der »Aufrichtigkeit«, die vor dem Hintergrund der Arbeitsteilung, der geteilten Lebensweise und Interessen funktional verständlich wird.

Wichtig ist: Das ist noch keine Antwort auf die Frage, warum jemand hier und jetzt aufrichtig sein sollte, oder auf die Frage, wie viel Erkenntnisarbeit jemand zu welchen Zwecken und zu wessen Gunsten investieren sollte, was vor allem dann gilt, wenn man sich die Frage in Bezug auf eine eigene Entscheidung stellt.¹⁹ Das System mag *nützlich* sein; doch schon um diesen Nutzen zu erbringen, muss es auch *verlässlich* sein, und verlässlich wird es nicht allein durch das geteilte Wissen um den Nutzen des Systems. Was gebraucht wird, ist *Vertrauen*, und Vertrauen braucht *Vertrauenswürdigkeit*: Menschen müssen sich darauf

¹⁷ Ebd., S. 32, 90.

¹⁸ Ebd., S. 43.

¹⁹ Hier ist an McDowells Kritik des aristotelischen Naturalismus der »ersten« Natur zu erinnern, der in ähnliche Probleme führt und deshalb durch einen Naturalismus der »zweiten« Natur ersetzt werden soll.

verlassen können, dass andere in aller Regel ihren Beitrag leisten, anstatt das System einseitig auszunutzen und zu untergraben.

Was sichert die Vertrauenswürdigkeit? Eine wichtiger Teil der Antwort auf diese Frage wird lauten: Motive und Haltungen, die das entsprechende Handeln als etwas darstellen, dass nicht nur *instrumentellen*, sondern *intrinsischen* Wert hat. Es wird dann verlässlich als etwas gesehen, dass alles in allem erstrebenswert ist, einfach als das, was es ist. Wer die Vertrauenswürdigkeit so sieht, wird es also als erstrebenswert und gut ansehen, wie eine vertrauenswürdige Person zu handeln und zu sein, und das einfach deshalb, weil eine vertrauenswürdige Person so handelt und so ist. Die These, die sich anschließt, und auf die es Williams ankommt, lautet: Nur dann, wenn beispielsweise die Vertrauenswürdigkeit in dieser Weise als ein *intrinsischer* Wert anerkannt wird, hat das System die Stabilität, die es braucht, um *instrumentell* wertvoll zu sein.²⁰ Anders gesagt: Im Umgang mit Wahrheit kann *keine* Gemeinschaft rein *instrumentelle* Motive und Haltungen haben. Sie muss diese vielmehr mit einer *intrinsischen* Wertschätzung für die Motive und Haltungen des Systems selbst untermauern, damit das System selbst funktionsfähig bleibt.

Was heißt es nun, Vertrauenswürdigkeit in dieser Weise als einen intrinsischen Wert zu deuten? Hier reicht es nicht aus, nur wieder darauf zu verweisen, dass es *instrumentell* wertvoll ist, intrinsische Werte anzuerkennen. Wie der indirekte Utilitarismus illustriert, wäre das zu wenig, nur eine Kulisse, und Konstrukte dieser Art sind sicher nicht reflexiv stabil. Was nötig ist, scheint vielmehr dies zu sein: »Wer so mit Vertrauenswürdigkeit umgeht, als habe sie einen intrinsischen Wert, muss seinerseits dazu imstande sein, sie als eine Sache mit intrinsischem Wert zu deuten. Das heißt, ihm muss ihr Wert sozusagen von innen heraus sinnvoll erscheinen.«²¹ Dazu gehört ein Verständnis des Werts, der ihn zu anderen Werten, Gütern und Interessen in Beziehung setzt.

Nun ist die Frage: Bleibt das nicht immer noch eine Kulisse, wenn auch eine, die etwas besser gearbeitet ist? Ist nicht das Ergebnis immer noch, dass man sich nur *einredet*, entweder *glaubt* oder *vorgibt*, es gäbe es hier ein intrinsisches Gut, während es tatsächlich keines gibt? Die zweite und zentrale These in der Genealogie von Williams lautet, dass es diesen Gegensatz nicht gibt: Es handelt sich um die Bedingungen dafür, dass etwas intrinsisch wertvoll *ist*, und nicht etwa dafür, dass etwas nur so *erscheint*.

Williams führt dafür zwei Kriterien an: Erstens muss gelten, »dass es für menschliche Zwecke und Bedürfnisse notwendig (oder nahezu notwendig) ist, dass dieses Etwas von den Menschen als intrinsisches Gut behandelt wird.«²²; Zweitens muss es »kohärent möglich sein, dieses Etwas als ein intrinsisches Gut zu behandeln.«²³ Dafür ist es wesentlich, dass der

²⁰ Vgl. ebd., S. 58 f., 84, 88-93.

²¹ Ebd., S. 91.

²² Ebd., S. 92.

²³ Ebd.

Handelnde über Ressourcen verfügt, die es ihm erlauben, den betreffenden Wert zu anderen Werten, die er anerkennt, in Beziehung zu setzen, und das setzt voraus, dass dieser Wert und die Beziehung des Handelnden zu diesem Wert eine innere Struktur aufweist, die eine solche Beziehung zu anderen Gütern ermöglicht. Wenn das der Fall ist, liegt nach Williams kein bloß *scheinbarer*, sondern ein *echter* intrinsischer Wert vor: Falls diese Bedingungen erfüllt sind, haben wir uns seiner Meinung nach »nicht nur eine bloße Illusion oder Vorspiegelung der Existenz eines intrinsischen Guts zu eigen gemacht«. ²⁴ Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, haben wir, wie er sich ausdrückt, ein intrinsisches Gut *konstruiert*. ²⁵ So kann eine Genealogie den Wert zu Wünschen und Bedürfnissen von Menschen in Beziehung setzen, was ihn in dieser Hinsicht auch als Wert erklärt. Wir können diesen Wert außerdem in dieser Beziehung sehen, ohne dass er uns entgleitet oder durch diese Erklärung zu einer bloßen Illusion oder Vorspiegelung eines intrinsischen Werts herabgesetzt wird.

Welche innere Struktur den Handelnden mit einem solchen Wert verbindet, und welche Verbindungen er zu anderen Werten, Wünschen und Bedürfnissen von Menschen unterhält, ist nun von Fall zu Fall verschieden, und es unterliegt dem historischen und kulturellen Wechsel. Insofern ist es eine Frage, die nicht mehr mit den Mitteln des Naturzustands, sondern nur noch mit den Mitteln der Beschreibung einer Lebensweise und ihrer konkreten Geschichte, einer konkreten, kontingenten Gestalt dieser Werte, angemessen beantwortet werden kann. An diesem Punkt verbindet sich die Genealogie, die zuvor an prominentem Ort auch fiktionale Elemente einbezog und einbeziehen konnte, ohne damit ihren Status als Erklärung zu verlieren, mit der Deutung der Geschichte und der Lebensweise, die den Ort unseres ethischen Standpunkts bestimmt.

Williams selbst beleuchtet hier das Beispiel der »objektiven« historischen Zeit, die ihrerseits an einem bestimmten historischen Ort »entdeckt« worden ist. ²⁶ Die Ideale der Aufrichtigkeit, wie wir sie heute verinnerlicht haben, sind nicht ohne einen religiösen Hintergrund in Christentum, später insbesondere durch ihre Deutung im Protestantismus, aber auch nicht unabhängig von der Aufklärung und einem Ideal der Authentizität zu verstehen, das sich erst zu dieser Zeit entwickelt hat. ²⁷ Das gilt auch für »Genauigkeit«, und beide Werte werden immer wieder eng verflochten sein. Auf der einen Seite geht schon mit der Bedingung der Vertrauenswürdigkeit eine gewisse Sorgfalt einher, anderen nicht nur zu sagen, was man glaubt, sondern auch in angemessener Weise dafür zu sorgen, dass man auch die Wahrheit kennt, sie anderen verbürgen und übermitteln kann. Damit ist auch die

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Den Übergang markiert Thukydides im 5. Jahrhundert v. Chr.; das ist das Thema von *Truth and Truthfulness*, Kapitel 7.

²⁷ Vgl. *Truth and Truthfulness*, Kap. 8.

