

## Tradition und Natur

### Über Vorgaben und Grenzen der praktischen Rationalität

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Seit Beginn der achtziger Jahre ist in der angelsächsischen Moralphilosophie eine einflußreiche Strömung zu beobachten, die sich kritisch gegen eine rationale, universalistische Ethik im Sinne Kants wendet und die darüber hinaus überhaupt den Sinn und die Möglichkeit einer philosophischen Reflexion der Moral bestreitet. Die Kontroverse ist vor allem bekannt als Kritik des Kommunitarismus am Liberalismus. Diese Charakterisierung ist jedoch zu eng, einmal, weil es nicht nur um politische Philosophie, sondern um die Grundlage der Moralphilosophie als solcher geht, zum andern, weil ein so gewichtiger Kritiker der philosophischen Ethik wie Bernard Williams sich nicht unter diesen Titel einordnen läßt. Ich möchte vier Themen diskutieren, die meiner Ansicht nach im Mittelpunkt dieser Kontroverse stehen: erstens das Verhältnis von Person bzw. Individuum und Gemeinschaft (I); zweitens den Rationalitätsbegriff (II); drittens die Frage nach Gütern oder Werten (III); viertens, in der Terminologie von Rawls, die Beziehung zwischen dem Richtigen und dem Guten (IV). Mein sachliches Anliegen ist die Frage nach den Möglichkeiten, Grenzen und Voraussetzungen der praktischen Vernunft.

Bevor ich auf diese Themen eingehe, sei anhand einiger Thesen von Bernard Williams die Herausforderung skizziert. Die moderne Moralphilosophie ist nach Williams der modernen Welt nicht angepaßt. Sie leide an einer unreflektierten Überschätzung der Rationalität. Sie träume, vor allem in ihren Kantischen Formen, den Traum einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen, der von der sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit und von jedem Sinn für das konkrete moralische Leben weit entfernt sei<sup>1</sup>. Für die Moralität dieser Moralphilosophie sei die Reinheit charakteristisch. Das moralische Bewußtsein werde von allen anderen emotionalen Reaktionen und sozialen Einflüssen getrennt. Die Moral sei ein in sich geschlossenes System, das anhand keiner anderen Werte als denen der Moral selbst beurteilt werden dürfe. Diese Reinheit sei selbst ein Wert. Sie drücke das Ideal aus, daß die menschliche Existenz im letzten gerecht sein könne und die kontingente Verteilung der Glücksgüter nicht das letzte sei. Das Ideal der Moralität sei ein Wert, der das Glück (luck) übersteige und der deshalb jenseits des Empirischen liegen müsse. Die Idee eines solchen Wertes jenseits des Glücks ist für Williams eine Illusion. Aus der Forderung der Reinheit ergeben sich für

<sup>1</sup> Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985<sup>2</sup>1987, 197.

Williams Gegensätze, die nichts als leere Abstraktionen seien: Pflicht und Neigung; Freiwilligkeit und Zwang; reine oder gar keine Gerechtigkeit. Diese und andere philosophische Irrtümer im Begriff der Moral sind für Williams nichts anderes als der abstrakte Ausdruck eines tiefverwurzelten Mißverständnisses des Lebens<sup>2</sup>.

### I. Person und Gemeinschaft

Ich beginne das Thema Gemeinschaft mit der Kritik des Kommunitarismus am Liberalismus. Im Mittelpunkt steht der Begriff der Person. Die Personen der liberalen Theorie sind nach Michael Walzer<sup>3</sup> radikal isolierte Individuen, rationale Egoisten, Männer und Frauen, die durch ihre unveräußerlichen Rechte geschützt und voneinander getrennt sind. Sie haben keine gemeinsamen religiösen oder politischen Traditionen, kein gemeinsames Brauchtum und keine gemeinsamen Werte. Sie trennen sich von allen sozialen Bindungen. Jeder und jede von ihnen erfindet seinen oder ihren eigenen Lebensplan, ohne daß Kriterien oder gemeinsame Maßstäbe gegeben wären, die ihn oder sie bei dieser Erfindung leiten. Dagegen betont der Kommunitarismus, daß auch in einer liberalen Gesellschaft die Menschen in eine soziale Gruppe hinein und mit einer sozialen Identität geboren werden: als Mann oder als Frau, als Mitglied der Arbeiterklasse, als Jude oder als Katholik. Walzer kritisiert den Freiheitsbegriff des Liberalismus: Er betone weniger die Freiheit, eine soziale Gruppe zu bilden, als die Freiheit, sie und die mit ihr gegebene Identität zu verlassen. Freiheit sei das Recht, eine Bindung zu brechen: „What makes any identity or affiliation voluntary is the easy availability of alternative identities and affiliations.“<sup>4</sup>

Wird diese Kritik dem Liberalismus gerecht? Der Nostalgie und dem Romantizismus der Kommunitarier steht der Realitätssinn der Liberalen entgegen. Rawls geht aus von dem Faktum, daß unsere westlichen Gesellschaften pluralistisch sind. Das Problem des politischen Liberalismus besteht nach ihm darin, wie Menschen, die durch miteinander unvereinbare religiöse, philosophische und moralische Lehren voneinander getrennt sind, als freie und gleiche Bürger in einer stabilen und gerechten Gesellschaft miteinander leben können<sup>5</sup>. Den historischen Hintergrund des politischen Liberalismus bilden nach Rawls das Zerbrechen der religiösen Einheit des Mittelalters in der Reformation, die Religionskriege und die Kontroversen über die religiöse Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert<sup>6</sup>. Rawls versteht seinen Begriff der Person ausschließlich als po-

<sup>2</sup> Ebd. 195 f.

<sup>3</sup> Michael Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism*, in: *Political Theory* 18 (1990) 6–23.

<sup>4</sup> Ebd. 21.

<sup>5</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, XVIII.

