

VII. ZUSAMMENFASSUNG

Hauptthese dieser Arbeit ist, daß sich aus der Wirklichkeit moralische Normen erheben lassen.

Im einführenden Teil versuche ich, einen Vorbegriff von gültiger Moral zu entwickeln. Demnach ist gültige Moral das, was das Individuum zu binden oder zu verpflichten vermag, was also das Individuum betrifft, aber zugleich größer ist als es. Das Argument für diesen Vorbegriff von Moral ergibt sich aus einer hermeneutischen Reflektion auf die Situation dessen, der die Frage nach der Gültigkeit von Moral stellt: gültige Moral muß sich gegen Zweifel und Anfragen durchsetzen können. Das kann sie nur, wenn sie trotz des Widerstandes des Individuums für dieses Individuum gültig ist (I.1.).

Als Ziel der Untersuchung ergibt sich daraus, die in der Alltäglichkeit schon vorhandenen genuin moralischen Phänomene aufzuweisen, verstanden als die Teile der Wirklichkeit, die das Individuum gültig verpflichten (I.2.).

Das Grundproblem der Moraltheorie ist dabei das rechte Verständnis der Wirklichkeit. Als Ursache der Krise der Moralbegründung in unserer Zeit identifiziere ich die Unterstellung, objektive Wirklichkeit müsse aus Fakten bestehen, die dem Zugriff von Subjekten entzogen sind (II.1.).

Entsprechend analysiere ich einige unzulängliche Versuche, der Aufgabe der Moralbegründung gerecht zu werden. Es schien mir wichtig, auch andere als die Versuche zur Moralbegründung zu beachten, auf die ich mich direkt beziehe, um das Gespräch zwischen den philosophischen Strömungen zu erhalten. Zugleich versuche ich, aus den Ansätzen, die ich analysiere, Nutzen zu ziehen.

Die von mir analysierten Ansätze kranken daran, daß sie das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt nicht adäquat begreifen. So geht der Ansatz von Richard M. Hare von einer Analyse der moralischen Sprache aus und setzt damit unzutreffenderweise eine Bindung des Subjekts durch den üblichen Sprachgebrauch voraus. Desweiteren wird der Mensch nur als aktiv handelndes Wesen verstanden (II.3.), oder aber nur als distanzierter Beobachter (II.4.) oder als Vernunftwesen (II.5.).

Auf der anderen Seite bieten sprachliche Sachverhalte einen ersten Anhaltspunkt für die Analyse genuin moralischer Phänomene. Zur Bedeutung eines Wortes, das ein authentisch moralisches Phänomen bezeichnet, gehört es, daß das Bezeichnete gut ist. Die Analyse des Handelns gibt Anlaß zu einer

Reflexion über das Ziel der Moralbegründung: nämlich rechtfertigende Gründe für das Handeln zu finden.

Der Ansatz von Thomas Nagel, der von der Existenz objektiver Werte ausgeht und dies am Beispiel des körperlichen Schmerzes vergegenwärtigt, ist besonders interessant. Denn er ist am Beobachter orientiert, also an einem, der eine Situation passiv wahrnimmt, ohne diesen Beobachter jedoch als von der Situation Betroffenen eliminieren zu wollen. In Wirklichkeit jedoch tut er genau dies, indem er von einer Außenperspektive des Beobachters ausgeht. An die Stelle einer in diesem Sinne objektiven Perspektive setze ich eine t y p i s c h e Perspektive eines Beobachters, der an der Situation teilhat und als sie passiv Erlebender aus ihr das Typische herausfiltert. Dies ist hinreichend, um festzustellen, daß ein Phänomen wie Schmerz schlecht ist, reicht jedoch nicht aus, um eine Ethik zu begründen.

