Johannes Fischer

Vorlesungen über Ethik:

Zweite Vorlesung

Einleitung

In der Vorlesung vor einer Woche ging es darum, sich in erster Annäherung darüber zu verständigen, womit ethisches Nachdenken sich befasst und wie es sich vollzieht. Wir sind ausgegangen von der in Lehrbüchern der Ethik zu findenden Bestimmung, dass Ethik die philosophische Theorie der Moral ist. Hinsichtlich der Frage, was Moral ist, haben wir uns anhand von Dieter Birnbachers Buch *Analytische Einführung in die Ethik* kundig gemacht. Hiernach stehen im Mittelpunkt der Moral „Urteile, durch die ein menschliches Handeln positiv oder negativ bewertet, gebilligt oder missbilligt wird.“

Bei der näheren Betrachtung dieser Bestimmung stellte sich etwas Merkwürdiges heraus. Einerseits geht es in der Moral um Bewertungen. Die Bewertung von Verhalten als gut oder schlecht, rücksichtsvoll oder rücksichtslos hat ihren sprachlichen Ausdruck in Narrativen. Andererseits aber stehen im Mittelpunkt der Moral Urteile. Urteile aber drücken wertneutrale Sachverhalte aus. Mit ihnen wird nichts bewertet. Das warf die Frage auf, wie das zu erklären ist und welcher Sinn darin liegt, dass die Moral in der Form des Urteils zur Sprache kommt. Wozu braucht es moralische Urteile, da es doch um die Bewertung von menschlichem Verhalten und somit um narrativ artikulierte Sachverhalte geht?

Die Antwort ergab sich aus folgender Überlegung. Moralische Bewertungen von menschlichem Verhalten artikulieren etwas, das erlebt wird. Sie beziehen sich m.a.W. auf die Lebenswelt. Diese aber gibt es nur im Plural in Gestalt einer Vielzahl von Lebenswelten, durch die Menschen voneinander getrennt sind. Das führte zu der Frage, wie lebensweltübergreifende Verständigung möglich ist. Die Antwort war, dass genau hierin die Funktion der Sprache des Urteils liegt, Verständigung zu ermöglichen zwischen Menschen, die in verschiedenen Lebenswelten beheimatet sind. Dass im Mittelpunkt der Moral Urteile stehen, hat also seine Erklärung darin, dass die Moral ihren Sitz in der lebensweltübergreifenden Verständigung hat. Das unterscheidet die Moral von einem Ethos. Bei einem Ethos wie zum Beispiel dem christlichen Ethos handelt es sich um eine lebensweltinterne Orientierung, die narrativ artikuliert wird.

Nachträge zur ersten Vorlesung

1. Moralischer Realismus

Bevor ich mich in der heutigen Vorlesung eingehender mit der Moral befasse, möchte ich noch etwas zur ersten Vorlesung erläutern und nachtragen. Ich habe eine Email bekommen mit der Bitte, noch einmal den Unterschied zwischen ‚artikulieren‘ einerseits und ‚bezeichnen‘ bzw. ‚beschreiben‘ andererseits zu erläutern. Das will ich gerne tun. Das Wort ‚artikulieren‘ habe ich in Bezug auf Narrative gebraucht. Von der Sprache des Urteils habe ich gesagt, dass mit ihr Dinge bezeichnet bzw. Sachverhalte beschrieben werden. Beim Wort ‚artikulieren‘ muss man sich immer gegenwärtig halten, dass es um ein *Erleben* geht, das in Sprache gefasst wird. Narrative transportieren Erleben und lassen den Hörer in der inneren Vorstellung das Erzählte miterleben. Denken Sie an das Narrativ „Peter hat heute Nacht beim Heimkommen laut die Haustür zugeschlagen und Lärm im Treppenhaus gemacht, so dass alle im Haus aus dem Schlaf gerissen wurden.“ Das evoziert beim Hörer eine innere Vorstellung davon, was Peter getan hat. Das ist anders bei dem Urteil „Peter hat heute Nacht Lärm gemacht und alle aus dem Schlaf gerissen.“ Mit ihm wird der Anspruch erhoben, dass dieser Satz wahr ist. Anders als bei dem Narrativ geht es hier also gar nicht um Peters Verhalten, sondern um die Wahrheit oder Falschheit dieser Beschreibung von Peters Verhalten. Deshalb evoziert das Urteil beim Hörer auch keine innere Vorstellung davon, was Peter getan hat.

Ich habe vor einer Woche das Missverständnis angesprochen, das durch die sprachliche Form des Urteils nahegelegt wird. Man hat die Vorstellung, dass der Beschreibung von Peters Verhalten im Falle ihrer Wahrheit etwas in der Wirklichkeit korrespondieren muss, das dieser Beschreibung entspricht. Das kann dann nichts Erlebtes sein, da Erleben narrativ artikuliert wird, sondern es muss etwas sein, das seinen sprachlichen Ausdruck in dieser Beschreibung hat. So kommt es zu dem Glauben, dass wahren Urteilen Tatsachen entsprechen, die sie wahr machen. Urteile scheinen diese Tatsachen sprachlich abzubilden, und so spricht man diesbezüglich von einer Abbildtheorie der Sprache. Die Folge ist die Verdoppelung der Wirklichkeit. Es gibt die Lebenswelt, die narrativ artikuliert wird; und es gibt die Welt der Tatsachen, die ihren sprachlichen Ausdruck im Urteil hat.

Dieses Missverständnis spielt auch in der Moralphilosophie eine Rolle, nämlich in der Debatte über den sogenannten moralischen Realismus. Wenn man erstens annimmt, dass mit moralischen Urteilen Wertungen getroffen werden – was, wie wir gesehen haben, nicht zutrifft

–, und wenn man zweitens der Meinung ist, dass wahren Urteilen in der Realität Tatsachen korrespondieren, die sie wahr machen, dann ist man zu der Schlussfolgerung gezwungen, dass es werthaltige Tatsachen gibt. Man spricht diesbezüglich von moralischen Tatsachen. Es gibt dann nicht nur wertneutrale empirische Tatsachen. Auch das Gutsein einer Handlung existiert dann real als eine Tatsache. Über die Frage, ob es moralische Tatsachen gibt, wird innerhalb der Moralphilosophie eine weitverästelte Debatte geführt. Wie gesagt beruht dies auf einem Missverständnis. Die Wahrheit oder Falschheit von Urteilen entscheidet sich an der Lebenswelt, die narrativ artikuliert wird. Das Urteil „Peter hat sich rücksichtslos verhalten“ ist wahr, wenn das Narrativ „Peter hat sich rücksichtslos verhalten“ eine zutreffende Artikulation von Peters Verhalten ist. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die Unterscheidung zwischen der realistischen und der nominalistischen Auffassung von Urteilen. Mit Urteilen verständigen wir uns nicht über die Wirklichkeit in Gestalt von vermeintlichen Tatsachen, sondern über die Beschreibung der Wirklichkeit in der lebensweltübergreifenden gemeinsamen Sprache.