<sup>6</sup> Ebd. XXII.

litischen Begriff. Er unterscheidet zwischen der öffentlichen oder institutionellen und der moralischen Identität der Person. Die Zielsetzung des liberalen Staates verbiete es, daß eine Person mit ihrer moralischen auch ihre öffentliche Identität verliere. Der Liberalismus müsse damit rechnen, daß eine Person aus vernünftigen Gründen ihren Lebensplan oder ihre religiösen, moralischen oder philosophischen Auffassungen ändert. Das dürfe kein Grund sein, daß sie auch ihre öffentliche Identität verliert<sup>7</sup>. Die kommunitaristische Kritik ist im Recht, wenn sie behauptet, daß der liberale Staat die Bildung der moralischen Identität nicht fördert. Aber wäre das mit seiner Aufgabe vereinbar? Muß er sich nicht vielmehr darauf beschränken, die unterschiedlichen Formen der moralischen Identität zu ermöglichen?

Der Kommunitarismus hält diese Konzeption eines liberalen Staates für unrealistisch. Auch ein liberaler Staat, so argumentiert Charles Taylor<sup>8</sup>, könne nicht bestehen, ohne daß die Bürger sich mit ihm identifizieren, und dafür sei eine gemeinsame Gerechtigkeitskonzeption allein nicht ausreichend. Die Bürger müßten in den politischen Institutionen, in denen sie leben, einen Ausdruck ihrer selbst sehen; sie müßten in den Gesetzen eine Reflexion und einen Schutz ihrer eigenen Würde sehen. Das sei ohne eine von allen geteilte Konzeption des Guten nicht möglich. Taylor wendet sich gegen eine ausschließlich instrumentelle Auffassung der Institutionen und den negativen Freiheitsbegriff des Liberalismus. Er plädiert für eine Teilnahme am politischen Geschehen als Selbstzweck, und er sieht das Wesen der Freiheit in der politischen Selbstbestimmung der Bürger.

Die Frage, auf die ich bei Taylor keine Antwort gefunden habe, lautet, wie eine solche gemeinsame Konzeption des Guten in einer pluralistischen Gesellschaft möglich ist. Vielleicht würde Taylor antworten, daß wir uns auf die theologische und philosophische Tradition besinnen müssen, die den liberalen Staat hervorgebracht hat. Aber dann ist zu fragen, ob diese Tradition in einer pluralistischen Gesellschaft noch in dem Ausmaß lebendig ist, daß sie zu der von Taylor geforderten Identifikation motivieren kann.

Taylors Anliegen begegnet uns bei Rawls unter dem Stichwort ‚Stabilität‘. Rawls fand seine Ausführungen zu diesem Thema in ‚A Theory of Justice‘ unrealistisch, und das war für ihn der Anlaß zu eingreifenden Korrekturen an seiner früheren Konzeption<sup>9</sup>. In ‚Political Liberalism‘ will er das Problem der Stabilität durch den Begriff des „überlappenden Konsenses“ (overlapping consensus) lösen. Rawls geht davon aus, daß der Pluralismus der modernen westlichen Gesellschaft ein *vernünftiger*

<sup>7</sup> Ebd. 29–32.

<sup>8</sup> Charles Taylor, Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate, in: Nancy L. Rosenblum (ed.), Liberalism and the Moral Life, Cambridge, MA 1989, 159–182.

<sup>9</sup> Rawls, ebd. (siehe Anm. 5) XVII.

Pluralismus ist; er sei das Produkt der freien menschlichen Vernunft unter den Bedingungen der Freiheit. Rawls nimmt an, daß sich innerhalb der Vielfalt der *vernünftigen* Religionen, Moralen und Philosophien ein gemeinsamer Bestand findet, in dem alle übereinstimmen, daß seine Gerechtigkeitskonzeption Gegenstand dieses überlappenden Konsenses ist und daß auf diese Weise die Stabilität des liberalen Staates garantiert wird<sup>10</sup>.

Auch Rawls ist also offensichtlich wie Taylor der Auffassung, daß auch der liberale Staat auf eine gemeinsame geistige Grundlage nicht verzichten kann. Seine Lösung beruht auf einer starken geschichtsphilosophischen Voraussetzung, die an einen Hegelschen Vernunftoptimismus erinnert. Epistemologisch ist nach den Kriterien zu fragen, anhand deren eine Religion, Moral oder Philosophie als vernünftig charakterisiert wird. Der Einwand müßte widerlegt werden, daß diese Kriterien der Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption entnommen sind, so daß die ganze Konstruktion zirkulär ist.

Die kommunitaristischen Thesen zum Verhältnis von Person und Gemeinschaft sind überzeugender, wenn wir sie nicht auf die politische, sondern auf die moralische Identität der Person beziehen. Ich referiere einige Gedanken aus Alasdair MacIntyre, *After Virtue*<sup>11</sup>, über den Zusammenhang von Person, Gemeinschaft und Tradition. Was sie für die Frage nach der praktischen Vernunft bedeuten, wird später deutlich. Die Einheit eines individuellen Lebens bestehe in der Einheit einer Erzählung, die durch dieses Leben verkörpert wird. Die Frage ‚Was ist gut für mich?‘ richte sich darauf, wie ich diese Einheit leben und zur Vollendung bringen kann. Das sei nicht möglich ohne Konzeption eines umfassenden Gutes. Dieses Gut könne ich niemals nur als Individuum erstreben. Dafür nennt MacIntyre zwei Gründe: Erstens hänge es von unterschiedlichen sozialen Bedingungen ab, worin das gute Leben konkret bestehe. Das gute Leben für einen General im Athen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts sei nicht dasselbe wie das für eine mittelalterliche Nonne oder einen Bauern des siebzehnten Jahrhunderts. Zweitens begegneten wir unseren eigenen sozialen Bedingungen als Träger einer bestimmten Identität: als Sohn oder Tochter bestimmter Eltern, als Bürger einer bestimmten Stadt und Angehörige einer bestimmten Nation. Als solcher erbe ich von der Vergangenheit meiner Familie, meiner Stadt und meiner Nation eine Reihe von Erwartungen und Verpflichtungen. Sie bildeten das für mein Leben Vorgegebene, meinen moralischen Ausgangspunkt. So könne z. B. ein Amerikaner nicht die Verantwortung für die Folgen der Sklaverei mit der Begründung bestreiten, daß

<sup>10</sup> Ebd. 144.