Die Grundlage der Ethik Kants interpretiere ich als metaphysische Beschreibung menschlicher Wirklichkeit. Demnach ist der Mensch Bürger zweier Welten: als Vernunftwesen Teilhaber der wahren Wirklichkeit, als Naturwesen Teil der Wahrnehmungswelt. Dies verstehe ich positiv als Versuch einer Gesamtbeschreibung menschlicher Wirklichkeit, in dem richtig gesehen wird, daß die Beschreibung von Wirklichkeit von der Rolle abhängt, die man dem sie Beschreibenden zubilligt. Den Versuch Kants lehne ich jedoch ab, vor allem wegen seiner unrealistischen Konzeption von Vernunft, aber auch, weil es mir um eine einheitliche Sicht der Welt zu tun ist.

Ich stütze mich zu einem großen Teil auf die Modifikation der Ontologie, die Martin Heidegger in "Sein und Zeit" vorgenommen hat. Heidegger versteht die Welt konsequent aus dem Erleben des mit ihr Umgehenden heraus. Demnach besteht die Welt nicht aus Fakten, sondern aus Zuhandenem, aus dem, was sich mir darbietet, wenn ich meine Ziele in der Welt verfolge.

Ich stimme Heidegger darin jedoch nur zum Teil zu. Die Auffassung Heideggers muß revidiert werden, weil sie ausschließlich vom Erleben des aktiv die Welt Erobernden ausgeht, nicht auch von dem Erleben dessen, der ihr ausgesetzt ist. Die Grundverfaßtheit des Subjekts bezeichne ich als "Engagiertheit", wobei ich unter "Engagement" einen Zustand der Interaktion mit der Welt, der mit dem Anstreben oder aber mit der Rezeption von etwas Welthaftem verbunden ist, verstehe.

Das Gegenstück zu Engagiertheit wäre Distanz als dasjenige Sein des Menschen, das sich der Verbindung mit der Welt entzieht. In Wirklichkeit jedoch ist Distanz eine Extremform des Engagements, nämlich diejenige Art von Engagement, in der ich mich rein theoretisch mit der Welt beschäftige und nach Erkenntnis strebe als nach einem Ideal, das nicht mit meiner Engagiertheit in Zusammenhang steht. Dies ist ein Gedanke, den ich im Prinzip von Heidegger übernehme. Erst aus der Distanz ergibt sich die Unterscheidung zwischen Normen und Fakten, die einen Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und Normen prinzipiell zu verbieten scheint (III.2.).

Bei Emmanuel Levinas finde ich einen ähnlichen Vorwurf gegen Heidegger, wie ich ihn erhebe, hier ausformuliert für das Erleben des anderen Menschen. Dieser ist Levinas zufolge in grundsätzlicherer Weise als für Heidegger konstitutiv für die Welt und vor allem auch für die Subjektivität. Der Andere, wie Levinas stets formuliert, ist nicht Teil der Welt, die ich als aktiv meine Ziele Verfolgender erlebe, sondern geht meiner Weltkonstruktion voraus. Er wird zunächst einmal passiv erlebt. Ich modifiziere den Ansatz von Levinas: nicht der Andere jenseits meiner Welt, sondern der, zu dem ich in Beziehung stehe, ist ein integraler Bestandteil der Welt und konstituiert meine Subjektivität mit (III.3.).

Engagierte Zustände des Subjekts und deren Ordnung, vor allem, wenn sie Teil einer Beziehung sind, fallen aus der Unterscheidung von Normen und Fakten heraus und können Werte enthalten oder Ansprüche transportieren. Dies sehe ich schon in der Aktphänomenologie Schelers erkannt.

Demgegenüber adaptiere ich seine Wertphänomenologie nicht. Zwar ist der Gedanke richtig, daß es unumgänglich ist, von der Existenz von Werten auszugehen, wenn man Ethik betreiben will und nur Fakten kennt. Das Problem ist, ob man auch recht versteht, was es mit Werten auf sich hat. Werte sind etwas Wirkliches. Aber sind sie eine eigene Art von Fakten oder eine nicht-faktische Wirklichkeit? Werte bleiben unverstanden, solange man sie als eine Ergänzung zur Faktenwelt annimmt (III.1.).