Bereitschaft verbunden, sich selbst zu fragen, was man wirklich glaubt, aus welchen Gründen man es glaubt und wofür man angesichts dessen auch einstehen kann. Auf der anderen Seite gibt es auch »Verfeinerungen, die sich in Form einer Hingabe an die Wissenschaft und die Maßstäbe der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit äußern, bei denen nicht nur die Genauigkeit eine Rolle spielt, sondern auch die Aufrichtigkeit, und zwar gegenüber anderen ebenso wie gegenüber sich selbst«. ²⁸ Das Streben nach Wahrheit wird dann in dieser Beziehung zu einem intrinsischen Gut. Zugleich erwächst aus diesen Haltungen und Handlungsweisen auch immer wieder neuer instrumenteller Wert, der wiederum nur dann erreichbar ist, wenn das Streben nach der Wahrheit, etwa in der Form der Wissenschaft, um seiner selbst willen wertgeschätzt wird. Gegenüber dem Naturzustand wird so die funktionale Genealogie historisch, und die Werte, die sie nun beschreibt, sind autonom. ²⁹

6. Perspektiven der Erklärung

Im Einzelnen wirft diese Genealogie noch viele Fragen auf, die zum einen den fiktiven Teil der Erklärung im Naturzustand, zum andern den historischen Teil der Erklärung mit ihrer Beziehung zu anderen Werten und auch das Verhältnis dieser beiden Teile der Erklärung zueinander betreffen. Dennoch ist die Genealogie, die Williams hier entwirft, auch auf dieser allgemeinen Eben klar und detailliert genug, um dem Optimisten schon in einer Hinsicht Recht zu geben: Es ist möglich, intrinsische ethische Werte und Tugenden wie etwa die Tugenden um Umgang mit der Wahrheit so zu erklären, dass sie reflexiv stabil sind. Dabei zeigt sich, dass sie für Interessen und Bedürfnisse von Menschen zwar nicht ausschließlich, aber auch instrumentell wertvoll sind, und dass sie als solche eng mit den Interessen und Bedürfnissen von Menschen, für die Wahrheit wichtig ist, verbunden sind. Die entsprechende Struktur von Interessen und Bedürfnissen erzeugt außerdem selbst einen Druck in die Richtung solcher Werte, die nicht mehr als rein instrumentell, sondern als intrinsisch anzusehen sind. So bleibt ein Zusammenhang zwischen Werten, die intrinsisch sind, und menschlichen Interessen und Bedürfnissen, bestehen. Der Wert bleibt außerdem stabil, weil die intrinsischen Werte als solche durch die Genealogie erklärt und erhalten werden können. Sie sind zwar nicht »gottgegeben« oder »einfach da«, aber sie sind auch nicht in mehr in der Gefahr, infolge der Erklärung als Illusionen oder Täuschungen entlarvt zu werden, sodass die Struktur der intrinsischen Wertschätzung durch die Reflexion zusammenbricht und nur das Fundament der rein instrumentellen Werte übrig bleibt.

Fragen wirft nun auch die Möglichkeit einer Verallgemeinerung auf, die andere instrumentelle Werte und deren Beziehung zu diesen und zu anderen intrinsischen

²⁸ Ebd., S. 141.

²⁹ Ebd., S. 40.

DAS PROBLEM DER REFLEXIVEN STABILITÄT

ethischen Werten betrifft. Hier ist es unmöglich, die Details zu beschreiben, denn das hieße, die Struktur eines ethischen Standpunkts, seine Funktionen und seine Geschichte, im Detail zu analysieren. Aber auch hier ist es möglich, eine Struktur zu erkennen, die dem Optimisten Grund zur Hoffnung gibt.

Das ethische Leben hat viele Funktionen, die von der Sicherung des bloßen Überlebens und des gemeinsamen Lebens über die Verteilung der Ressourcen und die Entwicklung der eigenen Fähigkeit und Persönlichkeit reicht. Überall ist eine Basis in Interessen und Bedürfnissen zu finden, die sich dann unter dem Einfluss bestimmter Lebensumstände und in einer konkreten historischen und kulturellen Situation zu einer ethischen Lebensweise verdichtet. So gibt es beispielsweise keine solche Lebensweise, die nicht den Umgang mit Gewalt auf vielen Ebenen und auf viele Weisen regulierte. Das ist ein einfaches Erfordernis des Überlebens und sichert erst die Möglichkeit, andere Interessen zu verfolgen. Gegeben dieses Fundament des Nutzens und der praktischen Notwendigkeit, setzt sofort die kulturelle Überformung ein: Wer darf gegen wen in welchen Umständen welches Maß von Gewalt anwenden, und aus welchen Gründen? Wie kann das verhindert werden, und welche Alternativen kommen in welchen Fällen in Frage? Wann ist Gewalt verboten? Wann ist sie erlaubt? Wann ist sie gefordert, und aus welchem Grund?

Hier gab und gibt es offenkundig viele Möglichkeiten, geltende Gesetze, ethische Normen oder Ideale zu verändern, und natürlich ist Veränderung von dieser Art nie etwas, das sich isoliert von allen anderen ethischen Normen und Werten vollzieht. So gibt es hier Beziehungen zu Normen und Werten von anderer Art, und zu dem, was Menschen wichtig ist, die beispielsweise einer Norm zum Einsatz mit Gewalt die Gestalt gibt, die sie in einem gegebenen historischen und kulturellen Kontext hat. Wichtig ist: Mit diesen Beziehungen hat diese Norm einen Ort im ethischen Leben einer Person, die diese Norm damit nicht mehr rein instrumentell, als eine reine praktische Notwendigkeit ansehen wird, sondern ihr auch einen eigenen, unmittelbareren Wert beimessen kann. So folgt aus der Einsicht in die kulturelle und historische, und tatsächlich tiefe Kontingenz von solchen Normen oder Werten aus der Sicht des Handelnden keine reflexive Instabilität. Die Einsicht in die Kontingenz der Lebensweise, die sich unter anderem durch diese Normen oder Werte definiert, untergräbt in diesem Fall auch nicht die Autorität, die diese Lebensweise aus der Sicht der daran Beteiligten hat.

Hier schließt sich eine Beobachtung an, die Williams im Zusammenhang seiner Genealogie in Bezug auf die Methode macht: *Es gibt* jetzt eine Erklärung für etwas, das nach einem anderen, traditionellen Verständnis *keine* Erklärungen hat. Die Genealogie eröffnet eine Perspektive der Erklärung, die auch intrinsische Werte wie den der Wahrhaftigkeit oder Gerechtigkeit anerkennt, ohne sie auf etwas anderes zu reduzieren, als sie wirklich sind. Sie setzt sie zu Interessen und Bedürfnissen von Menschen in eine Beziehung, die verständlich macht, warum sie wichtig sind, und vor dem Hintergrund einer bestimmten historischen und kulturellen Situation wird so grundsätzlich auch verständlich, auf welche Weise und

aus welchen Gründen ein Wert, den wir anerkennen, diese und nicht eine andere Gestalt angenommen hat. Nehmen wir dagegen an, dass es hier von uns unabhängige und unerklärliche Tatsachen gibt, fehlt uns auch diese Erklärung: Wir müssen dann zwar anerkennen, dass es Entsprechungen zwischen Interessen, Bedürfnissen, Haltungen und Überzeugungen und den entsprechenden Tatsachen gibt, aber es gibt keinerlei Erklärung *für diese Tatsachen selbst*, und auch keine *für diese Beziehung zu uns*. Wir werden im nächsten Kapitel genauer betrachten, was daraus folgt.

Hier ist wichtig: Wie sich nun erwiesen hat, ist die These, dass der Ursprung der ethischen Haltungen und Institutionen in ihren verschiedenen Funktionen liegt, wobei zum Beispiel die Funktionen der Sicherung eines gemeinsamen Lebens, die Förderung des Wohls der Gruppe und ganz besonders der eigenen Nachkommen besonders wichtig sind, unmittelbar mit der These vereinbar, dass sich das ethische Leben im Lauf der Geschichte weiterentwickelte, dabei ganz andere Funktionen einbezog und sich am Ende der Entwicklung, von innen aus gesehen, gegen den Gedanken der »Funktion«, des »Sinns« und »Zwecks« des Ethischen selbst sperrt. Wir können auch erklären, warum das so ist, und warum es sehr wahrscheinlich so sein muss.

Der Optimist kann also anerkennen, dass das Ethische in einem gewissen Sinn ein »Selbstzweck« ist, auch wenn das nicht bedeutet, dass es durch nichts anderes erklärt und überhaupt nicht aus Interessen und Bedürfnissen von Menschen hergeleitet werden kann. Aus der Sicht des Optimisten ist das Ethische in jedem Fall zu etwas *geworden*, dass nun den Charakter eines solchen »Selbstzwecks« hat. Daneben ist der Optimist auch damit einverstanden und betont, dass das Ethische, wie wir es kennen, sicher nicht allein der Sicherung des menschlichen Zusammenlebens und der Förderung des Wohls der Gruppe dient, sondern auch ganz andere Normen, Werte und Motive kennt, die ihm wesentlich geworden sind.