<sup>11</sup> *Alasdair MacIntyre, After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind. 1981  
<sup>2</sup>1984, 218–222.

er selbst niemals Sklaven besessen habe. Diese Vorgegebenheiten bedeuten für MacIntyre nicht, daß die Person die moralischen *Grenzen* der Gemeinschaften, denen sie ihre Identität verdankt, akzeptieren müsse. Aber deren moralische *Besonderheiten* stellten einen Ausgangspunkt dar, den die Person niemals völlig hinter sich lassen könne. Wogegen MacIntyre sich wendet, ist eine Flucht in das Reich ausschließlich universaler Maximen, die zum Menschen als solchem gehören. Eine Praxis habe eine Tradition, ohne die sie nicht verstanden werden könne.

Ich glaube, daß man MacIntyre bis zu diesem Punkt folgen kann. Die hier implizierte Kritik an einem abstrakten Individualismus und Universalismus halte ich für berechtigt. MacIntyres Ausführungen können als alte Aristotelische Wahrheiten interpretiert werden: die Notwendigkeit der Erziehung durch die Gemeinschaft; die Wahl des Bios; die Angewiesenheit auf die Gemeinschaft des Oikos und der Polis; daß das Glück nicht individualistisch verstanden werden kann, sondern innerhalb gewisser Grenzen auch die Angehörigen, Freunde und Mitbürger umfaßt; die Spezifikation der abstrakten Gerechtigkeitsforderung durch die konkreten sozialen Beziehungen, in denen die Person steht. Was dagegen einer kritischen Prüfung bedarf, ist MacIntyres Begriff der Tradition.

## II. Zum Rationalitätsbegriff

Eine Tradition, so MacIntyres These, die im folgenden noch zu differenzieren ist, sei der letzte Maßstab der Rationalität. Es gebe keine traditionsunabhängigen Maßstäbe der Rationalität<sup>12</sup>. Das Projekt einer sozialen Ordnung, in der die Individuen sich durch den Rückgriff auf universale, traditionsunabhängige Normen von der Kontingenz und Besonderheit einer Tradition emanzipieren können, sei nicht in erster Linie ein Projekt der Philosophen, sondern der modernen liberalen, individualistischen Gesellschaft. Inzwischen werde von den philosophischen Vertretern des Liberalismus selbst mehr und mehr zugegeben, daß ihre Theorie eine kontingente Tradition darstelle. Damit hätten aber die stärksten Verteidiger einer traditionsunabhängigen praktischen Rationalität das Feld geräumt, und das sei ein starker Grund für die These, daß es eine praktische Rationalität als solche nicht gebe<sup>13</sup>.

Ein Blick auf den späten Rawls bestätigt MacIntyres Beurteilung des Liberalismus. Rawls versteht seine in ‚Political Liberalism‘ entwickelte Theorie nicht als spezielle Moralphilosophie oder, in seiner Terminologie, als „umfassende“ (comprehensive) philosophische Lehre. Als solche wäre sie ja nur *eine* Stimme innerhalb des Pluralismus der Meinungen, und sie könnte deshalb ihr Ziel der Stabilisierung der pluralistischen Gesellschaft nicht erreichen. Rawls' Methode ist vielmehr, wie ich es nen-

<sup>12</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind. 1988, 348.

<sup>13</sup> Ebd. 335.

nen möchte, eine Hermeneutik der liberalen, pluralistischen Gesellschaft. Er geht aus von allgemein „geteilten fundamentalen Ideen, die in der öffentlichen politischen Kultur impliziert sind“<sup>14</sup>. Jeffrey Stout gesteht MacIntyre ausdrücklich zu, daß auch der Liberalismus eine Tradition ist. Wogegen er sich wendet, ist MacIntyres rationalistischer Begriff des Liberalismus. Er plädiert dafür, auf die Rede von *dem* liberalen Projekt zu verzichten<sup>15</sup>.

Vertritt MacIntyre, indem er traditionsunabhängige Maßstäbe der Rationalität ablehnt, einen Relativismus?<sup>16</sup> Eine Tradition ist nach MacIntyre keine statische Größe, sondern in einer andauernden Entwicklung begriffen. Sie beginnt mit einem autoritären Stadium, in dem bestimmte Überzeugungen, Texte und Äußerungen autorisierter Personen fraglos angenommen werden. In einem zweiten Stadium werden diese Autoritäten in Frage gestellt. Man entdeckt, daß sie verschiedene, inkompatible Interpretationen zulassen, inkompatible Handlungsweisen rechtfertigen, Inkonsistenzen aufweisen, auf neue Situationen keine Antworten geben usw. Dadurch wird als drittes Stadium ein Prozeß der Neuformulierung, Neubewertung, Neuinterpretation usw. ausgelöst, der diese Mängel heilen soll. In seinem weiteren Verlauf werden die in ihm angewendeten Methoden institutionalisiert und in einem gewissen Ausmaß geregelt, und es kommt zur Bildung einer Theorie über dieses Vorgehen, die u. a. einen Wahrheitsbegriff entwickelt. Der Prozeß der Interpretation führt also dazu, daß die in ihm gebrauchten Rationalitätskriterien reflektiert werden.

MacIntyre rechnet mit der Möglichkeit, daß der beschriebene Prozeß an einen Punkt kommt, wo eine Tradition gemessen an ihren eigenen Kriterien des rationalen Fortschritts keinen Fortschritt mehr macht. Konflikte lassen sich mit den bisher gebrauchten Methoden nicht mehr rational lösen; die Anwendung der Methoden hat vielmehr zur Folge, daß neue Inkonsistenzen innerhalb der Tradition aufgedeckt werden. Einen solchen Punkt bezeichnet MacIntyre als „epistemologische Krise“. Sie kann nur überwunden werden durch die Erfindung neuer Begriffe und neuer epistemologischer Theorien. Es sei aber auch möglich, daß alle diese Mittel versagen und die Tradition aus eigenen Kräften nicht imstande ist, die Krise zu bewältigen. Hier sieht MacIntyre einen Unterschied zum Relativismus: Wenn der Relativismus behauptet, daß eine Tradition immer nur durch ihre eigenen Rationalitätsmaßstäbe gerechtfertigt werden könne, so sei seine Theorie nicht relativistisch. Wenn die eigene Tradition nicht imstande ist, die Krise zu meistern, bestehe die Möglichkeit, daß ihre Anhänger eine konkurrierende Tradition verste-

<sup>14</sup> Rawls, ebd. (siehe Anm. 5) 100.