In III.4. stelle ich dar, was ich für den Grund der Moral halte: daß wir in Beziehungen zu unseren Mitmenschen leben, die von sich aus Forderungen an uns stellen, denen wir uns nicht entziehen können, weil sie unsere Identität mitgeprägt haben.

In Kapitel IV. und V. geht es um die Phänomene, die genuin moralisch sind, also ihren Wert in sich haben.

Das Kapitel IV. ist den moralischen Gefühlen gewidmet. Ich stelle ihre Bedeutung als Grundphänomene der Moral heraus, die nicht wie die Daseinsäußerungen eine Zuwendung zu anderen Menschen in sich schließen, sondern die Grenze der Zuwendung zu anderen ziehen.

Moralische Gefühle sind der engagierte Ausdruck der moralischen Identität. Die Möglichkeit moralischer Gefühle ist unabdingbare Voraussetzung der moralischen Engagiertheit des Subjekts. Die moralische Identität läßt sich erheben anhand des Gehalts der moralischen Gefühle.

Die moralische Identität besteht in (1) dem Bewußtsein der Entscheidungsfreiheit; (2) der Zuschreibung von Verantwortlichkeit; (3) der Beanspruchung einer Privatsphäre.

Aus den moralischen Gefühlen und der moralischen Identität ergibt sich die Legitimität des Anspruchs auf eigene Lebensgestaltung; darüberhinaus ergeben sich aus den moralischen Gefühlen allerdings keine Inhalte der Moral.

Die moralischen Grundphänomene, auf die ich mich hauptsächlich stütze, sind aber die in Knud E. Løgstrups Konzeption der Daseinsäußerungen erarbeiteten. Daseinsäußerungen sind Handlungsimpulse, die nicht auf eigenem Willen und nicht auf eigener Entscheidung beruhen, sondern lediglich auf der Wahrnehmung einer bestimmten Situation. Es handelt sich um Vertrauen, Barmherzigkeit, Treue, Dankbarkeit, Vergebung und Aufrichtigkeit. Diese Phänomene sind in der Moralphilosophie eher selten oder aber an nicht zentraler Stelle behandelt worden. Sie passen weder in ein Konzept von Tugend noch in ein Konzept regelgeleiteten Handelns noch lassen sie sich im Rahmen bestimmter Beziehungsformen wie der Ehe oder der Freundschaft erläutern, weil sie umfassender als diese sind. Zwar gehören sie immer in eine persönliche Begegnung zwischen Menschen, doch diese Begegnung kann auch zwischen lockeren Bekannten oder gänzlich Unbekannten stattfinden.

Das entscheidende Moment, das die Daseinsäußerungen im Rahmen einer Moralbegründung tauglich macht, ist, daß wir sie nicht uns selbst verdanken. Was ist nun eine Daseinsäußerung eigentlich? Die Grundvorstellung ist folgende: auf die Wahrnehmung einer bestimmten Situation (z.B. jemand ist in Not; jemand redet schlecht über einen Freund) meldet sich in uns ein

spontaner Impuls (z.B. dem in Not Geratenen zu helfen; die Nachrede zurückzuweisen). Dieser Impuls ist die Daseinsäußerung. Der Impuls wirkt sich nicht automatisch oder gesetzmäßig aus, sondern kann durch andere Faktoren behindert werden (z.B. Furcht, Bosheit). Wenn sich der Impuls auswirkt, führt er unfehlbar zu einer Handlung. Die Handlung zählt also noch zur Daseinsäußerung hinzu, Daseinsäußerungen sind Handlungsimpulse. In einer Situation, die kein Handeln zuläßt, kann es sie nicht geben. Die Handlung, in der sich eine Daseinsäußerung auswirkt, kann in ein und derselben Situation je nach Fähigkeiten und Einschätzung der Lage differieren. Man kann einem Ertrinkenden einen Stock hinhalten, ihm nachspringen oder Hilfe holen. Worauf es ankommt und worauf es der Impuls abgesehen hat, ist ein bestimmtes Handlungsergebnis, nämlich Hilfe zu schaffen.