2. Lebensweltliche und erfahrungsweltliche Orientierung

Ich komme damit zu einem zweiten Nachtrag zur Vorlesung in der letzten Woche. Ich sagte soeben, dass Narrative beim Hörer eine innere Vorstellung evozieren. Ich möchte etwas hinzufügen zur Bedeutung der inneren Vorstellung für die Orientierung innerhalb einer Lebenswelt, und zwar um den gravierenden Unterschied zu verdeutlichen zur Orientierung innerhalb der Erfahrungswelt. Sie erinnern sich an die Unterscheidung zwischen ‚erleben‘ und ‚erfahren‘, von der in der Vorlesung vor einer Woche die Rede war. Die Erfahrung ist ein urteilspräformiertes Erleben, bei dem es um Bestätigung oder Widerlegung der Wahrheit von Urteilen geht. Obwohl wir uns ständig in Lebenswelten bewegen, sind wir mit unserem Denken auf die Erfahrungswelt fixiert. Das zeigt sich in der Überzeugung, dass Ereignisse kausal verknüpft sind. In Lebenswelten gibt es keine Kausalität. Hier werden Ereignisse als miteinander verknüpft erlebt, und diese Verknüpfung wird in der inneren Vorstellung gespeichert und aufgerufen, wenn es um die Erklärung von Ereignissen geht.

Ich will dies an einem Beispiel verdeutlichen. Angenommen, wir betreten einen Raum, in dem die Fenster mit Feuchtigkeit beschlagen sind. Man erklärt uns, dass gerade ein Topf mit Wasser versehentlich verkocht ist und der Dampf die Fensterscheiben beschlagen hat. Diese Erklärung hat die sprachliche Form eines Narrativs, und sie ist offensichtlich völlig zufriedenstellend. Von dieser Art ist die lebensweltliche Erklärung des Vorgangs. Sie läuft über die innere Vorstellung, in der Erlebtes gespeichert ist. Aufgrund früheren Erlebens ist die Vorstellung von kochendem

Wasser engstens mit der Vorstellung von Wasserdampf und von beschlagenen Fenstern verknüpft. So ruft die Erklärung in unserer Vorstellung einen Vorstellungszusammenhang auf, der das erklärt, was wir in dem Raum vor Augen haben.

Denken wir uns nun, dass der Vorgang aus der erlebten Welt in die erfahrene Welt transferiert wird. Dazu muss das Narrativ in die Urteilsform überführt werden, also in Sätze, für die jeweils ein Anspruch auf Wahrheit erhoben wird: (1) „Das Wasser im Topf hat gekocht“, (2) „Es hat sich Dampf gebildet“ und (3) „Die Fensterscheiben sind durch Wasserdampf beschlagen worden“. Während bei der narrativen Schilderung des Vorgangs diese Sätze einen Zusammenhang bilden, stehen sie als Urteile zusammenhanglos nebeneinander. Gleiches gilt für die Ereignisse, die sie konstatieren. Damit es zu einem Zusammenhang zwischen diesen Ereignissen kommt, der es erlaubt, das eine aus dem anderen zu erklären, bedarf es zusätzlich einer Regel, die das Eintreten von Ereignissen der einen Art mit dem Eintreten von Ereignissen der anderen Art verknüpft. Da es um einen empirischen Sachverhalt geht, hat auch sie die Form eines Urteils: (4) „Immer, wenn Wasser verkocht, bildet sich Dampf, und dadurch werden Fensterscheiben beschlagen.“ Nimmt man die Urteile (1) und (4) zusammen, so enthalten sie die Erklärung für das, was die Urteile (2) und (3) konstatieren. Von dieser Art ist die Kausalerklärung. Sie ist diejenige Form von Erklärung, die der Erfahrungswelt entspricht.

Ich muss hier noch eine Bemerkung zum Sprachgebrauch anfügen. Wenn ich von *Kausalität* oder von einer *Kausalerklärung* spreche, dann beziehe ich mich auf die Erfahrungswelt, d.h. auf diese Art der regelgeleiteten, gesetzmäßigen Verknüpfung der Dinge. Das Wort ‚*Ursache*‘ hingegen verwende ich in einem weiter gefassten Sinne, der auch die lebensweltliche, über die innere Vorstellung laufende Erklärung von Ereignissen einschließt. In der Lebenswelt gibt es also gemäß diesem Sprachgebrauch zwar keine Kausalität, aber dennoch Verursachung wie im Beispiel des verkochten Wassers, durch das die Fenster beschlagen worden sind.

3. Zur Problematik politischer Narrative

Schließlich noch ein letzter Nachtrag. Was wir uns in der letzten Woche an der Moral klargemacht haben, das hat eine hochaktuelle politische Dimension. Ich meine die Gefährdung, der die Demokratie heute ausgesetzt ist. Die westlichen Demokratien sind durch einen Pluralismus von Lebenswelten charakterisiert. Sie sind daher elementar auf die politische Vernunft ihrer Bürgerinnen und Bürger angewiesen, d.h. auf deren lebensweltübergreifende Verständigung über die gemeinsamen Angelegenheiten. Wie gesagt, vollzieht sich solche

Verständigung in der Sprache des Urteils. Demgegenüber ist heute in westlichen Demokratien zu beobachten, dass mit dem wachsenden Einfluss populistischer Bewegungen das politische Denken statt durch Urteile durch Narrative bestimmt wird.

Nun sind Narrative als solche nichts Schlechtes. Man muss dies betonen, weil es ein verbreitetes Misstrauen gegenüber Narrativen gibt, so als würden sie die Menschen nur verblenden und in die Irre führen. Doch eine Welt ohne Narrative ist eine sinn- und wertleere Welt. Problematisch sind *politische Narrative*. Sie sind dies deshalb, weil es in der Sphäre des Politischen um die Ordnung des Zusammenlebens von Menschen geht, die unterschiedlichen Lebenswelten angehören. Daher braucht es für die gesellschaftliche und politische Integration keine Narrative, sondern die lebensweltübergreifende Verständigung mittels der urteilenden Vernunft.