<sup>15</sup> Jeffrey Stout, *Homeward Bound: MacIntyre on Liberal Society and the History of Ethics*, in: JR 69 (1989) 220–232; 228–230.

<sup>16</sup> Zum folgenden vgl. *MacIntyre* 1988 (siehe Anm. 12) 349–388.

hen lernen und diese sie befähigt, die Inkonsistenzen zu lösen und außerdem zu erkennen, weshalb die Rationalitätskriterien ihrer eigenen Tradition in die epistemologische Krise führen mußten. In diesem Fall erweist sich die konkurrierende Tradition gegenüber der eigenen als rational überlegen.

MacIntyre antwortet also auf den Relativismuseinwand mit einer Unterscheidung: Solange es nicht zu einer epistemologischen Krise kommt, können unterschiedliche Traditionen nebeneinander bestehen, ohne daß sie imstande sind, zwischen ihnen auftretende Konflikte rational zu lösen. Es gibt keine traditionsunabhängigen Rationalitätskriterien, auf die sie dabei zurückgreifen könnten. Dagegen kann eine Tradition ihre rationale Überlegenheit gegenüber einer anderen dadurch erweisen, daß sie im Unterschied zu ihr imstande ist, eine epistemologische Krise zu lösen.

Aber wie ist das Verständnis einer fremden Tradition möglich, wenn die Rationalitätskriterien traditionsimmanent sind? MacIntyre beantwortet diese Frage durch seine Theorie der Übersetzung. Er unterscheidet die Sprachen nach dem Grad, in dem sie an eine spezifische Tradition gebunden sind. Als ein Beispiel, das nahe an dem einen Ende der Skala steht, könnte man das Latein nennen, das im Rom Ciceros gesprochen und geschrieben wurde. Hier sei die Sprachgemeinschaft identisch mit einer sozialen Gemeinschaft. Am anderen Ende stehen die aus jeder Tradition und jedem sozialen Kontakt herausgelösten internationalen Sprachen des späten zwanzigsten Jahrhunderts. Sie seien aller substantiellen Kriterien für Wahrheit und Vernünftigkeit beraubt. Die Übersetzung eines Textes von der anderen Seite der Skala in eine solche internationale Sprache ist nach MacIntyre eine Entstellung; der Sprecher der ursprünglichen Sprache würde seinen Text nicht wiedererkennen. Die Sprachen, die in einer liberalen Gesellschaft gebraucht werden, so interpretiert Stout<sup>17</sup>, erlauben keinen rationalen Diskurs zwischen den verschiedenen Traditionen; der Rahmen, den sie bieten, ist dafür unzureichend. Die Sprache einer anderen Tradition läßt sich nach MacIntyre nicht durch einen Prozeß der Übersetzung lernen. Man müsse vielmehr ein Kind werden und die neue Sprache als zweite erste Sprache lernen.

Ich möchte zunächst auf fünf Inkonsistenzen in diesem Ansatz hinweisen, um dann zu versuchen, MacIntyres Anliegen zu verstehen.

1. Es gelingt MacIntyre nicht, den Vorwurf des Relativismus zu entkräften. Der Begriff der epistemologischen Krise ist eine aus der Wissenschaftstheorie übernommene Konstruktion, die den Unterschied zwischen wissenschaftlichen Paradigmen und gelebten moralischen und kulturellen Traditionen übersieht. Während wissenschaftliche Paradigmen einander ablösen, bestehen moralische und kulturelle Traditionen

<sup>17</sup> Stout ebd. (siehe Anm. 15) 230.

nebeneinander. Man vermißt bei MacIntyre historische Belege für die These von der epistemologischen Krise; allenfalls könnte die Konversion von Individuen angeführt werden. Moralische und moralphilosophische Traditionen zeichnen sich durch eine erstaunliche Langlebigkeit aus; wir haben es hier nicht mit Krisen, sondern mit einem kontinuierlichen Prozeß der Neuinterpretation, bei dem auch Elemente anderer Traditionen aufgenommen werden, zu tun. MacIntyre kann seine Krisentheorie nur durch eine seiner eigenen Thesen belegen: die These von der Krise der Aufklärungsphilosophie und des Liberalismus.

2. MacIntyre widerspricht insofern sich selbst, als er mit seiner Krisentheorie eine über den Traditionen stehende Metatheorie vertritt.

3. In der epistemologischen Krise ist nach MacIntyre ein Vergleich der Traditionen hinsichtlich ihres Vermögens, das Entstehen der Krise zu erklären und sie zu lösen, möglich. Das setzt aber voraus, daß zumindest in dieser Situation traditionsunabhängige Kriterien dafür gegeben sind, was als die bessere Erklärung und was als die bessere Konfliktlösung anzusehen ist.

4. MacIntyres These, das Verstehen einer anderen Tradition sei nur in der Weise möglich, daß wir eine zweite erste Sprache lernen, dürfte kaum vereinbar sein mit seiner anderen These, daß unsere moralische Identität auf einer Tradition beruht. Wir könnten dann eine andere Tradition nur um den Preis einer doppelten Identität, d. h. einer Persönlichkeitsspaltung, verstehen<sup>18</sup>.

5. MacIntyres Ansatz führt letztlich zur Aufhebung jeglicher Hermeneutik. Das halte ich für eine absurde Konsequenz. Damit will ich in keiner Weise bestreiten, daß der Übersetzung und Interpretation Grenzen gezogen sind. MacIntyres Begriff der internationalen Sprachen ist eine Karikatur. Auch eine internationale Sprache ist ein komplexes Gebilde aus einer Vielzahl hochdifferenzierter Sprachspiele, was freilich die Frage offenläßt, bis zu welchem Ausmaß ein Sprecher diese Differenzierungen beherrscht. Es ist schwer zu sehen, wie MacIntyres eigenes Vorgehen sich mit seiner antihermeneutischen These vereinbaren läßt. Der größte Teil von ‚Whose Justice? Whose Rationality?‘ befaßt sich mit vier Traditionen: der aristotelischen, der augustinischen, der schottischen Aufklärung und dem Liberalismus. Offensichtlich verfügt MacIntyre über die sprachlichen Mittel, um diese verschiedenen Traditionen darzustellen und miteinander zu vergleichen. Trotz des unterschiedlichen kulturellen Hintergrunds dieser vier Traditionen ist davon auszugehen, daß sie einen gemeinsamen Bestand von Lebensformen teilen.

