

ETHIK UND EMPIRIE

INAUGURAL-DISSERTATION ZUR ERLANGUNG DER
DOKTORWÜRDE DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT II
DER JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

VORGELEGT VON
ANNA IGNATIUS
AUS FREIBURG

(FREIBURG)

10. FEBRUAR 2009

-
- Erstgutachter: Professor Dr. Franz-Peter Burkard
 - Zweitgutachter: Professor Dr. Wilhelm Baumgartner
 - * Tag des Kolloquiums: 8. Juli 2009

„...derjenige, 'dem es nicht mehr freisteht, das Böse zu wählen' [ist] der vollkommen freie Mensch“.
Erich Fromm „Die Seele des Menschen“ [Fromm 1981]

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	i
1 Die Moralphilosophie Kants	1
1.1 Der geschichtliche Hintergrund der Philosophie Kants	1
1.2 Kants grundlegende Prinzipien und Begriffe	4
1.2.1 Der Begriff des „freien Willens“	5
1.2.2 Der „gute Wille“	9
1.3 Systematische Probleme bei Kant	10
1.3.1 Kants Problem bei der Begründung des moralisch Bösen	10
1.3.2 Der Zusammenhang zwischen „theoretischer“ und „praktischer“ Vernunft	13
1.4 Der Mensch und das „moralische Gesetz“	16
1.4.1 Die Pflicht	16
1.4.2 Der Mensch als sinnliches und vernünftiges Wesen	17
1.4.3 „Praktische“ und „Pathologische“ Liebe	24
1.4.4 Der „sinnliche Teil“ des Menschen - Die „Zweckformel“ des ka- tegorischen Imperativs	25
1.4.5 Kant und das Recht zu lügen	26
1.5 Die Letztbegründung von Moralität im „reinen Verstand“	29
1.5.1 Das „Faktum der reinen Vernunft“	29
1.5.2 Die dualistische Weltvorstellung	31
1.5.3 Zur Frage nach der Möglichkeit einer Kontextualisierung der moralischen Maximen bei Kant	33
1.5.4 Würde, Wert und „eigentliches Selbst“ des Menschen	36
1.5.5 Das transzendente Moralverständnis und der Mensch als em- pirisches Wesen	38
1.6 Die Habermas'sche Diskursethik als eine Alternative zu Kant	39
1.6.1 Wesentliche Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Habermas	40
1.6.2 Zur Vernachlässigung von Inhalten und „Werten“ bei der Defi- nition von Moralität	43
1.6.3 Eine rationalistische Moralauffassung und die „moralische Iden- tität“ des Menschen	47

1.7	Die historisch-genetische Theorie und die Logik des Denkens	48
1.7.1	Kategoriale und operationale Denkschemata	48
1.7.2	Die absolutistische Logik	49
1.7.3	Subjektivisches, absolutistisches und prozessuales Denken	50
1.7.4	Subjekt- und substanzlogisches Denken bei Kant	51
1.7.5	Die Verabsolutierung der Vernunft	52
1.7.6	Die Verabsolutierung der Vernunft bis heute	53
2	Entwurf einer Ethik auf der Grundlage empirischer Daten	56
2.1	Theoretische Grundlagen und Probleme	58
2.1.1	Die Bedeutung empirischer Wissenschaften für die Erklärung des menschlichen Bewusstseins	59
2.1.2	Definitionsprobleme	61
2.1.3	Moral, Vernunft und Sinnlichkeit	63
2.1.4	Die Frage nach der Letztbegründung von Moral	65
2.1.5	Die „gesellschaftliche“ und die „familiäre“ Ebene	67
2.1.6	Zum Universalitätsanspruch der Moral	72
2.2	Die Phänomenologie der Moral	74
2.2.1	Kognition und moralisches Urteil	74
2.2.2	Die Wahrnehmung	79
2.2.3	Wahrnehmung und moralisches Urteil	81
2.2.4	„Moralische Gefühle“	82
2.2.5	Neurophysiologische Erkenntnisse zur Bedeutung des Gefühls für ein vernünftiges bzw. moralisches Urteil	83
2.2.6	Damasios Untersuchungen	84
2.2.7	Die Funktionseinheit zwischen Verstand und Gefühl	85
2.2.8	Gefühle und der Mensch als „soziales Wesen“	88
2.2.9	Umwelterfahrung und moralisches Bewusstsein	90
2.3	Die Genese der Moral	94
2.3.1	Angeborene und erworbene Fähigkeiten	94
2.3.2	Zu den Folgen fehlender oder mangelhafter elterlicher Zuwen- dung in der Kindheit	95
2.3.3	Die Bedeutung der Bezugsperson für die Entwicklung von Mo- ralität	99
2.3.4	Die Studien der „Frankfurter Schule“ zum „autoritären Charakter“	101
2.3.5	Die Ursachen für eine autoritäre Charakterstruktur	102
2.3.6	Die Entwicklung kulturspezifischer und universaler Normen	103
2.4	Freiheit und Moralität	104
2.4.1	Benjamin Libets Experimente zur vorbewussten Initiierung be- wusster Willensakte	105
2.4.2	Die Bedeutung von Libets Ergebnissen für den „Freien Willen“	106
2.4.3	Der freie Wille und das „Ich“	107