Was macht politische Narrative so attraktiv? Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass die Demokratie ihren Bürgerinnen und Bürgern einiges abverlangt. Sie mutet ihnen zu, die sinnerfüllte Welt hinter sich zu lassen, in der sie beheimatet sind, und sich in der Verständigung mit Andersgläubenden und -denkenden auf eine sinnleere und wertneutrale Welt einzulassen, eben jene Welt, wie sie in Urteilen zur Sprache kommt. Was bietet die Demokratie ihren Bürgerinnen und Bürgern, damit sie sich auf diese Zumutung einlassen? Sie gibt ihnen die Möglichkeit, im friedlichen Zusammenleben mit anderen ihr eigenes Leben zu leben und dabei diejenige Sinnerfüllung zu verwirklichen, die sie selbst präferieren. Das ist das Sinnversprechen, mit dem die Demokratie im Glauben ihrer Bürger verankert ist und durch das diese motiviert werden, die Demokratie zu bejahen und sich auf die politische Vernunft einzulassen.

Die größte Gefahr für die Demokratie liegt deshalb darin, dass ihre Bürger den Glauben an dieses Sinnversprechen verlieren, zum Beispiel weil sie aufgrund von Umständen, die sie nicht selbst verschuldet haben, wie Arbeitslosigkeit oder sozialem Abstieg, den Sinn in ihrem Leben nicht verwirklichen können, den sie erstreben. In Anbetracht des dadurch entstehenden Sinnvakuums besteht das, was diese Menschen brauchen und suchen, nicht in Urteilen, sondern in Narrativen, und zwar in politischen Narrativen, die das unglaubwürdig gewordene Sinn-Narrativ der Demokratie ersetzen, indem sie das, was die Menschen erleben, in ein größeres politisches Sinnganzes einordnen. Die Folge ist die Abkehr von der politischen Vernunft. An die Stelle der Verständigung mit Andersgläubenden und -denkenden tritt die Verständigung mit

Gleichgesinnten, die dieselben politischen Narrative teilen. Die Gesellschaft zerfällt dadurch in politische Lager, zwischen denen kaum Verständigung möglich ist.

Eine weitere Folge ist, dass für diejenigen, die sich in alternativen Narrativen orientieren, ein anderes Modell der gesellschaftlichen und politischen Integration Attraktivität erlangt, nämlich deren Verankerung in gemeinsamen Narrativen, d.h. in einer allen gemeinsamen Lebenswelt. Für seine Anhänger bezieht dieses Modell seine Attraktivität gerade aus dem Kontrast zur Sinnleere und Wertneutralität der Welt der politischen Vernunft. Nach der Entzauberung der Sphäre des Politischen durch die politische Vernunft sehnt man sich zurück nach einer Remythisierung dieser Sphäre, was in Deutschland bis zur Anknüpfung an nationalsozialistische Mythen reichen kann.

Allerdings stößt sich dieses Modell hart an der Realität westlicher Gesellschaften aufgrund der Pluralität der Lebenswelten. Das hat zur Folge, dass die Exklusion bei diesem Modell eine entscheidende Rolle spielt. Um nämlich die Fiktion einer gemeinsamen Lebenswelt plausibel erscheinen zu lassen, muss alles, was nicht zu dieser Lebenswelt passt, ausgeschlossen werden. Daher erlangt die Unterscheidung zwischen denen, die dazugehören, und denen, die nicht dazugehören, zentrale Bedeutung. Gehört der Islam zu Deutschland? Gehören Menschen mit Migrationshintergrund zu Deutschland? Oder sollte man für ihre Remigration sorgen? Hinzu kommt die Exklusion derer, deren Lebensweise mit der als gemeinsam postulierten Moral unvereinbar ist, was insbesondere sexuelle Minderheiten betrifft. Beschworen wird diese vermeintlich gemeinsame Lebenswelt durch entsprechende Narrative völkischer, nationaler oder religiöser Art.

Paradigmatisch für dieses Modell von gesellschaftlicher Integration ist das heutige Russland. Die als gemeinsam beschworene Lebenswelt hat dort einen Namen, nämlich „russische Welt“ (*russkij mir*). Die Beschwörung dieser Welt spielte und spielt eine bedeutende Rolle bei der Rechtfertigung des Ukraine-Kriegs. Im Sinne dieser Ideologie verpflichtet Artikel 67,1 der russischen Verfassung den Staat auf Werte wie den „Schutz der historischen Wahrheit“ und die „Erziehung zum Patriotismus“. Das staatliche Recht wird dazu instrumentalisiert, die gemeinsame patriotische Moral für alle verpflichtend zu machen, um so ihre Gemeinsamkeit auch über die Androhung von Sanktionen im Fall der Abweichung sicherzustellen, auch dies zum Nachteil von insbesondere sexuellen Minderheiten. In der russischen Propaganda wird dieses Modell von gesellschaftlicher Integration als Gegenmodell zum westlichen Liberalismus

und Universalismus angepriesen und zu dessen Sinnleere und Dekadenz, aufgrund deren elementare Werte wie Familie, Religion oder Nation abhandengekommen sind.

Es ist dieses Konzept von gesellschaftlicher Integration, das man heute bei der AfD in Deutschland und bei vielen rechten Parteien in Europa antrifft. Hieraus erklären sich die Sympathien mit Putins Russland und Trumps Amerika, die in diesen Parteien gehegt werden. Doch gerade am Beispiel Russlands kann heute jeder, der Augen hat, sehen, dass und wie die Umsetzung der Fiktion einer gemeinsamen politischen Lebenswelt Autoritarismus, Exklusion, Repression und eine gleichgeschaltete Gesellschaft zur Folge hat.

Man muss allerdings hinzufügen, dass die Regression in die Narrativität und in die Remythisierung des Politischen nicht die einzige Bedrohung der Demokratie ist. Es gibt auch das andere Extrem in Gestalt eines Denkens, das sich gänzlich von der Lebenswelt abkoppelt und sich die Welt rein gedanklich konstruiert. Erinnerung sei an das Dogma, dass alle Erkenntnis die sprachliche Form des Urteils hat, das zur Folge hat, dass die Lebenswelt aus dem Bereich des Erkennbaren verschwindet. Was real ist, bemisst sich nicht daran, was wir erleben. Vielmehr ist alle Realität Konstruktion, und sie kann daher im Prinzip auch anders konstruiert werden.