7. Utilitarismus und Gerechtigkeit

Der Ursprung der Normen, die das gemeinsame Leben betreffen, liegt nach dieser Genealogie in begrenzten altruistischen Dispositionen der menschlichen Vorfahren und der bedingten Bereitschaft zu Koalition und Kooperation. Sie stand damit von Beginn an im Dienst anderer Zwecke, allen voran denen der Sicherung des gemeinsamen Lebens und der Förderung des eigenen und allgemeinen Wohls. Doch das Ethische ist im Lauf der Geschichte eine viel weiter entwickelte, begrifflich eigenständige und in bestimmter Hinsicht autonome Institution des menschlichen Lebens geworden, auch wenn sie Ihren Ursprung in pragmatischen und zweckrationalen Zusammenhängen hat.

Wie wir sahen, kann der Optimist das anerkennen, gerade weil er damit keine normative Theorie, sondern eine Genealogie, eine mögliche, teils wirkliche Entwicklung beschreibt. Für einen Optimisten, der an einer utilitaristischen Interpretation der Moral

festhalten will, gibt es hier dagegen ein Problem: Entweder behauptet er, die ethische Entwicklung habe sich eher an der Oberfläche als in der Tiefe vollzogen, weil unser ethisches Leben noch immer deutlich sichtbar dem Gemeinwohl dient, oder er gibt zu, dass es hier eine Abweichung gibt, und muss dann erklären, wie es dazu kam, und warum wir unser evolutionäres Erbe überwinden sollten, sofern dieses nicht mit dem utilitaristischen Maßstab des Handelns in Einklang gebracht werden kann.³⁰ Die erste Antwort ist verkürzt und wird dem ethischen Leben, wie wir es kennen, schon deskriptiv nicht gerecht. Die zweite Antwort wird uns noch beschäftigen, wenn es um die Frage geht, welche Folgen diese Art von Genealogie für das Unternehmen einer Theorie der Ethik hat. Hier geht es um die Frage, was ein Mensch tun soll, wenn das, was eine Norm ihm vorschreibt, *nicht* mit dem, was beispielsweise für das allgemeine Wohl das Beste ist, zur Deckung kommt. In einem solchen Fall fehlt dieser Norm, die selbst womöglich dem Gemeinwohl dient, scheinbar jedes Rationale.

Zunächst muss man kein Utilitarist sein, um zugeben zu können, dass solche Konflikte selten und noch seltener eindeutig sind. Was eine gegebene ethische Norm von uns verlangt, stimmt ohne Zweifel *oft* mit dem überein, was das gemeinsame Leben in irgendeinem Sinn befördert, dem Gemeinwohl dient oder das System der ethischen Normen selbst schützt. Umso wichtiger für unser Selbstverständnis ist dann die Frage, was zu tun ist, *wenn* wir uns in einem Konflikt von dieser Art befinden und auch keinen Grund zum Zweifel mehr zu haben scheinen, dass hier ein Konflikt besteht. Diese Fälle mögen selten sein, doch an ihrer Möglichkeit besteht kein Zweifel, und für die Ethik sind sie offensichtlich wichtig.

Ein Wert, an dem sich der Konflikt recht leicht entzündet, ist der Wert, an dem sich Utilitaristen seit John Stuart Mill immer wieder abarbeiten mussten: der Wert der Gerechtigkeit und die Normen in seiner unmittelbaren Umgebung. Wie leicht zu zeigen ist, hat dieser Wert sowohl »von innen« als auch »von außen« betrachtet ein großes Gewicht, und er steht immer wieder mit anderen Werten, die ebenfalls besonders wichtig sind, in Spannung und Konflikt. Das gilt besonders für die Werte und die Normen der Förderung des eigenen oder des allgemeinen Wohls.

Hume selbst sieht diese Möglichkeit und setzt sich damit in aufschlussreicher Weise auseinander. Er diskutiert den Fall, in dem ein wohltätiger Mann einem »Geizhals« oder »Aufrührer« eine große Summe schuldet und die Frage stellt, ob er diese Summe auch zurückerstatten soll.³¹ Ein zweiter Fall betrifft ein Handeln zugunsten der Gerechtigkeit, das dem Handelnden erheblich schadet.³² Hume geht dabei davon aus, dass ein Schuldner dem

³⁰ Ein besonders klares Beispiel für die Strategie ist Peter Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton und Oxford 2011.

³¹ David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, übersetzt von Theodor Lipps. 2 Bd., Hamburg 1978, 3.2.2., S. 241.

³² Ebd.

Gebot der Gerechtigkeit auch dann folgen sollte, wenn das nicht in seinem eigenen wohlervogenen Interesse liegt. Hier zeigt sich ein Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Eigeninteresse, der klar zugunsten der Gerechtigkeit ausgeht, und Hume baut auf dieser Voraussetzung auf. Er geht aber ebenfalls davon aus, dass der Schuldner dem »Geizhals« oder »Aufrührer« die Summe ebenfalls zurückerstatten sollte, wenn es nicht nur für das eigene, sondern für das allgemeine Wohl besser wäre, das nicht zu tun – eben diesen Fall soll sein Beispiel illustrieren.

Er deutet seine Erwartung hier nur an, doch anders als der Geizhals, der das Allgemeinwohl mit dem Geld einfach nicht oder nicht ausreichend fördert, wird ein religiöser Eiferer mit dem Betrag, den er bekommt, dem allgemeinen Wohl wahrscheinlich sogar schaden. Unter diesen Voraussetzungen an einem Gerechtigkeitsgebot festzuhalten, das sich ursprünglich nichts anderem als der Förderung des eigenen und allgemeinen Wohls verdankt, scheint insofern paradox zu sein. Hume schreibt: »Wenn ein verdienstvoller Mann von wohlthätiger Anlage einem Geizhals oder eifernden Aufrührer ein großes Vermögen zurückerstattet, hat er gerecht und lobenswert gehandelt, aber der Gesellschaft entsteht echter Schaden.«³³ Hume hält gleichwohl daran fest, dass jemand, der im Einzelfall durch gerechtes Handeln der Gesellschaft schadet, nicht nur »gerecht«, sondern »lobenswert« handelt, und das wirft die Frage auf, wie das zu erklären ist.

Das Beispiel stellt für Hume und jede optimistische Genealogie eine Herausforderung dar. Jede Genealogie der Moral muss intrinsische Werte wie den der Gerechtigkeit respektieren, weil sie sonst ihren Gegenstand verfehlt. Sie darf auch die intrinsischen Handlungsgründe, die sich aus diesen Werten ergeben, nicht als rein instrumentelle deuten. Wenn sie das tut, scheitert sie als Genealogie schon an der Beschreibung ihres Gegenstands. So wie sie Werte und Gründe, die wir heute anerkennen, nicht auf die Förderung des eigenen und allgemeinen Wohls reduzieren darf, muss sie aber auch unser Urteil über die Prioritäten der Werte erklären und aufrecht erhalten, um reflexiv stabil zu sein. Insbesondere muss sie das Urteil erklären und aufrecht erhalten, dass wir oft – aber sicherlich nicht immer, dabei entscheidet das Urteil – das Gerechtigkeitsgebot befolgen sollen, auch wenn das im Einzelfall mit einem Schaden für das Gemeinwohl verbunden sein mag.

Kann die Genealogie des Optimisten das leisten, wenn sie sich zur Erklärung der Moral vor allem auf deren instrumentellen Wert, insbesondere ihren Nutzen für die Gesellschaft und die Förderung des allgemeinen Wohls beruft? Wenn der Sinn der Institution ursprünglich vorrangig darin zu suchen war, das Allgemeinwohl zu fördern, dann stellt sich auch jetzt noch die Frage, warum wir Geboten wie dem der Gerechtigkeit auch dann Gehör schenken sollten, wenn sie dem ursprünglichen Zweck der Institution nur sehr unzureichend genügen oder es im Einzelfall zu Konflikten kommt. So mag man fragen: Haben wir es hier aus der Sicht des Optimisten nicht mit einer von ihrem ursprünglichen

³³ Ebd. (Übersetzung revidiert).