Ich versuche, MacIntyres positives Anliegen durch eine Gegenposition zu verdeutlichen. In den ‚Erläuterungen zur Diskursethik‘ referiert Habermas folgenden Einwand:

<sup>18</sup> Vgl. *Jürgen Habermas*, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991, 216.

„Das Verfahren der Argumentation könne nicht allein aufgrund von Kommunikationsvoraussetzungen die Auswahl richtiger Antworten sicherstellen. Es müssten unabhängige Kriterien zur Bewertung der Gründe zur Verfügung stehen. Dafür könne die verfahrensgerechte Praxis eines intersubjektiven Austauschs von Argumenten nicht den Ausschlag geben. Denn am Ende zählten nur die substantiellen Gründe, die jeder Teilnehmer ebenso gut für sich alleine abwägen kann.“<sup>19</sup>

Ich halte das für einen entscheidenden Einwand gegen die Diskursethik. Habermas gesteht ihm zu, daß die Argumentation die Gründe nicht selbst erzeugen kann. Dennoch behauptet er,

„daß es keine Evidenzen und keine Bewertungskriterien geben kann, die der Argumentation *vorauslägen*, also nicht wiederum durch Argumentation begründet [...] werden müßten. Deduktive Argumente allein sind nicht informativ, und Erfahrungen bzw. moralische Gefühle bilden keine von Interpretationen unabhängige Basis.“<sup>20</sup>

Ich bestreite nicht, daß alle Daten der Interpretation bedürfen. Unvereinbar mit einem kognitiven Ansatz, wie Habermas ihn vertritt, erscheint mir dagegen die Behauptung, es gebe keine Evidenzen und Bewertungskriterien, die der Argumentation vorauslägen. Jede Interpretation setzt ein Interpretandum voraus, das dem Interpretieren vorgegeben ist und das einen Maßstab für die Richtigkeit einer Interpretation darstellt. Wenn die Erfahrungen und moralischen Gefühle, von denen Habermas spricht, rein subjektive Größen sind, läßt ein kognitiver Ansatz sich nicht halten.

Eine Tradition, so möchte ich MacIntyres Anliegen aufgreifen, gibt der Interpretation Daten vor. Das sind einmal die sozialen Beziehungen, in denen eine Person steht und durch die allgemeine Gerechtigkeitsgrundsätze spezifiziert werden. Die Pflichten einer Person gegenüber ihren eigenen Kindern oder Eltern sind andere als die gegenüber ihren Kolleginnen und Kollegen, und diese sind wiederum andere als die gegenüber ihren Mitbürgern. Die Diskursethik geht aus von einem abstrakten Reich der Zwecke; sie übersieht die vielfältigen sozialen Bindungen, in denen eine Person steht.

Zweitens gibt eine Tradition dem Diskurs Erfahrungen vor. Erfahrungen müssen gemacht werden. Sie lassen sich nicht begründen, aber sie lassen sich in einem Diskurs als Gründe anführen. William James hat die Forderung aufgestellt, der Moralphilosoph müsse konservativ sein; die *Präsumption* müsse in Konfliktfällen immer zugunsten des konventionell anerkannten Gutes sein<sup>21</sup>. An Regelungen und Institutionen ist die Frage zu stellen, wie sie sich bewährt haben, und sie kann nur aus einer Tradition beantwortet werden. Die Vorstellung, moralische Konflikte ließen sich in einem ausschließlich von formalen Bedingungen be-

<sup>19</sup> Ebd. 164.

<sup>20</sup> Ebd. 165.

<sup>21</sup> *William James, The Moral Philosopher and the Moral Life*, in: *John McDermott* (ed.), *The Writings of William James. A Comprehensive Edition*, Chicago 1977, 610–629; 624.

stimmten Diskurs ohne Rückgriff auf Erfahrungen lösen, ist eine rationalistische, ahistorische Abstraktion.

Aber auch Erfahrungen unterliegen wiederum der Bewertung; es gibt gute und schlechte Erfahrungen. Erfahrungen können als gelebte Interpretationen betrachtet werden. Welche Kriterien haben wir, um Erfahrungen zu beurteilen? Welches sind die Daten, die durch eine Erfahrung gut oder schlecht interpretiert werden können? Diese Fragen führen zu dem Thema Güter.

### III. Güter

Unter den Vertretern des Kommunitarismus wird es ausführlich von Michael Walzer diskutiert. Alle Güter, auf die die distributive Gerechtigkeit sich beziehe, seien soziale Güter; sie erhalten also, so interpretiere ich, ihren Wert durch die jeweilige Gesellschaft. Es gebe keine Menge von Grundgütern, die allen moralischen und materiellen Welten gemeinsam seien, oder diese Güter müßten so abstrakt konzipiert werden, daß sich daraus nichts für die Frage nach ihrer gerechten Verteilung ergäbe<sup>22</sup>. Der Relativismus dieser Aussagen wird anscheinend gemildert, wenn es an einer anderen Stelle heißt, Menschen hätten nicht einfach Bedürfnisse (needs), sondern sie hätten Vorstellungen von ihren Bedürfnissen; der Grad eines Bedürfnisses und die Prioritäten ergäben sich *nicht nur* aus der menschlichen Natur, sondern auch aus der Geschichte und der Kultur<sup>23</sup>. Hier ist offensichtlich von einer natürlichen Grundlage der gesellschaftlichen Güterordnung die Rede. Dieser naturrechtliche Ansatz kommt bei Walzer jedoch nicht zum Tragen. Bedürfnisse müßten von der Gesellschaft anerkannt werden, und die Gesellschaft müsse festsetzen, in welchem Ausmaß sie befriedigt werden sollen. Beides ist für Walzer eine Sache der Deziision, für die es keine apriorischen Maßstäbe gibt<sup>24</sup>.