Solcher Konstruktivismus begegnet in heutigen gesellschaftlichen und politischen Debatten gerade auf Seiten derer, die sich als Liberale verstehen. Es geht dann darum, die Wirklichkeit so zu konstruieren, dass ein Höchstmaß an Selbstbestimmung möglich wird. Warum zum Beispiel sollen Menschen ihr Geschlecht nicht selbst bestimmen können? Und beruht nicht auch das Lebensrecht des vorgeburtlichen menschlichen Lebens auf bloßer Konstruktion? Warum soll man es nicht so konstruieren können, dass der reproduktiven Selbstbestimmung der Frau nichts mehr im Wege steht? Damit Sie mich nicht missverstehen: Natürlich muss die geschlechtliche Identität von Menschen auch im Recht angemessen berücksichtigt werden.¹ Und der geltende §218 gehört abgeschafft.² Die Kritik, die ich hier andeute, gilt dem konstruktivistischen Denken, weil es dazu führt, dass die normative Ordnung des Zusammenlebens von der Lebenswelt der Menschen gänzlich abgekoppelt wird. Das geht auf

¹ Johannes Fischer, Warum das geplante Selbstbestimmungsgesetz selbst im Weg steht. Über einen Konstruktionsfehler, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2024/01/Selbstbestimmungsgesetz-Konstruktionsfehler.pdf>

² Johannes Fischer, Über die Notwendigkeit der Aufhebung von §218 und die Möglichkeit eines Verzichts auf eine Beratungspflicht. Ein Beitrag zur Debatte über die Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2025/01/Neuregelung-des-Schwangerschaftsabbruchs.pdf>

Kosten ihrer Akzeptanz. Rechtspopulisten tun sich dann leicht damit, dies auszunutzen und sich als Verteidiger der lebensweltlichen Plausibilitäten gegenüber der Umkonstruktion der sozialen Realität durch „liberale Eliten“ in Szene setzen. Ich habe am Ende der ersten Vorlesung unterschieden zwischen Verstand und Vernunft. Der Konstruktivismus, von dem ich hier spreche, ist eine reine Verstandesangelegenheit, die mit Vernunft nichts zu tun hat.

Handeln. Natürliche und soziale Welt

Nach diesen Erläuterungen und Ergänzungen zur ersten Vorlesung will ich mich in der heutigen Vorlesung eingehender mit der Moral befassen. Dazu sei noch einmal an Dieter Birnbachers Bestimmung der Moral erinnert, wonach „im Mittelpunkt der Moral ... Urteile <stehen>, durch die ein menschliches *Handeln* positiv oder negativ bewertet, gebilligt oder missbilligt wird“. Die Moral hat es hiernach mit der Beurteilung von Handlungen zu tun.

Ich habe in der ersten Vorlesung angedeutet, dass es einen Unterschied zwischen der antiken und der modernen Ethik gibt. Man kann ihn sich an dieser Fokussierung auf das Handeln verdeutlichen, durch die die moderne Ethik charakterisiert ist. Für die antike Tugendethik besteht die Bestimmung des Menschen in einem Leben gemäß den Tugenden: Klugheit, Besonnenheit, Tapferkeit usw.. Daher liegt hier das in ethischer Hinsicht Entscheidende in den Tugenden, was bedeutet, dass dem konkreten Handeln und Verhalten in einer nur abgeleiteten Weise ethische Qualität zukommt: Großzügiges Verhalten ist ethisch wertvoll, wenn und insofern mit ihm die Tugend der Großzügigkeit aktualisiert wird, in welcher das eigentlich Wertvolle liegt. Für die Moral und Ethik der Moderne, von der unser Denken geprägt ist, besteht demgegenüber das ethisch Entscheidende im richtigen Handeln und Verhalten. Daher sind es hier die Einstellungen und Charaktereigenschaften, denen in nur abgeleiteter Weise ethische Qualität zukommt: Die Einstellung der Hilfsbereitschaft ist gut, weil sie zu hilfsbereitem Verhalten motiviert und befähigt, in welchem das eigentlich Gute liegt. Historisch betrachtet ist die Fokussierung auf das Handeln maßgeblich durch das Christentum in die Wege geleitet worden. Gottes Gebote beziehen sich nicht auf Tugenden, sondern auf das menschliche Handeln. Auch die christliche Nächstenliebe manifestiert sich in einem Handeln, wie man sich an der Samaritererzählung in Luk 10, 30ff verdeutlichen kann, nicht in einer Haltung oder Tugend. Selbstverständlich spielt auch in der modernen Ethik die Rede von Tugenden im Sinne von Einstellungen und Charaktereigenschaften wie Freigiebigkeit, Großzügigkeit oder Besonnenheit eine Rolle. Aber Tugenden haben hier, wie gesagt, nur eine abgeleitete Bedeutung. Daher kann es unter modernen Vorzeichen keine Tugendethik als eigenständigen

Typus von Ethik geben.³ Das Gesagte bedeutet zugleich, dass man mit dem Wort ‚Moral‘ sorgfältig umgehen sollte. Was wir Heutigen unter Moral verstehen, spiegelt das moderne Verständnis wider. Im Fokus der Moral stehen Handlungen. Darin liegt das Irreführende einer Bestimmung von Ethik als Reflexion auf Moral, da sie das Missverständnis nahelegt, dass auch die antike Ethik sich unter diese Bestimmung fassen lässt.

Um sich dem Verständnis der Moral anzunähern, muss man sich also zunächst mit dem Verständnis des Handelns befassen. Wovon sprechen wir, wenn wir von Handlungen sprechen? Lässt sich das genauer eingrenzen? Ich möchte dazu von folgender Beobachtung ausgehen. Wir machen einen sprachlichen Unterschied zwischen Handlungen und bloßen Ereignissen. Daher bietet es sich an, diesen Unterschied zum Leitfaden zu nehmen, um das Spezifische einer Handlung in den Blick zu bekommen. Einige Autoren sehen ihn in folgendem Sachverhalt. Sowohl in Bezug auf Handlungen als auch in Bezug auf Ereignisse können wir die Warum-Frage stellen. Bei Ereignissen benennt die Antwort die Ursache, und solange wir uns auf der Ebene von Ereignissen bewegen, kann die Kette der Warum-Fragen *ad infinitum* fortgesetzt und für jede Ursache nach einer weiteren Ursache gefragt werden, deren Wirkung sie ist. Ereignisse können freilich auch durch Handlungen verursacht sein, und hier führt die Kette der Warum-Fragen zu den Gründen des Handelnden, womit sie an ein definitives Ende gelangt. Mit der Angabe der Gründe für sein Handeln präsentiert sich der Handelnde als Urheber seiner Handlung, hinter den nicht weiter zurückgefragt werden kann.