Sinn völlig losgelöst, frei in der Luft hängenden Vorschrift, kurz: mit einem moralischen »Fetisch« zu tun?³⁴

In der einen oder der anderen Weise muss das die Antwort eines Utilitaristen sein. Wer davon ausgeht, dass der fundamentale Maßstab des richtigen Handelns die Beförderung des Wohls aller Menschen oder aller empfindenden Wesen ist, muss nicht bestreiten, dass es nützlich ist, wenn uns Gerechtigkeit wichtig ist und dieser Wert auch von allen verinnerlicht wird. Das Problem ist, dass es im Fall des Konflikts dessen ungeachtet doch nicht richtig *ist*, so zu handeln, wie es die Gerechtigkeit verlangt, und wenn wir uns dessen erst bewusst sind, ist es auch *zu spät*, um auf den Nutzen allgemeiner Handlungsnormen oder die verinnerlichteten Werte hinzuweisen. Das wirkt paradox.

Die Reaktion auf dieses Paradox besteht nicht selten darin, nochmals auf den Nutzen von stabilen Dispositionen, insbesondere von stabilen Dispositionen zum gerechten Handeln zu verweisen. Dieses Argument wird durch den Hinweis ergänzt, dass es wahrscheinlich schwierig und kontraproduktiv wäre, wenn wir uns in der Überlegung und Entscheidungsfindung unmittelbar nach dem Prinzip der Nutzenmaximierung richten wollten. Doch das allein genügt nicht, um auf das Paradox zu reagieren. Denn welchen Grund hat jemand, den Geboten der Gerechtigkeit zu folgen, wenn er klar erkennt, dass *im vorliegenden Fall* ein Bruch der Regel die besseren Konsequenzen im Sinn des größeren Wohls aller Betroffenen hätte? Auf *diese* Frage suchen wir eine Antwort, und die Antwort kann nicht im Verweis auf den *allgemeinen* Nutzen einer Regel und dem *allgemeinen* Nutzen der entsprechenden stabilen Dispositionen bestehen. Für dieses Argument ist es dann zu spät, und zudem wird damit das Problem der intrinsischen Werte noch gar nicht berührt. Der Utilitarist kann am Ende gar nichts anderes tun als den intrinsischen Wert der Gerechtigkeit und des Respekts für sie zu bestreiten. Das heißt, er kann den intrinsischen Wert, den die Gerechtigkeit zu besitzen scheint, nicht reflexiv stabil erklären. Es bleibt bei einem Paradox, das nicht aufzulösen ist.

Bei utilitaristischen Prämissen bleiben deshalb nur drei Möglichkeiten, mit solchen Konflikten umzugehen. (1) Entweder zeigt uns der Utilitarist, wie sich die Rechnung doch zugunsten der Gerechtigkeit verändert, wenn wir die Folgen nur richtig beschreiben. Das wird dem Utilitaristen manchmal, aber nicht immer gelingen, und es verfehlt die Frage eines intrinsischen Werts der Gerechtigkeit, die nicht beantwortet wird. (2) Zweitens kann der Utilitarist offen den Bruch der Gerechtigkeitsregel empfehlen. Diese Antwort ist zwar theoretisch konsequent, aber ethisch mehr als fragwürdig, und angesichts der fragwürdigen Begründung der utilitaristischen Theorie spricht wenig für die offensive Strategie. (3) Drittens kann der Utilitarist versuchen, das Befolgen der Gerechtigkeitsregel trotz des eingestandenen geringeren Nutzens der gerechten Handlung zu verteidigen, und zwar ohne

³⁴ Vgl. dazu die Diskussion des moralischen Fetischismus in Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford 1994, S. 76.

das Prinzip der Nutzenmaximierung aufzugeben. Hier droht nun die Gefahr der verborgen oder offen wuchernden Irrationalität: Wenn die Strategie uns dazu führt, das Handeln im Sinn der Gerechtigkeit tatsächlich für richtig zu halten, wird der Widerspruch zum utilitaristischen Prinzip unvermeidlich. Wenn das Befolgen der Regel dagegen nicht richtig sein soll, fehlt uns jede Antwort auf die Frage, warum wir der Regel auch in diesem Fall noch folgen sollten, und wir sind denselben Einwänden ausgesetzt wie schon zuvor.

Keine dieser Strategien ist sehr attraktiv. Es ist auch keine Lösung des Problems, eine »kritische« von einer »intuitiven« Ebene der Reflexion zu unterscheiden, wie etwa R. M. Hare es tut.³⁵ Auch diese Konstruktion entkommt dem Einwand nicht: Auch wenn wir zwischen verschiedenen Reflexionsebenen unterscheiden, sind beide Reflexionsebenen am Ende in ein und derselben Person vereinigt, was das Denken der Person reflexiv destabilisiert. Wenn die Person auf zwei Ebenen zu verschiedenen Urteilen kommt und das selbst durchschaut, bleibt sie gespalten und irrational, ganz gleich wie sie handelt. Die folgerichtige Psychologie der Theorie wäre deshalb die radikale Persönlichkeitsspaltung, bei der die »kritische« und die »intuitive« Ebene vollständig voneinander isoliert sind. Die Konsequenz wäre dann die Unmöglichkeit des reflexiven moralischen Handelns und damit der Zusammenbruch der Identität der Person.³⁶

8. Normative Perspektiven

Wenn die Strategien des Utilitarismus scheitern, stellt sich nun die Frage, welche Konsequenzen das für die Genealogie des Optimisten hat. Wie wir sahen, gibt es tiefe inhaltliche Parallelen zwischen der utilitaristischen Theorie der Gerechtigkeit und der Genealogie des Optimisten. Wird auch die Genealogie des Optimisten instabil, wenn er an intrinsischen Werten wie dem der Gerechtigkeit nicht rütteln will? Was spricht aus seiner Sicht für gerechtes Handeln, wenn ein solches Handeln im Einzelfall das Ziel der Förderung des allgemeinen Wohls verfehlt?

Die Antwort lautet: Gründe der Gerechtigkeit, und die Frage nach dem »Sinn« oder »Zweck« des gerechten Handelns ist aus dieser Perspektive falsch gestellt. Hume selbst behauptet, bei den meisten Menschen »im zivilisierten Zustand« sei das tatsächlich

³⁵ Vgl. R. M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Methods, and Point*, Oxford 1981 u. ders., »Ethical Theory and Utilitarianism«, in: Bernard Williams u. Amartya Sen (Hg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge 1982, S. 23-38. Ein Vorläufer ist Henry Sidgwick, dessen Utilitarismus vorsieht, dass das Wissen um die Theorie und die Ausnahmen von einer Alltagsmoral einer utilitaristischen Elite vorbehalten bleibt.

³⁶ Vgl. zu dieser Kritik Bernard Williams, »The Point of View of the Universe. Sidgwick and the Ambitions of Ethics«, in: ders., *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, S. 153-171; *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA, 1985, S. 107-110 und »The Structure of Hare's Theory«, in: ders., *Philosophy as a Humanistic Discipline*, hg. v. Adrian Moore, Princeton, Oxford 2006, S. 76-85.

wirksame Motiv dafür, gerecht zu handeln, ihr Gefühl der Verpflichtung – also die Disposition zur Gerechtigkeit selbst.³⁷ Humes Genealogie beschreibt, wie er sagt, nur den »Ursprung« einer bestimmten ethischen Institution. Die Untersuchung dieses »Ursprungs« sagt uns aber nichts Genaues über die Gestalt, die eine solche Institution am Ende der Entwicklung angenommen hat. Der »Ursprung« der Gerechtigkeit liegt für den Optimisten also sicherlich zu einem großen Teil in ihrem Nutzen, und das mag auch für viele andere ethische Institutionen gelten. In dieser Hinsicht ist auch der Wert des ethischen Handelns zu einem Teil instrumentell zu verstehen, und wenn diese Genealogie entsprechend mit historischer Substanz ergänzt wird, tut ihm das auch keinen Abbruch. Aus der Tatsache, dass eine ethische Institution *in dieser Hinsicht* instrumentell wichtig und wertvoll ist, folgt nämlich keineswegs, dass sie *ausschließlich* instrumentell wichtig und wertvoll ist, was ganz sicher nicht der Fall ist. Nur wer sich zugleich auf einen utilitaristischen Standpunkt festlegt, wird nicht anders können, als den Wert der Moral ausschließlich instrumentell zu deuten. Das sind die Vorgaben dieser Moraltheorie.