Der Unterschied zu einem kognitiven, naturrechtlichen Ansatz läßt sich am Beispiel der Sicherheit in einer amerikanischen Stadt verdeutlichen. Mit einem entsprechenden Aufwand könnten alle Gewaltverbrechen auf Straßen, in Parks usw. verhindert werden. Dazu reichen jedoch die vorhandenen Mittel nicht aus. Die Stadt kann also nur einen geringeren Grad an Sicherheit gewährleisten, und dieser Grad wird durch eine politische Entscheidung festgesetzt, die „(innerhalb gewisser Grenzen) willkürlich sein kann“. Das Bedürfnis könne seine Priorität gegenüber

<sup>22</sup> Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983, 7 f.

<sup>23</sup> Ebd. 66.

<sup>24</sup> Ebd. 91, „I want to stress again that no *a priori* stipulation of what needs ought to be recognized is possible; nor is there any *a priori* way of determining appropriate levels of provision.“

anderen Bedürfnissen und den Grad seiner Befriedigung nicht bestimmen<sup>25</sup>.

Auch ein naturrechtlicher Ansatz würde hier einen weiten Ermessensspielraum einräumen. Er würde aber nicht zugestehen, daß die Priorität von Bedürfnissen eine Sache der Deziſion ist. Die Entscheidung, in welchem Ausmaß die Stadt die Sicherheit ihrer Bürger gewährleistet, müſte sich orientieren an den vorhandenen Mitteln und an dem Vorrang, welcher der Sicherheit von Leib und Leben vor anderen Gütern zukommt.

Für die Kritik an Walzers Güterrelativismus gehe ich aus vom Übersetzungsproblem, das im Zusammenhang mit MacIntyre zur Sprache kam. Das Verstehen einer fremden Sprache, so Wittgensteins These, der ich mich anschlieÙe, setzt einen Grundbestand von gemeinsamen Lebensformen voraus. „Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels welches wir uns eine fremde Sprache deuten.“<sup>26</sup> Sprache beruht nach Wittgenstein auf vorsprachlichen Verhaltensweisen<sup>27</sup>. Sprache hat eine Ausdrucksfunktion; sie tritt, wie Wittgenstein am Beispiel des Schmerzes zeigt, an die Stelle eines vorsprachlichen Ausdrucks: „Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt“ (PU § 244). Sprache dient nicht nur, wie in diesem Beispiel, dem Ausdruck von Empfindungen, sondern auch von Einstellungen, die letzte phänomenale Daten darstellen:

„Unsere Einstellung zum Lebenden ist nicht die zum Toten. Alle unsere Reaktionen sind verschieden.“ (PU § 284)

„Sicher sein, daß der Andere Schmerzen hat, zweifeln, ob er sie hat, u.s.f., sind so viele natürliche instinktive Arten des Verhältnisses zu den anderen Menschen, und unsere Sprache ist nur ein Hilfsmittel und weiterer Ausbau dieses Verhaltens. (Denn unser Sprachspiel ist Benehmen.) (Instinkt.)“ (Z § 545)

Diese beiden Beispiele laden ein zu einer philosophischen Mediation. Wir müßten fragen, welche kognitiven Leistungen in diesen instinktiven Verhältnissen impliziert sind und welche Mittel der Sprache wir in Anspruch nehmen müssen, um sie ausdrücklich zu machen<sup>28</sup>. Durchgeführt finden wir eine solche Explikation in der Aristotelischen Theorie der Emotionen<sup>29</sup>. Als Beispiel greife ich das Mitleid<sup>30</sup> heraus. Es impliziert nach Aristoteles folgende Urteile: daß ein anderer Mensch von einem Übel betroffen wurde; daß er dieses Übel nicht verdient hat; daß ein solches Übel auch mich oder einen der Meinen, und zwar bald, treffen kann. Worauf es mir besonders ankommt, ist, daß in diesen primitiven

<sup>25</sup> Ebd. 67.

<sup>26</sup> Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen (PU), § 206.

<sup>27</sup> Ludwig Wittgenstein, Zettel (Z), § 541.

<sup>28</sup> Vgl. Sabina Lovibond, Realism and Imagination in Ethics, Oxford 1983.

<sup>29</sup> Vgl. Friedo Ricken, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Göttingen 1976, 49–80.

<sup>30</sup> Aristoteles, Rhetorik B 8, 1385 b 13–16.

Einstellungen *Werturteile* impliziert sind. Die gemeinsame menschliche Handlungsweise, die das Bezugssystem für das Verstehen einer fremden Sprache darstellt, setzt also gemeinsame Güter voraus. Gegen Walzer ist daher festzuhalten, daß es Grundgüter gibt, die allen moralischen und materiellen Welten gemeinsam sind. Hier seien nur einige aristotelische Beispiele genannt: Leben, Gesundheit, Gebrauch der Vernunft und der Sinne, soziale Beziehungen, Anerkennung<sup>31</sup>.

Diese Grundgüter sind die Kriterien, anhand deren wir Erfahrungen beurteilen; sie sind die Daten, die gut oder schlecht interpretiert werden können. Von daher läßt sich Walzers These beurteilen, Bedürfnisse müßten von der Gesellschaft anerkannt werden und die Gesellschaft müsse festsetzen, in welchem Ausmaß sie befriedigt werden sollen. Weil die Verwirklichung und Sicherung der Grundgüter die *ratio essendi* der Gesellschaft ist, ist die Rede von der Anerkennung durch die Gesellschaft mißverständlich; vielmehr wird eine Gesellschaft danach bewertet, in welchem Ausmaß sie dieser ihrer Aufgabe gerecht wird. Die Grundgüter sind integrale Bestandteile des guten menschlichen Lebens; wenn eines von ihnen fehlt, ist die Autarkie des menschlichen Glücks verletzt; es kann also nicht der Entscheidung der Gesellschaft überlassen bleiben, welche von diesen Gütern verwirklicht werden sollen und welche nicht. Das ergibt sich auch daraus, daß diese Güter einander bedingen; wenn eines von ihnen ausgeschlossen wird, werden (die) andere(n) in Mitleidenschaft gezogen. Umgekehrt können die Güter einander in dem Sinn ausschließen, daß ein Gut in einem Ausmaß verwirklicht wird, das auf Kosten anderer Güter geht. Deshalb kann auch das Ausmaß der Befriedigung von Bedürfnissen nicht eine Sache der bloßen Deziision sein. Die Befriedigung der Bedürfnisse bzw. die Verwirklichung der Güter findet ihr Maß am guten menschlichen Leben, d.h. an der Integration in die Ganzheit des autarken Glücks.