Gegen diese Bestimmung des Unterschieds zwischen Handlungen und Ereignissen lässt sich einwenden, dass Handlungen auch verursacht sein können. Wenn jemand in Panik einen anderen umrennt, dann rechnen wir ihm dies als Handlung zu und sagen, dass er dies getan hat. Auch hier kann die Kette der Warum-Fragen *ad infinitum* fortgesetzt werden: nach den Ursachen der Panik, nach den Ursachen dieser Ursachen usw.. Daher bedarf es eines anderen Unterscheidungsmerkmals für Handlungen und Ereignisse. Offensichtlich liegt dieses darin, dass es bei Handlungen die prinzipielle Möglichkeit der Verständigung mit einem Handelnden über das Warum seines Handelns gibt. Sie muss nicht immer auch faktisch gegeben sein. Aber wenn wir etwas als Handlung im Unterschied zu einem Ereignis thematisieren, dann ist dies mit der Unterstellung verbunden, dass das Betreffende von jemandem ausgeht, mit dem im Prinzip eine Verständigung über das Warum möglich ist. Evident ist solche Verständigung

³ Christoph Halbig, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2013.

auch bei ursächlich ausgelöstem Handeln wie in dem Panik-Beispiel möglich. Auf die Frage, warum er den anderen umgerannt hat, wird der Betreffende nicht bestreiten, dass er dies getan hat, d.h. dass es ihm als Handlung zurechenbar ist. Seine Antwort nennt uns die Ursache für die Handlung: „Ich war in Panik.“

Wenn sich Handlungen durch die prinzipielle Möglichkeit der Verständigung mit einem Handelnden von bloßen Ereignissen unterscheiden, dann hat dies eine wichtige Implikation. Es bedeutet nämlich, dass die Wahrnehmung oder Thematisierung von etwas als Handlung mit einer bestimmten Lokalisierung des Betrachters verbunden ist. Wenn wir uns mit einem Handelnden über sein Handeln verständigen, dann lokalisieren wir uns im Raum seiner Anwesenheit. Angenommen, die Handlung besteht darin, dass der andere mit seinem Arm auf etwas zeigt. Dieselbe Armbewegung kann auch als ein Körperereignis in den Blick genommen werden, das kausal ausgelöst ist durch Muskelkontraktionen und Impulse des zentralen Nervensystems. Bei letzterer Wahrnehmung betrachten wir den Vorgang gewissermaßen mit Chirurgenblick, eben als ein Körperereignis, und hier ist die Anwesenheit eines Handelnden ausgeblendet. Die Wahrnehmung von etwas einerseits als Handeln und andererseits als Ereignis beruht also auf unterschiedlichen Lokalisierungen des Betrachters. Auch durch noch so intensives Beobachten des Körperereignisses der Armbewegung und seiner Ursachen können wir doch nicht der Handlung der Armbewegung und ihrer Gründe ansichtig werden. Diese stellt sich uns vor Augen, indem wir die Armbewegung als etwas ins Auge fassen, worin der Besitzer des Arms anwesend ist und etwas tut. Hierin liegt die Erklärung dafür, warum wir die Intentionalität einer Handlung nicht auf Ereignis-Kausalität zurückführen können. Beides fällt in unterschiedliche Perspektiven, die auf unterschiedlichen Lokalisierungen des Betrachters beruhen.

Wir stoßen hier auf einen Sachverhalt, der von fundamentaler Bedeutung bei vielen ethischen Problemen ist, und zwar auf die Unterscheidung zwischen der *natürlichen Welt* einerseits und der *sozialen Welt* andererseits. Die Rede von unterschiedlichen Lokalisierungen bezieht sich auf diese beiden Welten. Sie unterscheiden sich hinsichtlich der Seinsweise dessen, was in ihnen ist. Die Dinge der natürlichen Welt werden als etwas erlebt, das *da ist* oder *vorhanden ist*: der Schreibtisch, an dem ich schreibe, der Sessel in der Ecke des Zimmers, der Baum vor dem Fenster. Menschen hingegen werden als *anwesend* oder *abwesend* erlebt. Diese Seinsweise kennzeichnet die soziale Welt. Genauer gesagt sind es menschliche Personen, die in dieser Weise erlebt werden. Denn mit ihren Körpern gehören auch Menschen zur natürlichen Welt.

Wenn von Peter und Klaus gesagt wird, dass sie nebeneinander stehen, dann bezieht sich dies auf ihre körperliche Lokalisierung im physischen Raum. Kann man auch sagen, dass sie nebeneinander anwesend sind? Ersichtlich ist diese Redeweise irgendwie schief. Beide sind anwesend, und sie stehen nebeneinander, aber ihre Anwesenheit ist nicht in ihren Körpern lokalisiert, so dass das Nebeneinander der Körper ein Nebeneinander ihrer Anwesenheit wäre. Wir nennen vielmehr dasjenige, worin die Anwesenheit einer menschlichen Person sinnfällig erlebt wird, ihren *Leib*. Als Manifestation von Anwesenheit gehört der Leib nicht zur natürlichen, sondern zur sozialen Welt.

Dass Anwesenheit ihren Sitz nicht im Körper hat und deshalb nicht wie dieser an einem bestimmten Punkt im physischen Raum lokalisiert ist, zeigt sich daran, dass wir die Anwesenheit einer menschlichen Person als etwas erleben, das einen Raum erfüllt. Sie ist selbst wie ein Raum, in dem wir uns aufhalten. Man denke daran, wie sich der Raum verändert, wenn jemand das Zimmer betritt, in dem wir gerade noch allein waren. Plötzlich befinden wir uns nicht mehr nur im physischen Raum, sondern auch in dem sozialen Raum seiner Anwesenheit. Es gibt Anwesenheitsräume, in denen wir uns aufhalten und zwischen denen wir ständig wechseln. So befinde ich mich gerade, während ich diese Vorlesung halte, im Raum Ihrer Anwesenheit, und Sie befinden sich im Raum meiner Anwesenheit.