Der Optimist in meinem Sinn legt sich dagegen nicht auf einen solchen normativen Standpunkt fest. Er beschreibt eine Entwicklung, und dabei kommt etwas zum Vorschein, das man als ein »zweckrationales Gerüst« oder »Fundament« des Ethischen bezeichnen kann. Das legt den Optimisten aber nun nicht darauf fest, intrinsische Werte wie den der Gerechtigkeit zu leugnen. Natürlich kann er sich auch auf den Nutzen stabiler ethischer Dispositionen berufen, so wie auch der Utilitarist es tut. Wie wir sahen, wird er so auch die Disposition, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu würdigen und zu befördern, als insgesamt nützlich bewerten. So entkommt der Optimist dem Paradox des Utilitaristen: Der Utilitarist hält es vielleicht für nützlich, Gerechtigkeit als intrinsisch wertvoll anzusehen. Das aber ist nur möglich, wenn man die Gerechtigkeit für intrinsisch wertvoll *hält*. Doch der Utilitarist muss zugleich eingestehen, dass Gerechtigkeit nach seiner Theorie nicht intrinsisch wertvoll *ist*. Wir müssen also eingestehen, dass jener Glaube an den intrinsischen Wert der Gerechtigkeit nichts anderes als eine Illusion sein kann. Den Optimisten trifft der Vorwurf nicht, weil er sich nicht auf diesen normativen Standpunkt festlegt. Er legt sich überhaupt nicht auf einen bestimmten normativen Standpunkt fest – und wenn er es doch tut, dann steht es ihm frei, den Standpunkt der Gerechtigkeit und ihrer Gründe selbst zu wählen. Die Genealogie des Optimisten ist insofern reflexiv stabil.

Bedeutet das im Gegenzug, dass die Genealogie des Optimisten ethisch ganz neutral bleibt und auch als Beschreibung und Erklärung keine normative Perspektive hat? Auch das wäre ein voreiliger Schluss. Wie sich die Genealogie des Optimisten zum Projekt der normativen Theorie verhält, ist das Thema eines eigenen Kapitels. Hier genügt der Hinweis, dass die Genealogie des Optimisten dabei helfen kann, ein verzerrtes Bild des Ethischen zu korrigieren: Wer beispielsweise meint, dass es etwas geben muss, das man als das zentrale

³⁷ Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, 3.2.1., S. 222.

Prinzip, den zentralen Wert oder das zentrale Ziel des Ethischen bezeichnen kann, muss diese These erst noch begründen, und die Genealogie des Optimisten enthält die Begründung noch nicht. Sie wirft eher die Frage auf: Warum sollte eine historisch gewachsene Institution wie unser ethisches Leben überhaupt durch einen Grundsatz, ein Prinzip oder eine Formel zu beschreiben sein? Die Genealogie des Optimisten weist eher in eine Richtung, die man als konsequenten normativen Pluralismus bezeichnen kann.³⁸

Das Argument zeigt auch die Richtung an, in der wir nach Erklärungen der Eigenständigkeit des Ethischen zu suchen haben. Offenkundig trifft Kant etwas, wenn er die Moral mit der Forderung verknüpft, nicht nur »pflichtgemäß«, sondern auch »aus Pflicht« zu handeln, auch wenn er diesen Unterschied dann theoretisch und moralisch unverhältnismäßig überhöht.³⁹ Offenkundig richtig ist, dass die Ethik auf intrinsische Motive angewiesen ist, und dass niemand, der nur aus der nackten Furcht vor Strafe oder Ächtung handelt, einen wirklich ethisch zu nennenden Standpunkt besitzt. Aber das bedeutet nicht, wie Kant und seine Verteidiger meinen, dass es keinerlei Beziehung zwischen den Motiven des Eigeninteresses, des Interesses am Wohl von anderen und den eigentlich »moralischen« Motiven gibt. Diese Motive sind wichtig, und sie gehen in die Motive des ethischen Standpunktes ein. Neben autonomen ethischen Motiven bleiben auch die egoistischen, altruistischen und viele andere Motive wirksam, ohne damit der Idee des ethisch »guten Willens« Abbruch zu tun.

Konflikte zwischen der optimistischen Genealogie und bestimmten philosophischen Konzeptionen sind aus Gründen dieser Art wohl unvermeidlich. Doch die meisten dieser Konzeptionen sind zum großen Teil – und völlig unabhängig von der hier verteidigten Genealogie – auch ethisch überzogen. Wie im Fall von Kants Behauptung, das moralische Handeln sei wesentlich »Handeln aus Pflicht«, handelt es sich oft um Fantasien, die mit der ethischen Erfahrung nicht mehr viel gemeinsam haben.

Schließlich kann uns diese Genealogie auch in einer anderen Richtung vor einem ethischen Irrtum bewahren. So, wie sie es erlaubt, die Exzesse aller gängigen Formen von Utilitarismus zu vermeiden, vermeidet sie auch das entgegengesetzte Extrem. Ein gutes Beispiel dafür ist etwa die Ansicht, dass das Gebot der Gerechtigkeit »absolut« oder »notwendig« gilt, und dass aus diesem Grund ganz unabhängig von den Folgen stets gerecht gehandelt werden muss. Das ist die *Maxime fiat iustitia, et pereat mundus*:

³⁸ Auch Kitcher zufolge ist sie mit einem irreduziblen Wertpluralismus vereinbar; vgl. Kitcher, »Biology and Ethics«, in: David Copp (Hg.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford 2006, S. 163-185, hier S. 181. Es gibt ihm zufolge auch keinen Grund zu der Annahme, unsere normativen Überzeugungen könnten je vollständig und endgültig sein. Dennoch bleibt bei Kitcher dieser Pluralismus in einen »liberalen« Konsequentialismus eingebunden. Ich glaube, dass der Pluralismus auch den Konsequentialismus überwinden kann, weise aber hier nur darauf hin, dass diese Möglichkeit besteht.

³⁹ Der Unterschied bezieht sich auf den guten Willen, also Kants Vorstellung vom moralischen Wert; vgl. den ersten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

»Gerechtigkeit werde getan, und wenn die Welt darüber zugrunde geht«. ⁴⁰ Es ist kaum auszudenken, was jemand anrichten kann, der nach dieser Maxime verfährt, wenn die Reichweite von solchem Handeln nur groß genug ist.

Die Genealogie des Optimisten dagegen sieht die Wichtigkeit des Ethischen und auch die der Regeln und des Handelns, das im Einklang mit der Regel steht. Sie sieht aber auch die Wichtigkeit anderer Güter, und sie kann aus diesem Grund auch Grenzen solcher Regeln anerkennen. Sie wirkt dem blinden Regelfolgen auch zugunsten der Gerechtigkeit entgegen, indem sie uns daran erinnert, welchen anderen Zwecken und Interessen eine Institution wie die der Gerechtigkeit dient. ⁴¹

Während diese Genealogie es uns erlaubt, den höheren Wert der Gerechtigkeit auch dann anzuerkennen, wenn das gerechte Handeln im Einzelfall *nicht* dem Allgemeinwohl dient, wird sie uns zugleich davor bewahren, auch katastrophale Folgen zu akzeptieren. Wir haben keinen Grund, das Wohl von Menschen, dem die Gerechtigkeit nicht zuletzt durch ihre Eigengesetzlichkeit dient, einem blinden Fetischismus der Moral zu opfern. Das mag im Einzelfall zu schwierigen Entscheidungen, ja tragischen Konflikten führen, doch eben das scheint die richtige Beschreibung für solche Fälle zu sein.

9. Ein neuer Angriff

Eine starke Spannung würde sich nun umgekehrt auch dann ergeben, wenn der Nutzen oder die Rücksicht auf die Interessen der anderen Menschen in unserem ethischen Denken entweder überhaupt keinen oder nur einen äußerst geringen Stellenwert hätten. Das könnte die Folgerung sein, wenn wir uns etwa von Nietzsches sehr verächtlicher Rhetorik davon überzeugen lassen würden, dass das Wohl der meisten Menschen keinen solchen Stellenwert verdient. Von seinem Standpunkt »jenseits von Gut und Böse« aus betrachtet, würden etwa Normen der Gerechtigkeit deshalb untergraben, weil sie keinen Anspruch auf Beachtung haben, und die Genealogie bringt diese unerwartete und unangenehme Wahrheit ans Licht. Wenn Nietzsche Recht hat, liegt der Ursprung der Moral der Gleichheit und Gerechtigkeit in Bewertungen, die wir nicht mehr als die richtigen Bewertungen anerkennen können, wenn wir uns ihrem wahren Ursprung stellen. Wie Nietzsche meint, wird uns das zugleich vor Augen führen, was als ethisch gut zu gelten hat.

Nietzsches Genealogie verdeutlicht so in eindringlicher Weise, weshalb das Unternehmen der Moralerklärung vielen als Spiel mit dem Feuer erscheint. Nietzsches

⁴⁰ Eine Variation lautet: *fiat iustitia ruat caelum*: »Gerechtigkeit werde getan, auch wenn der Himmel darüber einstürzt«.