Dieselben Daten lassen unterschiedliche Interpretationen zu. Damit wird jedoch der Unterschied zwischen einer richtigen und einer falschen Interpretation nicht aufgehoben. Die eben skizzierten Gesichtspunkte wollen als Kriterien verstanden werden, die es erlauben, zwischen einer richtigen und einer falschen Interpretation zu unterscheiden, und die zugleich so weit sind, daß sie eine Vielzahl richtiger Interpretationen zulassen. Das leitende Prinzip der Moralphilosophie, so schreibt William James, müsse sein, zu jeder Zeit so viele Bedürfnisse erfüllen, wie wir können. Derjenige Akt müsse der beste sein, der zum besten Ganzen in dem Sinn beitrage, daß er die geringste Summe von Frustrationen verur-

<sup>31</sup> Daß diese Güter, entgegen der Auffassung von Walzer, auch Gegenstand der distributiven Gerechtigkeit sein können, zeigt *Martha C. Nussbaum*, *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit*. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: *Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst* (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993, 323–361.

sache<sup>32</sup>. Wir können dieses Prinzip auf Institutionen und Regeln anwenden. Erfahrungen sind gelebte Interpretationen. Traditionen sind das Sammelbecken der Erfahrungen von Generationen. Es kommt darauf an, sich Erfahrungen so zunutze zu machen, daß dadurch der Weg zu neuen Erfahrungen und zu einer Interpretation, die James Prinzip besser entspricht, nicht verschlossen wird.

#### IV. Das Richtige und das Gute

Die Moralphilosophen in der Tradition Kants lehren den Vorrang des Richtigen vor dem Guten. Demgegenüber behauptet Charles Taylor den Vorrang des Guten vor dem Richtigen<sup>33</sup>. Seine Argumentation führt zum Thema der moralischen Identität zurück. Die Frage nach unserer moralischen Identität kann nach Taylor nicht von der Frage nach dem Guten getrennt werden. Er gebraucht eine räumliche Metapher: Wir brauchen einen Raum, in dem wir uns orientieren, und wir müssen imstande sein, unseren Standort in diesem Raum zu bestimmen. Wir benötigen das Gute als Raum, und wir müssen wissen, in welcher Beziehung wir zu diesem Guten stehen. Das Bild soll verdeutlichen, daß es sich hier nicht um etwas handelt, das in unser Belieben gestellt ist. Wie wir ohne Raum weder körperliche Identität noch Orientierung haben, so haben wir ohne das Gute weder moralische Identität noch moralische Orientierung. Die Güter, durch die eine Person ihre moralische Identität definiert, variieren von Mensch zu Mensch und noch deutlicher von Kultur zu Kultur. Dennoch sei die Notwendigkeit der beschriebenen geistigen Orientierung absolut; sie sei unausrottbar im menschlichen Leben verwurzelt. Der Sinn, die Einheit und die Substanz meines Lebens hängen von meiner Beziehung zum Guten ab. Der Ort, an dem wir im Raum des Guten stehen, ändere sich im Lauf unseres Lebens beständig. Die Einheit unseres Lebens sei deswegen die Einheit einer Erzählung, die über unser Streben nach dem Guten berichtet<sup>34</sup>.

Worum es Taylor geht, ist die Frage nach der Motivation des sittlichen Handelns, die von der modernen Moralphilosophie infolge der These von der Priorität des Richtigen gegenüber dem Guten nicht beachtet werde. Taylor möchte hinter Kant auf Platon zurückgehen. Das (alle Güter konstituierende) Gute ist nach ihm eine „moralische Quelle“ (moral source), weil die Liebe zu ihm uns die Kraft gibt, gut zu handeln und gut zu sein. „The Good is [...] that the love of which moves us to good action.“<sup>35</sup> Die Liebe zum Guten ist Teil des guten Menschseins. Auch Kants Theorie kenne ein solches konstitutives Gutes; das Motiv,

<sup>32</sup> James ebd. (siehe Anm. 21) 623.

<sup>33</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989, 88 f.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 41–52.

<sup>35</sup> Ebd. 93.

das uns die Kraft gebe, nach dem moralischen Gesetz zu leben, sei die Achtung vor dem moralischen Gesetz.

Taylor sieht in der These der Priorität des Richtigen vor dem Guten einen pragmatischen Widerspruch. Auch die modernen Moralphilosophien seien von hohen Idealen wie Freiheit, Altruismus und Universalismus motiviert. Aber diese Ideale brächten die Moralphilosophen dazu, alle derartigen Güter zu leugnen. Sie seien in dem merkwürdigen pragmatischen Widerspruch gefangen, daß die Güter, die sie bewegten, sie in die Richtung stießen, eben diese Güter zu leugnen oder zu denaturieren. Taylor führt diesen Widerspruch darauf zurück, daß die modernen Moralphilosophen wichtige Themen nicht artikulieren. Die praktische Vernunft werde ausschließlich prozedural definiert. Er fordert, die „Vision des Guten“, d. h. die Wertvoraussetzungen der modernen Moralphilosophie, die von dieser geleugnet würden, zu formulieren. Nur so sei es möglich, die Spannung oder gar den Konflikt zwischen diesen „Hypergütern“ (hypergoods) und den Gütern, die in ihrem Namen geopfert werden müßten, aufzuzeigen. Beispiele solcher Hypergüter sind die Forderungen der allgemeinen und gleichen Achtung und der modernen sich selbst bestimmenden Freiheit; sie stehen in Konflikt z. B. mit den Gütern Gemeinschaft, Freundschaft und traditionelle Identität<sup>36</sup>.