Die Unterscheidung zwischen natürlicher und sozialer Welt ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der Lebenswelt, in der wir uns orientieren, und wir werden im Folgenden immer wieder auf sie zurückkommen. Um vorweg ihre Bedeutung für die Ethik an einem Beispiel zu illustrieren, sei auf die Hirntod-Debatte verwiesen. Die naturwissenschaftlich orientierte Medizin begreift den Tod eines Menschen als ein Ereignis der natürlichen Welt. Dementsprechend macht sie ihn an organismischen Zuständen fest. Aus Rücksicht auf die Transplantationsmedizin hat sich hierbei der Hirntod als Tod des Menschen durchgesetzt. Doch ist eine menschliche Person etwas anderes als ein Organismus. Daher ist auch ihr Tod etwas anderes als ein organismischer Zustand. Wenn Anwesenheit die Seinsweise menschlicher Personen ist, dann manifestiert sich ihr Tod darin, dass ihre Anwesenheit für immer erloschen ist. Zurück bleibt ein lebloser Körper. Dieses Erlöschen der Anwesenheit lässt sich nicht naturwissenschaftlich fassen. Es ist ein Ereignis der sozialen, nicht der natürlichen Welt. Daher beruht die Gleichsetzung des Hirntods mit dem Tod des Menschen auf einem kategorialen Missverständnis. Bei einer Herztransplantation sind wir der Auffassung, dass der Patient lebt, wenn nach der Entnahme seines Herzens sein Organismus intensivmedizinisch funktionstüchtig

gehalten wird, bis das neue Herz implantiert ist und zu schlagen beginnt. Er ist zwar bewusstlos, aber doch leiblich anwesend. Warum soll es sich anders verhalten, wenn am Lebensende nach Eintritt des Hirntods der Organismus intensivmedizinisch funktionstüchtig gehalten wird, damit Spenderorgane entnommen werden können? Ist nicht auch der Mensch, an dem dies vorgenommen wird, anwesend, auch wenn er von alledem nichts mehr mitbekommt? Die Meinung, dass bei dieser Sicht der Dinge Organtransplantationen lebenswichtiger Organe nicht mehr möglich sind, weil die betreffenden Menschen noch leben, beruht auf einem Irrtum. Man muss sich lediglich mental umstellen und die Organspende am Lebensende als eine Lebendspende begreifen. Warum soll ein Mensch nicht in seiner Patientenverfügung sein Einverständnis damit erklären können, dass nach Eintritt des Hirntods sein Leben so lange intensivmedizinisch verlängert werden darf, wie es für die Entnahme von Spenderorganen notwendig ist?

Ein anderes Beispiel für die ethische Relevanz der Unterscheidung zwischen natürlicher und sozialer Welt ist die Debatte über den Schutz des vorgeburtlichen menschlichen Lebens. In dieser Debatte spielt die Auffassung eine prominente Rolle, dass menschliche Embryonen und Feten Menschenwürde haben und dass darin ihre Schutzwürdigkeit begründet ist. Doch sind menschliche Embryonen und Feten Entitäten in der natürlichen Welt. Die Menschenwürde hingegen ist, wie wir noch sehen werden, eine Kategorie der sozialen Welt, unter die menschliche *Personen* fallen. Auch die Rede von einer Menschenwürde von Embryonen oder Feten beruht daher auf einem kategorialen Missverständnis.

Gründe, Motive, Ursachen

Handlungen und Ereignisse unterscheiden sich also dadurch, dass sie verschiedenen Welten zugehören, Handlungen der sozialen Welt und Ereignisse der natürlichen Welt. Wie gesagt sind Handlungen durch die prinzipielle Möglichkeit der Verständigung mit einem Handelnden über das Warum seines Handelns charakterisiert. Bezüglich der Antwort auf die Warum-Frage lassen sich drei Arten von Beweggründen für Handlungen unterscheiden: *Gründe*, *Motive* und *Ursachen*.

Gründe lassen uns eine Handlung verstehen. So wäre es offensichtlich widersinnig, würde jemand sagen: „Ich verstehe Deine Gründe, Peter nicht einzuladen, sehr gut, aber ich verstehe dennoch nicht, warum Du Peter nicht eingeladen hast.“ In Bezug auf Motive macht dagegen eine solche Aussage Sinn: „Ich verstehe Deine Abneigung gegen Peter sehr gut, aber ich

verstehe dennoch nicht, warum Du Peter nicht eingeladen hast (da Du gute Gründe dafür gehabt hättest).“ Oder: „Ich verstehe wohl, dass Du eifersüchtig warst, aber ich verstehe dennoch nicht, wie Du das tun konntest.“ Im Blick auf Motive unterstellen wir, dass wir uns mit Gründen zu ihnen verhalten können im Hinblick darauf, ob wir uns durch sie bestimmen lassen oder nicht. Ein Motiv erklärt eine Handlung hinsichtlich ihres Zustandekommens, aber es lässt uns – wie die obenstehenden Sätze zeigen – die Handlung nicht verstehen. Das Verstehen ist an den Gründen des Handelns orientiert. Was schließlich Handlungsursachen betrifft, so unterscheiden sie sich von Handlungsmotiven dadurch, dass wir uns zu ihnen nicht mit Gründen verhalten können im Hinblick darauf, ob wir uns durch sie bestimmen lassen oder nicht. So wäre es merkwürdig, würde jemand sagen: „Ich verstehen wohl, dass Du in Panik warst, aber ich verstehe dennoch nicht, wie Du jenen Mann hast umrennen können.“

Handlungsgründe sind dadurch charakterisiert, dass nur der Handelnde selbst die Frage nach dem Grund seiner Handlung beantworten kann, weshalb wir ihn danach fragen müssen. Das hat seine Erklärung darin, dass alles Handeln seine Gründe aus der Lebenswelt bezieht. Es ist die erlebte und erlittene Welt, die Grund gibt zum Handeln. Über sein Erleben aber kann nur der Erlebende selbst Auskunft geben. Handlungsgründe sind daher an die Perspektive der *Verständigung mit einem Handelnden* gebunden. Das unterscheidet sie von Handlungsmotiven und Handlungsursachen, die an die Perspektive der *Verständigung über einen Handelnden* gebunden sind, was die Verständigung mit ihm über ihn einschließt. Was Letztere betrifft, so denke man an das Panikbeispiel und an die Antwort des Handelnden „Ich war in Panik“. Während Handlungsgründe nur der Handelnde selbst wissen kann, können Motive manchmal von einem anderen, psychologisch erfahrenen Beobachter besser diagnostiziert werden als vom Handelnden selbst.

Indem er den Grund für seine Handlung nennt, präsentiert sich der Handelnde als Urheber der Handlung. Darin zeigt sich zugleich die *Freiheit* seines Handelns. Einer Bestimmung von Immanuel Kant zufolge besteht Freiheit in dem Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anfangen zu können. Frei handelt mithin, wer der Urheber seines Handelns und seiner Folgen ist. Als Urheber seines Handelns aber betrachten wir den, der sein Handeln hinreichend aus Gründen verständlich machen kann, so dass nicht – wie bei unverständlichem Verhalten z.B. aufgrund psychischer Störungen – hinter ihn zurück nach verhaltensbestimmenden Ursachen gefragt werden muss. Handlungsfreiheit manifestiert sich somit in den plausiblen Gründen von Handlungen. In aller Verständigung mit einem anderen über die Gründe seines

Handelns ist solche Freiheit immer schon unterstellt, und zwar allein dadurch, dass wir uns *mit ihm* verständigen und ihn nach *Gründen* fragen, statt uns – wie bei psychischen Störungen – *über ihn* zu verständigen und sein Verhalten aus *Ursachen* zu erklären.