⁴¹ Auch Kitcher argumentiert in diesem Sinn gegen den Absolutismus und beruft sich hier auf Dewey: vgl. Philip Kitcher, »The Hall of Mirrors«, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 79 (2005), S. 67-84, hier S. 77.

Spätwerk ist ein gutes Beispiel dafür, wie eine Genealogie ihren Gegenstand nicht nur erklären, sondern angreifen und untergraben will.

Nietzsches Genealogie *soll* der Kritik der »moralischen« Wertungen dienen, wie er zu Beginn seiner *Genealogie der Moral* ausdrücklich sagt. Den Untertitel einer *Streitschrift* trägt das Werk zu Recht: Nietzsche nutzt die genealogische Methode als ein neues und besonders effektives Mittel der Moralkritik. Seine Forderung lautet: »Wir haben eine *Kritik* der moralischen Werthe nöthig, *der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen*«. ⁴² Es geht Nietzsche um nichts Geringeres als um die Frage des »Werts« der Moral, der sich ganz anders darstellt als es zunächst den Anschein haben mag, wenn die Genealogie, die er entwickelt, mit dem Anspruch der Moral, den sie für sich selbst erhebt, zusammentrifft.

Für seine Genealogie erhebt Nietzsche zugleich einen Anspruch auf die Wahrheit und auch auf Wahrhaftigkeit, obwohl er anerkennt und anerkennen muss, dass viele Details gerade seiner eigenen Geschichte zwangsläufig unbekannt sind und statt Wahrheit häufig nur Wahrscheinlichkeit auszuweisen ist. Doch auch darin bleibt Nietzsches Genealogie der Wahrheit als dem Ideal verpflichtet, »an Stelle des Unwahrscheinlichen das Wahrscheinlichere setzend, unter Umständen an Stelle eines Irrthums einen anderen«. ⁴³ Eigenes und fremdes »Hypothesenwesen« über den Ursprung der Moral beschäftigt Nietzsche dessen ungeachtet »allein um eines Zweckes willen, zu dem es eins unter vielen Mitteln ist«. ⁴⁴ Dieser Zweck ist die Kritik, und wie wir sehen werden, bleibt diese Kritik auf Wahrheit und Wahrscheinlichkeit und auf Gegenbilder eines ethisch guten Lebens angewiesen, wenn sie Nietzsche dem erklärten Ziel einer »Umwerthung aller moralischen Werte« näher bringen soll. ⁴⁵

Kritik enthält jedoch schon Nietzsches Forderung, den Wert der moralischen Werte in Frage zu stellen. Diese Forderung verträgt sich nämlich kaum mit einer dem moralischen Denken innewohnenden Tendenz, sich selbst gegen solche Fragen abzuschotten und sich als gegeben, sogar unanfechtbar zu betrachten. Außerdem gibt es hier die Tendenz, diese Sicht der Dinge auch als offensichtlich und als keiner weiteren Begründung fähig und bedürftig anzusehen. Was Nietzsche als »Moral« bezeichnet, verteidigt sich selbst gegen die Kritik, indem es die Frage des eigenen Wertes und möglicher Alternativen entweder gleich unterdrückt oder uns dazu verleitet, sie durch die Moral selbst für beantwortet zu halten.

Eine zweite Schwierigkeit für das Selbstverständnis der Moral ergibt sich aus den Mustern der Erklärung dieser Genealogie. Auch Nietzsches Hypothese ist naturalistisch im hier relevanten Sinn, weil sie den Ursprung von Gut und Böse nicht mehr »*hinter* der Welt« sucht, sondern diesen insbesondere aus der Kulturgeschichte und der Psychologie des

⁴² Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede 6, S. 253.

⁴³ Ebd., Vorrede 4, S. 251.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Beleg

Menschen herleiten will.⁴⁶ Die Frage lautet *jetzt*, das heißt zu einer Zeit, in der religiös und metaphysisch motivierte Erklärungen der Moral nicht mehr greifen: »Unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werthurtheile gut und böse?«. ⁴⁷ Die Formulierung dieser Frage schränkt die verfügbaren Antworten zur Erklärung der Institution der Moral unwiderruflich auf die natürliche, kulturell und historisch geprägte Wirklichkeit ein. Vom Standpunkt dieser Genealogie aus betrachtet ist das neue, von ihr selbst verdeckte Merkmal der Moral ihre radikale Kontingenz.⁴⁸

Die Hauptlast von Nietzsches Moralkritik trägt allerdings weder die bloße Behauptung, der Wert der Moral könne und solle in Frage gestellt werden, noch die Einsicht in ihre unvermeidliche Geschichtlichkeit und Kontingenz. Beide Thesen haben eher den Charakter von Prämissen, die für die folgende Kritik entscheidend sind: Offenbar kommt es entscheidend darauf an, *wie* der Ursprung der Moral aus der menschlichen Psychologie und Kulturgeschichte erklärt werden kann. *Dass* er in dieser Weise erklärt werden kann, steht für Nietzsche, der sich selbst als Naturalist versteht, außer Frage.⁴⁹

10. Gegenbilder

Die Grundzüge der genealogischen Erklärung, die Nietzsche vorschlägt, sind bekannt. Wenn Nietzsche Recht hat, ist die Moral im Gegensatz zu dem, was sie vorgibt, keineswegs auf Wohlwollen und eingeschränkten Altruismus gegründet: Sie ist vielmehr eine von den Machtinteressen und Rachegefühlen einer leidenden Mehrheit geleitete, ihre wahren Motive systematisch verschleiernde, im Untergrund und im Verborgenen grausame Institution. Sie verursacht Nietzsche zufolge nicht nur unsägliches Leiden, sondern verbaut einer freien Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten den Weg. Dabei befriedigt sie fundamentale Triebe der Aggression, die sich infolge der gesellschaftlichen Zwänge nicht mehr frei, »nach außen« hin entladen können und sich deshalb nun »nach innen«, gegen den Menschen selbst, wenden. Die Moral hält damit sogar die eigentlich starken Menschen gefangen, die sich von der Illusion befreien könnten, weil sie ihnen einen Sinn des Lebens und des Leidens

⁴⁶ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede 3, S. 249.

⁴⁷ Ebd., Vorrede 3, S. 249 f.

⁴⁸ Das betont auch Williams in »Naturalism and Genealogy«, S. 155 f. u. *Truth and Truthfulness*, S. 20 f.

⁴⁹ Vgl. Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, London 2002, Kap. 1 u. kritisch dazu Richard Schacht, »Nietzsche's Naturalism«, in: *Journal of Nietzsche Studies* 43 (2012), S. 185-212. In diesem Zusammenhang ist es auch interessant, dass Nietzsches eigentliche Gegner ebenfalls Vertreter einer Form der naturalistischen Moralerklärung sind. Namentlich genannt wird Nietzsches Freund Paul Rée, der sich wie viele andere »englische« Genealogen besonders an Darwin und an der Erklärung durch den Nutzen orientiert; vgl. Paul Rées Buch *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz 1877, das in enger Zusammenarbeit mit Nietzsche entstand; eine detaillierte Analyse der Beziehung von Nietzsche zu Rée liefert Robin Small, *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*, Oxford 2005.

suggestiert. Die Moral sorgt so auf eine sehr perfide Weise für die Illusion ihrer eigenen Notwendigkeit.

Diese Illusion, in Verbindung mit konstanten Kräften der menschlichen Psyche, sichert ihre Existenz. Nietzsches eigentlicher Vorwurf geht aber noch weiter: Dieser Vorwurf lautet, dass uns die Moral den Blick auf ein ursprüngliches und höheres Ideal eines guten Lebens verstellt. Die Moral steht denen, die das Ideal zur Blüte bringen könnten, innerlich und äußerlich im Weg. So gilt es im Namen dieses Ideals, die Moral zu überwinden. Wie Nietzsche schreibt, ist die Moral der Juden und der Christen eine »Krankheit« und ein »Gift«, das die Entwicklung einer »an sich möglichen höchsten Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch« nicht fördert, sondern hemmt.⁵⁰

Hier stellt sich offenbar die Frage, wie gut diese Genealogie begründet und wie glaubwürdig sie ist. Doch selbst dann, wenn man einmal davon absieht, stellt sich noch die Frage, wie diese Genealogie die Moral kritisieren soll. Grundet die Kritik nicht auf einem Fehlschluss, weil sie aus dem Ursprung einer Sache auf den Wert schließt, den die Sache hat? Nietzsche scheint in dieser Weise von der Genealogie auf den Wert der Moral zu schließen, den die Genealogie erklärt. Das scheint ein Beispiel für einen solchen »genealogischen Fehlschluss« zu sein.