Daseinsäußerungen sind inhärent gut, d.h. sie enthalten in sich einen Grund, sie walten zu lassen. Da wir die Daseinsäußerungen nicht unserer eigenen Entscheidung verdanken, verdanken wir auch den Grund, sie auszuführen, nicht uns selbst. Indem sie uns einen Inhalt der Moral präsentieren, geben sie uns zugleich einen Grund, diesen Inhalt gutzuheißen. In den Daseinsäußerungen kommen also Grund und Inhalt der Moral zusammen. Der Inhalt der Moral (soweit man nur das zwischenmenschliche Zusammenleben betrachtet, nicht auch Tier- und Naturschutz) ist der Einsatz für andere bzw. für die Beziehung zu ihnen. Der Grund der Moral ist mein Einbezogensein in das gemeinschaftliche Zusammenleben mit anderen.

Um das zu belegen, gilt es zu zeigen, daß Daseinsäußerungen allgemein verbreitet sind und sich nicht nur bei einer bestimmten Gruppe von Leuten melden. Dazu muß man den Zusammenhang zwischen ihnen und dem Zusammenleben zeigen. Denn das Zusammenleben ist eine Grundgegebenheit des Lebens, die die Identität eines jeden mit formt. Da nun die Daseinsäußerungen für das Zusammenleben nötig sind, sind sie auch allgemein verbreitet. Deswegen ist die Bindung, die das Moralische kennzeichnet, bei den Daseinsäußerungen gegeben (V.).

Der Verweis auf Daseinsäußerungen reicht aber nicht aus, um eine Moral zu begründen, weil Moral, soll sie einen praktischen Sinn haben, es mit Normen zu tun haben muß, sich aus den Daseinsäußerungen aus verschiedenen Gründen unmittelbar keine Normen ergeben (VI.1.).

Wenn man aus Daseinsäußerungen Normen erheben will, so muß man erheben, worauf sie abzielen und sehen, ob sich daraus ein einheitliches Ideal ergibt. Das von mir vorgeschlagene einheitliche Ideal bezeichne ich als S c h a l o m. Unter dem Schalom verstehe ich das ungetrübte Zusammenleben, das auch der Freiheit, die man aufgrund der moralischen Gefühle dem Einzelnen zuschreiben muß, gerecht wird. Das Argument für die Verbindlichkeit des Schalom ist, daß Leben wesentlich Zusammenleben mit anderen ist und daß das Zusammenleben auf eine Weise die eigene Identität prägt, daß sich der Einzelne den Forderungen des Zusammenlebens nur um den Preis der Selbstverleugnung entziehen kann (VI.2.).

Aus diesem Ideal lassen sich dann moralische Normen ableiten. Dies deutet ich jedoch nur an (VI.3.).

Den Schalom interpretiere ich als Teil eines k o s m i s c h e n S e i n s.

Der Gedanke, der dahinter steht, ist, daß das Zusammenleben eine Lebensordnung darstellt, die nicht von Individuen konstruiert wird, sondern ihre eigenen, den Leistungen der Individuen vorhergehenden Gesetze hat. Als Lebensordnung ist das Zusammenleben eine Ordnung, die nicht einfach eine Verbindlichkeit ist, die aber in einem Vollzug, an dem ich selbst beteiligt bin, doch gegeben ist. Der Anspruch der Ordnung des Zusammenlebens an mich ist, das Zusammenleben zu erhalten. Dieser Anspruch des Zusammenlebens hängt nicht davon ab, wie ich mich zu ihm stelle.

Das kosmische oder normale Sein ist die dem Individuum vorgegebene Ordnung, die gleichwohl zu ihrer Verwirklichung des Einsatzes des Individuums bedarf (VI.4.).