Dass Gründe ihren Sitz in der Verständigung über Handlungen haben, bedeutet, dass man zwischen dem Vollzug eines Verhaltens und seiner Thematisierung als ein Handeln aus Gründen unterscheiden muss. In der Verständigung über Handlungen und ihre Gründe wird eine Struktur über unser Verhalten gelegt, die dieses im Augenblick seines Vollzugs nicht hat. Ich öffne die Haustür, sehe, dass es regnet, und greife zum Schirm. In diesem Augenblick handle ich nicht „aus einem Grund“ im Sinne einer Antwort auf eine Warum-Frage. Den Charakter eines Grundes für mein Handeln erlangt der Regen erst dadurch, dass mein Handeln in die Verständigung mit anderen gezogen wird und ich Antwort geben soll auf die Frage, warum ich einen Schirm mitnehme. Dies erklärt den eigentümlichen Doppelsinn des Wortes ‚Grund‘, insoweit es in Bezug auf Handlungen gebraucht wird. Einerseits ist der Grund für eine Handlung dasjenige, was die Antwort auf die Frage nach dem Grund ihrem Inhalt nach benennt und wodurch die Handlung veranlasst ist: Es regnet. Andererseits ist der Grund für eine Handlung dasjenige, was die Frage nach dem Grund beantwortet und was die Handlung intersubjektiv verständlich macht: „Es regnet.“ Die Differenz zwischen dem Vollzug eines Verhaltens und seiner Thematisierung als ein Handeln aus Gründen zeigt sich besonders bei spontanem Verhalten. Ich sehe auf der Straße einen Bekannten und winke ihm spontan zu. Wenn mein Begleiter mich fragt, warum ich dem Mann auf der anderen Straßenseite zugewunken habe, bin ich um einen Grund nicht verlegen: „Das ist ein guter Bekannter von mir.“ Aber im Augenblick des Winkens habe ich nicht intentional aus diesem Grund gewunken. Denn in diesem Fall wäre das Winken nicht spontan gewesen.

Schließlich sei noch angefügt, dass die Angabe von Gründen nicht nur die Funktion hat, Handlungen dem Verstehen zu erschließen, sondern dass sie auch dazu dienen kann, Handlungen zu rechtfertigen. Angenommen, jemand ist nicht zur Arbeit erschienen. Auf die Frage, warum er der Arbeit ferngeblieben ist, gibt er zur Antwort: „Mein Kind ist über Nacht schwer erkrankt, und ich musste es in die Klinik bringen und bei ihm bleiben.“ Die Antwort lässt einerseits verstehen, warum er der Arbeit ferngeblieben ist. Sie kann aber zugleich auch einen rechtfertigenden Sinn haben. Ob sie dies hat, hängt davon ab, wie die Frage gemeint ist, die beantwortet werden soll, nämlich ob lediglich als eine Erkundigung nach dem Grund für das Fernbleiben von der Arbeit oder aber zugleich als eine Vorhaltung, mit der zu verstehen

gegeben wird, dass der Betreffende hätte zur Arbeit erscheinen sollen, also im Sinne einer Frage mit Ausrufezeichen: „Warum sind Sie nicht zur Arbeit erschienen?!“ Im letzteren Fall ist die Antwort beides, Angabe des Grundes und Rechtfertigung dafür, dass der Betreffende nicht bei er Arbeit erschienen ist. Sie macht verständlich, warum er nicht zur Arbeit gekommen ist, und gibt zugleich an, dass und warum er nicht zur Arbeit kommen konnte: In der gegebenen Situation musste er sich um sein Kind kümmern. Dieses „muss“ gibt einer Nötigung sprachlichen Ausdruck, die von der Situation der Erkrankung des Kindes ausgegangen ist und die dem Betreffenden keine andere Wahl gelassen hat.

Moralische Urteile

Nach diesen Vorüberlegungen sind wir jetzt in der Lage, das Eigentümliche von moralischen Beurteilungen genauer zu beschreiben.

Wie gesagt haben moralische Urteile ihren Sitz in der lebensweltübergreifenden Verständigung auf eine *gemeinsame Beschreibung der Welt*. (Erinnert sei an die Ausführungen zum Urteilsnominalismus.) In moralischer Hinsicht geht es um die Verständigung auf die lebensweltübergreifenden Grundlagen des Zusammenlebens, d.h. auf eine gemeinsame Beschreibung von menschlichem Verhalten als gut oder schlecht, lobenswert oder tadelnswert, rücksichtsvoll oder rücksichtslos usw. Einerseits hat diese Verständigung den Charakter einer Festlegung oder Vereinbarung im Hinblick darauf, welches Verhalten im lebensweltübergreifenden Zusammenleben als gut oder schlecht gelten *soll*. Andererseits ist diese Vereinbarung nicht in die freie Willkür der Beteiligten gestellt. Sie haben ihre jeweiligen Lebenswelten und deren narrative Artikulationen im Rücken, und sie urteilen vor diesem Hintergrund. Hieraus resultiert, wie wir gesehen haben, die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Geltung: Was vor dem Hintergrund der eigenen Lebenswelt als wahr erkannt wird, ist deshalb nicht auch schon für andere gültig, da sie vor dem Hintergrund ihrer Lebenswelt urteilen. Auf das, was lebensweltübergreifend für alle gelten soll, muss man sich daher erst verständigen. Darum geht es in der Moral. Über solche Verständigung konstituiert sich eine Gesellschaft als *moral community*.