Das eigentliche Problem unserer Gesellschaft sieht Taylor nicht im moralischen Dissens, sondern in der Frage nach den Quellen, aus denen unser Engagement für Wohlwollen und Gerechtigkeit lebt. Ist es das Bewußtsein von der Würde und dem Wert des Menschen, das uns zur Gerechtigkeit motiviert? Oder muß unser Wohlwollen letztlich als Pflicht gegen uns selbst betrachtet werden, so daß wir es unserer Würde als vernünftigen, emanzipierten modernen Menschen schulden, unabhängig vom Wert oder Unwert derer, denen es gilt? Leben wir mit unserer Moral der Gerechtigkeit und des Wohlwollens nicht über unsere moralischen Verhältnisse? Bedenken wir die hohen Kosten einer Moral des Wohlwollens, den Verzicht an Selbstliebe und Selbstverwirklichung, den sie fordern kann, ein Verzicht, der dazu führen kann, daß wir ihn mit Selbstzerstörung oder sogar mit Gewalt bezahlen?<sup>37</sup>

Im Mittelpunkt von Taylors Überlegungen steht die Motivation des sittlichen Handelns; sie ist seiner Ansicht nach ohne eine spirituelle Dimension letztlich nicht möglich. Für die Auseinandersetzung mit Taylor gehe ich aus von Kant. Er antwortet auf die Motivationsfrage im weiteren Sinn mit zwei Begriffen: der Begriff der Achtung nennt das Motiv im strengen Sinn, und der Begriff des höchsten Gutes den Gegenstand, dessen Verwirklichung der reinen praktischen Vernunft aufgegeben ist. Kants Theorie der Achtung löst das Motivationsproblem ausschließlich

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 100 f.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 515–519.

durch den Begriff des Richtigen, d. h. ohne den Begriff des Guten. Der Gegenstand der Achtung ist das Gesetz<sup>38</sup>. Das läßt sich folgendermaßen umschreiben: Ich tue das Richtige, weil es richtig ist. Die Tatsache, daß eine Handlungsweise richtig ist, ist für mich als vernünftiges Wesen das Motiv, weshalb ich sie tue. Es wäre eine sinnlose Hinzufügung, zu sagen, daß ich das Richtige tue, weil es gut ist. Das Richtige ist als solches für ein vernünftiges Wesen Motiv, es zu tun; es bedarf keines weiteren Motivs. Diese Überlegung spricht zunächst gegen Taylors These von der Priorität des Guten gegenüber dem Richtigen.

Die Kantische Moralphilosophie geht vom Richtigen aus, und sie kann dafür gute epistemologische Gründe geltend machen. Sie beruft sich auf die Lebensform, daß wir einander Rechenschaft über unser Handeln geben und sie voneinander verlangen. Dagegen ist Taylors Rede von einer Vision des Guten epistemologisch nicht abgesichert. Kants Ansatz ist offen für den Schritt vom Richtigen zum Wert oder der Würde der Person. Die epistemische Priorität des Richtigen schließt also die Rede von objektiven Werten nicht aus. Taylors Kritik an der modernen Moralphilosophie ist insoweit berechtigt, als diese Kants Schritt vom Faktum der Vernunft zu dessen Wertvoraussetzungen nicht mitvollzieht.

Taylors Behauptung, die universalistische Moralphilosophie bringe, ohne den Konflikt überhaupt zu sehen, ihren Hypergütern andere Güter zum Opfer, halte ich für verfehlt. Diese Kritik stellt Güter einander gleich, die verschiedenen Ebenen angehören, und sie konstruiert einen Konflikt, den es wegen der unterschiedlichen Ebenen nicht geben kann. Die wechselseitige Verantwortung des Handelns, die der Universalismus fordert, ist kein Gut neben anderen Gütern, sondern die oberste Norm, nach der alle Güterkonflikte zu entscheiden sind. Sie schließt Gemeinschaft, Freundschaft und traditionelle Identität nicht aus, sondern sie fordert dazu auf, sie zu respektieren.

Wie stellt das Verhältnis des Richtigen und Guten sich dar, wenn wir von Kants Begriff des höchsten Gutes ausgehen? Von diesem Begriff her läßt sich sinnvoll fragen, ob das Richtige auch gut ist, d. h. ob es zur Verwirklichung der „besten Welt“<sup>39</sup> beiträgt. Im höchsten Gut wird die teleologische Dimension des sittlichen Handelns auf den Begriff gebracht: „wir sollen das höchste Gut [...] zu befördern suchen“<sup>40</sup>. Hier ist der Ort für Taylors Begriff der sittlichen Identität und für seine Vision des Guten; hier kann von einer Priorität des Guten gegenüber dem Richtigen die Rede sein. Unser Leben braucht eine teleologische Dimension; sie kann als sittliche Dimension nur in dem Beitrag bestehen, den unser

<sup>38</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. Bd. IV 401 Z.21:

<sup>39</sup> *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, Akad.-Ausg. Bd. V 125 Z.23.

<sup>40</sup> Ebd. V 125 Z.3 f.

Leben nach unserem Willen zur besten Welt leisten soll. Aber „das handelnde vernünftige Wesen in der Welt [...] ist [...] nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst“<sup>41</sup>. Zwischen dem richtigen Handeln und der besten Welt besteht deshalb ein kontingentes Verhältnis. Die Vernunft schreibt vor, etwas zu intendieren, das zu verwirklichen letztlich nicht in der Macht der handelnden Person liegt. Diese Kontingenz stellt die Teleologie des richtigen Handelns in Frage; sie läßt an seinem Sinn zweifeln und droht damit, die Motivation zu lähmen.

Zur moralischen Identität, wie ich sie im Anschluß an Taylor verstehe, gehören zwei Momente: erstens die teleologische Dimension des Lebens und zweitens eine Stellungnahme zur beschriebenen Kontingenz des richtigen Handelns. Die universalistische Moralphilosophie kann die Frage, ob das Richtige auch gut ist, nicht beantworten. Aber sie kann sie offenhalten und auf diese Grenze der praktischen Vernunft hinweisen. Hier ist die universalistische Moral notwendig auf die Ergänzung durch Traditionen angewiesen.

---

<sup>41</sup> Ebd. V 124 Z.28 f.