2.4.4	Freiheit und personale Integrität	109
2.4.5	Moralität als Form der Verwirklichung von Freiheit	110
2.4.6	„Selbst“ und „soziales Selbst“	111
2.5	Moralische Verantwortung	112
2.5.1	Werte als Grundlage moralischer Verantwortung	112
2.5.2	Freiheit und Verantwortung	113
3	Fazit	115
A	Anmerkungen	119
B	Literaturverzeichnis	137
C	Curriculum Vitae	147

Einleitung

Vergleicht man unterschiedlichste Kulturen, so kann man eine bemerkenswerte Übereinstimmung bei bestimmten zentralen Werten und Normen feststellen. Wie die schweizerische Philosophin Jeanne Hersch im Rahmen einer Untersuchung für die UNO aufzeigen konnte, sind die menschlichen Grundrechte, deren Anerkennung man gemeinhin als historische Errungenschaft des Christentums und des aufgeklärten Denkens der Neuzeit versteht, tatsächlich in so gut wie allen Hochkulturen der Geschichte bereits formuliert und geachtet worden. Werte wie Gerechtigkeit, Großzügigkeit, Ehrlichkeit oder Hilfsbereitschaft galten in der Regel überall und zu jeder Zeit als gut, im Sinne von ethisch gut. Lügen, Stehlen, Betrügen oder Morden wurden hingegen als moralisch schlecht verurteilt.¹ Im traditionellen Christentum wurde bzw. wird der Grund für diese Übereinstimmung auf den Glauben an den allen gemeinsamen Gott zurückgeführt, der diese „christlichen“ Werte verkörpere. Mit der naturwissenschaftlichen Revolution verlor Gott jedoch an Bedeutung, sowohl für die Erklärung der Dinge und Vorgänge in der Natur als auch der Sozialwelt des Menschen.

Naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die belegen, dass die Vorgänge in der Natur wissenschaftlich erklärbar und rational verstehbar sind, gaben der menschlichen Vernunft eine neue Bedeutung, die sich auch auf die wissenschaftlichen und philosophischen Deutungsversuche der Sozialwelt des Menschen und seine Vorstellung von „gut“ und „schlecht“, auswirkte. Die Vernunft erhielt den Stellenwert einer universellen Größe, die dem Menschen mehr als nur eine Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten der Natur erlaubte. Mit Hilfe der Vernunft hoffte man auch, zu einheitlichen moralischen Prinzipien und Werten gelangen zu können. Als eine objektive und absolute Instanz übernahm die Vernunft in letzter Konsequenz die Stellung Gottes als eine die Menschen einende transzendente Größe. Die Idee einer absoluten Vernunft beherrscht auch in der heutigen Zeit das Denken vieler Theoretiker. Bedeutende Theorien gründen auf ihrer vermeintlich unhintergehbaren Objektivität. Ebenso wenig wie Gott lässt sich jedoch die Vorstellung von einer absoluten Vernunft mit dem heutigen Wissen vereinbaren. Die Vorstellung von einer absoluten Vernunft, an der der Mensch teil hat und derer er sich bedienen kann, sofern er sich nur frei von andern Einflüssen macht, ist, wie empirische Daten zeigen, unrealistisch. Moderne wissenschaftliche Untersuchungen belegen, dass die menschliche Vernunft keineswegs unhinterfragbar und objektiv, sondern im Gegenteil zutiefst abhängig und relativ ist.