Von hierher fällt Licht auf die Bewertung von Handlungen nicht bloß als gut oder schlecht, sondern als *moralisch gut* und *moralisch schlecht*. Auf den ersten Blick scheint bei diesen Ausdrücken das Wort ‚moralisch‘ eine Näherbestimmung der nachfolgenden wertenden Wörter ‚gut‘ und ‚schlecht‘ zu sein. Es geht nicht einfach um Gutes oder Richtiges, sondern um

moralisch Gutes und moralisch Richtiges. Was genau das ist und was es von anderem Guten oder Richtigem unterscheidet, ist ein in der Ethik vieldiskutiertes Rätsel. Das Problem erledigt sich ganz von selbst, wenn man sieht, dass die Moral ihren Sitz in der lebensweltübergreifenden Verständigung einer *moral community* hat darüber, was in ihrem Zusammenleben als gut oder schlecht gelten soll. Das Urteil „Sein Verhalten ist *moralisch* gut“ zielt dann auf die Bewertung durch die *moral community* und ist gleichbedeutend mit der Feststellung „Sein Verhalten verdient seitens der *moral community* als gut bewertet zu werden“. So begriffen ist der Ausdruck ‚moralisch‘ keine Näherbestimmung des nachfolgenden ‚gut‘ im Sinne eines vermeintlich moralisch Guten, sondern er macht den Allgemeinheitsanspruch in Richtung der *moral community* explizit, der mit moralischen Urteilen für die betreffende Bewertung erhoben wird. Dieser Allgemeinheitsanspruch für die Bewertung eines Verhaltens als gut ist nicht zu verwechseln mit einem Allgemeingültigkeitsanspruch für das Urteil „Sein Verhalten ist gut“. Der Allgemeinheitsanspruch für die Bewertung hat den Charakter einer Empfehlung: „Die *moral community* sollte sein Verhalten als gut bewerten.“ Das entspricht der Eigenart der lebensweltübergreifenden Verständigung, bei der es darum geht, sich auf eine gemeinsame Beschreibung der Welt zu einigen. Der Allgemeingültigkeitsanspruch für das Urteil hat demgegenüber den Charakter einer Nötigung. Es ist der Anspruch, dass der andere die Wahrheit des Urteils anerkennen *muss*.

Halten wir also fest: Moralische Urteile treffen keine Bewertungen von Handlungen, wie dies in Dieter Birnbachers Bestimmung der Moral unterstellt wurde, sondern sie sind *Urteile über die Bewertung* von Handlungen, und zwar des Inhalts, dass die betreffende Handlung seitens der *moral community* als gut oder schlecht bewertet zu werden verdienen.

Was nun den Gegenstand der moralischen Bewertung betrifft, nämlich das menschliche Handeln und Verhalten, so ist nach dem Gesagten klar, dass es die *moral community* ist, die in ihrer Verständigung darüber entscheidet, welches Handeln und Verhalten moralisch relevant ist in dem Sinne, dass es als Gegenstand einer moralischen Bewertung in Betracht kommt. Dasselbe gilt für die moralische Relevanz von Situationen, also im Hinblick darauf, welche Situationen Grund geben für ein Handeln und Verhalten, das moralisch relevant ist. Dies lässt sich nicht allgemein, d.h. unter Absehung von der konkreten Moral einer bestimmten *moral community* bestimmen. Allgemein lassen sich hingegen einige andere Charakteristika des moralischen Handelns und Verhaltens angeben, und hier können wir an das anknüpfen, was oben zum Verständnis des Handelns ausgeführt wurde.

Alle moralischen Bewertungen von menschlichem Handeln und Verhalten beruhen auf der Unterstellung, dass der Handelnde der Urheber seines Handelns bzw. Verhaltens ist. Nach dem Gesagten ist dies gleichbedeutend mit der Unterstellung, dass der Handelnde sich in seinem Handeln durch *Gründe* bestimmt oder doch bestimmen kann oder könnte. Alles Handeln bezieht nach dem Gesagten seine Gründe aus der Lebenswelt. Es sind erlebte Situationen, die Grund geben zum Handeln. Dementsprechend orientiert sich die moralische Bewertung daran, ob ein Handelnder in Situationen, die von der *moral community* als moralisch relevant erachtet werden, erstens das tut, wozu die betreffende Situation Grund gibt, und ob er es zweitens deshalb tut, weil die Situation hierzu Grund gibt. Die zweite Bedingung ist deshalb wichtig, weil ein Handelnder das, wozu eine moralisch relevante Situation Grund gibt, auch aus ganz anderen, zum Beispiel eigennützigen Gründen tun kann. In diesem Fall würde man vielleicht sagen, dass er das moralisch Richtige tut, aber man würde sein Verhalten nicht als moralisch gut bewerten. Sind hingegen beide Bedingungen erfüllt, dann ist die Beschreibung seines Verhaltens als gut angemessen.

Das bedeutet umgekehrt, dass ein Verhalten in einer moralisch relevanten Situation als schlecht zu bewerten ist, wenn der Handelnde entweder das nicht tut, wozu die Situation Grund gibt, oder wenn er es aus den falschen Gründen tut. Von der ersten Art war das Beispiel des rücksichtslosen Verhaltens von Peter: Er hat das nicht getan, wozu die Situation – es war mitten in der Nacht, die Menschen im Haus schliefen – Grund gegeben hat, nämlich sich leise verhalten.

Handlungsmotive und Handlungsursachen sind demgegenüber für die moralische Bewertung einer Handlung oder eines Verhaltens irrelevant. Dass jemand aus Empathie oder aus Mitleid handelt, sagt nichts über die moralische Qualität der Handlung aus. Man kann aus Mitleid auch das Falsche tun, also das verfehlen, wozu die Situation eigentlich Grund gibt. Nur da kann Mitleid als etwas moralisch Positives in Betracht kommen, wo ein Handelnder sich durch Mitleid hat dazu bestimmen lassen, das zu tun, wozu die betreffende Situation Grund gegeben hat. Für die moralische Bewertung entscheidend ist aber auch in diesem Fall nicht die Tatsache, dass er Mitleid hatte, sondern die Tatsache, dass er so gehandelt hat und dass er aus diesem Grund gehandelt hat.

Nun habe ich in dieser Vorlesung durchgehend nicht nur von Handlungen gesprochen, sondern auch von Verhalten, und ich habe dies bisher nicht erläutert. Ich werde in der nächsten Vorlesung darauf zurückkommen. Hier sei nur so viel angedeutet, dass der Grund für diese sprachliche Doppelung in der Tatsache liegt, dass es hinsichtlich der Moral zwei Arten von Bewertungen gibt, nämlich deontische und evaluative. Beispiele für deontische Wertungen sind richtig, falsch, geboten, verboten usw. Beispiele für evaluative Wertungen sind gut, schlecht, lobenswert, tadelnswert usw. Ich habe von der sprachlichen Unterscheidung zwischen Handeln und Verhalten in der Weise Gebrauch gemacht, dass Handlungen unter deontische Bewertungen fallen und dass Verhalten evaluativ bewertet wird. Mit dieser Unterscheidung und der Klärung des Verhältnisses zwischen beiden Arten von Bewertungen will ich das nächste Mal beginnen.