Das wäre ein Missverständnis. Nietzsche ist sich der Gefahr bewusst: Wie er schon in der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt, kann eine Moral selbst *aus* einem Irrtum gewachsen sein, und »auch mit dieser Einsicht wäre das Problem ihres Werthes noch nicht einmal berührt«.⁵¹ In einem Nachlassfragment aus der »Umwertungszeit« lesen wir noch klarer: »Die Frage nach der Herkunft unserer Werthschätzungen und Gütertafeln fällt ganz und gar nicht mit deren Kritik zusammen, wie so oft geglaubt wird: so gewiß auch die Einsicht in irgend eine pudenda origo für das Gefühl eine Werthverminderung der so entstandenen Sache mit sich bringt und gegen dieselbe eine kritische Stimmung und Haltung vorbereitet«.⁵² Er fällt also *nicht* dem genealogischen Fehlschluss zum Opfer, sondern warnt ausdrücklich vor ihm. Die Antwort auf die Frage ihres Ursprungs lässt die Frage, welchen Wert die gegenwärtige Moral für uns tatsächlich hat, für sich genommen weitestgehend offen: Keine Genealogie, wie beschämend ihr Ergebnis auch sein mag, kann die Moral direkt »entwerten«, auch wenn sie manche Illusionen über die Moral zerstört.⁵³

Wir dürfen also nicht direkt vom Ursprung der Moral auf ihren Wert und ihre Wichtigkeit für unser Leben schließen. Doch dann stellt sich erneut die Frage, wie

⁵⁰ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede 6, S. 253.

⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Zweite Ausgabe*, 345, in: ders., *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 3, München 1999, S. 579.

⁵² Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Herbst 1885 - Herbst 1886*, 2 [189], in: ders., *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 12, München 1999, S. 160.

⁵³ Vgl. dazu Leiter, *Nietzsche on Morality*, S. 173-179 u. Williams, »Naturalism and Genealogy«, S. 160.

Nietzsches Genealogie zu einer Kritik an der Moral führen, für sie sogar die wichtigste Voraussetzung sein soll: Ist ihre Aufgabe wirklich nur darin zu sehen, eine »kritische Stimmung und Haltung vorzubereiten«?

Hier gibt es einen engeren Zusammenhang. So ist wichtig zu beachten, an wen Nietzsche seine Schriften adressiert: Er spricht die »freien Geister« an, also solche Menschen, die tatsächlich unabhängig, kritisch, vorurteilslos, »vornehm« sind, oder doch zu solchen werden können. Die Genealogie soll ihre destabilisierende Wirkung vor allem dort entfalten, wo die Menschen stark genug sind, um sich von der Autorität der Moral über ihr Empfinden und ihr Handeln weitestgehend zu befreien. Auch für die anderen entfaltet diese Genealogie eine solche Wirkung, weil sie die Moral mit Motiven und Affekten in Verbindung bringt, die sie selbst nicht anerkennen kann. Doch die Genealogie zielt darauf ab, den Wenigen, Besonderen die Möglichkeit von neuer Idealen, die Möglichkeit des guten Lebens »jenseits von Gut und Böse« aufzuzeigen.

Wenn Nietzsches Genealogie diese Menschen davon überzeugt, dann überzeugt sie diese Menschen also davon, dass die Moral der jüdischen und christlichen Tradition die Entfaltung ihrer Kraft und Kreativität behindert. Wenn die Moral diesen »freien Geistern« nun das vorenthält, was ihnen ihrem »Rang« nach zusteht und so die Vorstellung und die Verwirklichung des neuen Ideals erschwert, wenn nicht sogar unmöglich macht, werden diese »freien Geister« nicht länger der Meinung sein, dass die Moral und die Lebensführung im Sinn der Moral für sie genauso wie für alle anderen *gut* oder *förderlich* ist. Wenn die Genealogie dann noch den Nachweis führen kann, dass die Moral solche Wirkungen nicht einfach *hat*, sondern von den »Schwachen«, »Unterdrückten«, »Leidenden« und »Deformierten« zu eben diesem Zweck *erfunden* worden ist, hat sie gezeigt, dass die Moral jeder allgemeinen, auch für solche »freien Geister« und »Vornehme« verbindlichen Rechtfertigung entbehrt.

Nietzsches Genealogie und der mit ihr verbundene Aufruf zu einer Überwindung der Moral und einer Rückbesinnung auf den Ursprung werfen viele Fragen auf. Sachlich, argumentativ und ethisch überzeugt sie nicht: Das ist schon deshalb so, weil so vieles an der Genealogie unscharf, unbegründet, stark verzerrt, zu grell gemalt und bloß behauptet bleibt. Das hat zur Folge, dass die Frage ihrer Wahrheit und Rechtfertigung kaum eine klare Antwort haben kann. Wo Nietzsche eine Zeit beschwört, in der die »Rangordnung« den Ausschlag gab und die »Vornehmen« sich unabhängig von den »Sklaven« hielten, handelt es sich ebenfalls um eine überhöhte und verklärte Projektion. Obwohl es hier tatsächlich einen Kern von Wahrheit gibt, stellt auch die Ethik der Antike, die Nietzsche hier beschwört, eine späte und historisch kontingente Manifestation der Ethik dar, die nur für den ein Ideal sein kann, der unabhängig davon diese Werte teilt.

DAS PROBLEM DER REFLEXIVEN STABILITÄT

Rätselhaft und schemenhaft bleibt außerdem – bei allen erschreckend klaren Passagen – Nietzsches neues Ideal.⁵⁴ Gleichwohl enthält Nietzsches Genealogie auch viele wichtige, nicht selten auch verstörende Einsichten: Es gibt eine *Pathologie* der Moral, eine Selbstüberhöhung von Schwachen und eine Verklärung des Leids, und sie haben auch Eingang in unser moralisches Denken gefunden. Es gibt die *Überhöhung* der Moral, ihre verdeckte Verstrickung mit Macht und Aggression, und ihre komplizierte Beziehung zur Religion und dem, was davon übrig blieb. Für allzu einfach strukturierte Genealogien im Stil des Optimisten dient Nietzsches Genealogie deshalb als ein Korrektiv.

Ein Vergleich mit Nietzsches Genealogie ist für den Optimisten aber noch aus einem anderen Grund von Bedeutung. Er verdeutlicht, dass sogar die Genealogie der *Genealogie der Moral* die Moral nicht direkt und nicht ausschließlich auf der Grundlage von zweifelhaften Hypothesen über ihren Ursprung angreift. Selbst wenn sie inhaltlich berechtigt wäre, bliebe die Moralkritik dieses scharfen, schrillen und polemischen, doch zugleich der Wahrheit selbst verpflichteten »freien Geistes« auf ein neues Ideal des Lebens angewiesen: Nur vom Fluchtpunkt dieses neuen Ideals aus kann die Moral als etwas erscheinen, das zu überwinden ist.

Der Optimist wird deshalb mit Recht die Frage stellen, was dieses neue Ideal sein soll und welchen Grund wir haben, es als Ideal zu akzeptieren. Er wird aber auch die Frage stellen, inwiefern die heutige Moral, so unvollkommen sie auch sein mag, zwangsläufig dem Erreichen dessen, was wir an dem neuen Ideal als erstrebenswert erkennen können, im Weg steht oder stehen muss. Auf den ersten und auch auf den zweiten Blick ist nicht zu erkennen, wie Moral zwangsläufig dem entgegensteht, was wir als große kreative Leistung oder Lebensführung anerkennen.⁵⁵ Wo es zu Konflikten kommt, müssen wir sie anerkennen, und nicht immer wird hier die Moral den Vorrang haben. Doch nur wenn Nietzsches Diagnose wirklich zutrifft, kann sie das rechtfertigen, was Nietzsche mit der Überwindung der Moral verlangt. Es ist nicht einzusehen, warum wir Nietzsches Diagnose in dieser Radikalität für richtig halten sollten, und die Genealogie des Optimisten zeigt, warum.⁵⁶

⁵⁴ Ein bemerkenswerter Text zur ethischen, politischen und auch ästhetischen Kritik bleibt Thomas Mann, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin 1948.

⁵⁵ Vgl. dazu Philippa Foot, »Nietzsche. The Revaluation of Values«. In: dies., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 2002, S. 81-95, hier S. 93 f. u. Philip Kitcher, *The Ethical Project*, Cambridge, MA 2011, S. xxx-xxx.

⁵⁶ Ich untersuche den Zusammenhang von Nietzsches Naturalismus und der Genealogie, die hier entwickelt wird, im Detail in Mario Brandhorst, »Naturalism and the Genealogy of Moral Institutions«, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 40 (2010), S. 5-28.

11. *Unvollständigkeit*

Ungeachtet ihrer Unterschiede, einerseits im Hinblick auf historische Beschreibung, andererseits im Hinblick auf die Frage nach dem »Wert« der Moral, gehen Nietzsches Genealogie und die Genealogie des Optimisten ein Stück ihres Weges gemeinsam. Beide Genealogien erklären die Moral in einem verwandten Sinn naturalistisch. Beide sehen sie als eine historische Institution, die von einer Vielzahl von kontingenten Kräften geformt worden ist. Beide verstehen sie als von Menschen gemacht, als autonome Struktur, die keine religiöse oder metaphysische Begründung hat.

Es ist auch wichtig einzuräumen, dass die Erklärung, die der Optimist tatsächlich liefern kann, lückenhaft bleibt. Kitcher zum Beispiel verweist auf »neue Funktionen«, auf die Veränderlichkeit des menschlichen Lebens, auf die nicht zuletzt die Moral mit neuen Leitbildern und Regeln reagiert.⁵⁷ Wie er ausdrücklich einräumt, ist das noch nicht viel mehr als ein schematisches Modell einer umfassenden Erklärung. Deshalb bleibt bisher auch unklar, bis zu welchem Grad dieses Modell dem ethischen Denken, wie wir es kennen, gerecht werden kann.

Hier liegt nach meiner Ansicht aber nicht die wesentliche Schwierigkeit für die Genealogie des Optimisten. Solange die Entwicklung der Moral nicht mit funktionalen und pragmatischen Erklärungsmustern verständlich gemacht werden kann, gibt es zwar Erklärungslücken, und wo eine solche Lücke nicht geschlossen werden kann, bleibt die Genealogie des Optimisten unvollständig, aber das ist keine ernste Gefahr für diese Strategie. Hier ist nämlich erstens zu bedenken, dass der Optimist zusätzlich zu rein funktionalen und instrumentellen noch ganz andere Erklärungsmuster einbeziehen kann, wie das Beispiel Nietzsches zeigt. Die Grenzen der Erklärung werden vom Naturalismus gesetzt, und es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass eine mit diesen Vorgaben verträgliche Erklärung, so spekulativ sie sein mag, nicht möglich ist. Zweitens bleibt die Genealogie des Optimisten eine attraktive Arbeitshypothese, auch wenn vieles unklar bleibt. So wissen wir zumindest, *dass* sich die Entwicklung des ethischen Lebens von seinen Anfängen in der Biologie unserer Vorfahren bis hin zu unserem Standpunkt in einer bestimmten kulturellen und historischen Situation vollzogen hat. Wer hat nun das Recht zu der Behauptung, diese Genese hätte sich *in* der natürlichen und kulturellen Welt, in der sie sich schon seit Jahrtausenden entwickelt, aber doch nicht *aus* dem Gegebenen dieser Welt entwickeln können, auch wenn der genaue Gang dieser Entwicklung uns unbekannt ist und es auch bleibt? Auf eben diese, bei Licht besehen sehr zweifelhafte Behauptung läuft die Position des Pessimisten hinaus. Außerdem ist zu bedenken: Wer angesichts der bleibenden Erklärungslücken nun auf die praktische Vernunft, die rationale Einsicht in das Richtige und Gute oder auf Gottes Gebote verweist, wird sich der Frage stellen müssen, wie *diese*

⁵⁷ Vgl. Kitcher, *The Ethical Project*, S. xxx-xxx.

Hypothesen dabei helfen sollen, die Erklärung zu ergänzen. Sie werfen viel mehr Fragen auf, als man mit ihrer Hilfe beantworten kann.

12. Identifikation und ironische Distanz

Sind Kontingenz, Geschichtlichkeit und die Grenzen der Begründung einer Lebensweise gegenüber anderen ein Grund dafür, an der Ethik selbst zu zweifeln? Gibt es einen Grund dafür zu glauben, dass nun im Hinblick auf den eigenen ethischen Standpunkt nur noch eine distanzierte, vielleicht auch ironisch gebrochene Haltung angemessen ist?⁵⁸ Anders ausgedrückt: Gefährdet diese Genealogie die reflexive Stabilität unseres ethischen Standpunkts schon durch die Behauptung einer tiefen Kontingenz?

Ich glaube, es gibt keinen Grund für die Befürchtung, dass die Einsicht in die Kontingenz und die Geschichtlichkeit des Ethischen diesen Standpunkt untergräbt. Vergleichen wir den Fall mit einer tiefen Emotion, die wir als stark und wirkungsmächtig kennen, und um deren Kontingenz schon jeder weiß: die Liebe zu einem anderen Menschen. Liebe ist sowohl im Hinblick auf die Frage, wen man liebt, als auch im Hinblick auf die Frage, wen man hätte lieben können, kontingent.⁵⁹ Niemand kommt auf die Idee, diese Form der Zuneigung sei rational verbindlich; niemand hält sie für notwendig; jedem ist klar, von welchen unübersichtlichen Zufällen diese Beziehung der Liebe bestimmt werden kann. Insbesondere ist Liebe zu einem Menschen stets mit dem bestimmten Wissen vereinbar, dass diese Liebe unter anderen Umständen einem anderen Menschen gegolten hätte, den wir jetzt nicht lieben, und den wir in aller Regel auch nicht kennen. Allerdings kommt niemand nun auf die Idee, deshalb gleichsam nur noch aus ironischer Distanz zu lieben. Es ist zudem sehr zweifelhaft, ob ein so gebrochenes Gefühl noch Liebe ist.

Ebenso gibt es keinen Widerspruch zwischen der Tatsache, dass unser ethischer Standpunkt uns wichtig ist, dass er uns zu denen macht, die wir tatsächlich sind, und deshalb auch kein Gegenstand ironischer Distanz sein kann, und der Tatsache, dass sowohl dieser Standpunkt als auch das ethische Leben als Institution, als eine Lebensweise, kontingent sind. Gerade weil wir keinen Standpunkt jenseits der historischen und kontingenten Perspektive haben, die unseren ethischen Standpunkt bestimmt, sondern dieser Standpunkt unser Standpunkt ist, wird uns die Forderung des Maßstabs, der von der historischen und kontingenten Perspektive unabhängig ist, als verfehlt und überhöht erscheinen.

⁵⁸ Diese These vertritt Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1989, Kap. 4. Allerdings bleibt dabei etwas unklar, ob die Ironie tatsächlich mehr als das bloße Anerkennen dieser Kontingenz sein soll.

⁵⁹ Vgl. zu diesem Zusammenhang auch die Arbeiten von Harry G. Frankfurt, bes. *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge 1999 und *The Reasons Of Love*, Princeton 2004.

DAS PROBLEM DER REFLEXIVEN STABILITÄT

Doch nur im Vergleich mit dieser Forderung erscheint uns dieser Standpunkt, den wir haben, als unzureichend, instabil, und deshalb kann es auch so scheinen, dass die Autorität, die er besitzt, eigentlich nur eine Anmaßung ist. Hier kommt es darauf an, die Motive dieser Suche nach einer scheinbar höheren und äußeren Autorität zu durchschauen, die ihrerseits der Ausdruck einer Perspektive sind, die von historischen, insbesondere von philosophischen Entwicklungen bestimmt worden ist.⁶⁰ Was wir im Hinblick auf den Standpunkt, den wir haben, brauchen, sind nicht scheinbar feste Fundamente in der praktischen Vernunft oder eine andere, äußere Autorität, sondern Sicherheit und Selbstvertrauen.



Ein Ausgleich zwischen Optimisten und Pessimisten scheint möglich zu sein, wenn Optimisten ihre Sicht in der richtigen Weise beschreiben. Sie können und sie müssen anerkennen, dass kein rein funktionaler, rein instrumenteller, Zugang zur Ethik genügt. Auf diese Weise kann er ein Bedenken anerkennen, das den Widerstand des Pessimisten unvermeidlich macht. Genau besehen kann die Sicht des Optimisten nicht nur intrinsische Werte wie den der Gerechtigkeit in die Erklärung integrieren, sondern führt von selbst über ein rein instrumentelles Verständnis der Ethik hinaus. Sie vermag zudem die eigene Erklärung in den Standpunkt selbst zu integrieren und bleibt deshalb reflexiv stabil.

⁶⁰ Vgl. dazu auch die Diskussion in Bernard Williams, «Philosophy as a Humanistic Discipline», in: ders., *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Hg. v. A. Moore, Princeton 2006, S. 180-199, hier S. 192-194.