¹s. Anm. 1.

Wohl der bedeutendste Vertreter, einer auf der Annahme einer absoluten Vernunft basierenden Moraltheorie, ist Immanuel Kant. Seine Theorie soll in dieser Arbeit stellvertretend für Ansätze, die versuchen menschliche Moralität auf rein rationalen Strukturen zu begründen, behandelt werden.

Kant war ein außerordentlich eindeutiger und systematischer Denker. Seine Philosophie ist daher repräsentativ und von grundlegender Bedeutung für das Verständnis rein rationalistischer Theorien. Diese Einschätzung Kants teilt auch Julius Ebbinghaus, der, wie Hariolf Oberer und Georg Geismann im Vorwort zum 1. Band dessen Gesammelter Schriften erklären,

„daß der Mann nichts sagt ohne die strengste Verantwortung dafür, warum er es sagt, und warum er es gerade so sagt,“ und dass es sich bei Kants Schriften *„um Erzeugnisse von einer Sicherheit der Schulung, Abgewogenheit der Problemstellung, Länge des logischen Atems, Universalität der Zielsetzung, Gewissenhaftigkeit des Ausdrucks handelt, davon wir uns bei dem Zustande, in den philosophischen Methoden nun einmal durch den Lauf des 19. Jahrhunderts bei uns gebracht worden ist, schlechterdings keinen Begriff machen können“*².

Besonders, weil Kant ein so systematischer Denker war, werden in seiner Philosophie die Konsequenzen einer reinen Vernunftmoral deutlich erkennbar. Vor allem aus diesem Grund ist Kants Theorie für die Darstellung einer rein rationalistischen Ethik geeignet. Die Moralphilosophie Kants basiert auf einem in sich geschlossenen und höchst konsequenten System aus theoretischen Annahmen und sich aus diesen ergebenden logischen Schlüssen. Das Verständnis dieses Systems ist im Hinblick einer Auseinandersetzung mit Kants Philosophie unabdingbar. Zunächst soll hier mit der Darstellung von Prinzipien und Begriffen begonnen werden, die konstitutiv für seine Moralphilosophie sind, um dann auf Kants Vorstellung vom Menschen als „moralischem Wesen“ bzw. auf die Beziehung zwischen dem von Kant konzipierten „moralischen Gesetz“ und dem Menschen einzugehen.

Kant begründete seinen Moralbegriff entsprechend seiner Auffassung, dass die Philosophie eine von allen empirischen Erkenntnissen freie Wissenschaft sein müsse, auf einer rein transzendentalen Ebene. Er vertrat damit ein Selbstverständnis der Philosophie, welches auch heute noch vielfach vorherrscht und das sich in der distanzierten Haltung vieler Philosophen gegenüber empirischen Wissenschaften ausdrückt. Da hierdurch keine kritische Überprüfung der theoretischen Annahmen an den realen Gegebenheiten möglich ist, lässt ein solches Selbstverständnis die Philosophie leicht den Bezug zur Realität verlieren und ihre Theorien geraten so zu abstrakten Konstrukten, deren Umsetzbarkeit in der Realität fraglich ist. Insbesondere in Bezug auf die Frage nach dem Wesen von Moral, ist die distanzierte Haltung der Philosophie zur Empirie besonders problematisch; denn Moral betrifft den Menschen unmittelbar

²[Ebbinghaus 1986b] Vorwort S. VII

in seinem innersten persönlichen und sozialen Menschsein. Um ihn geht es und er ist es, der sie verwirklicht. Die Umsetzbarkeit der Ergebnisse einer Moralphilosophie, die, wie die Kantische, die empirische Realität des Menschen unbeachtet lässt, ist dagegen zweifelhaft, denn, wie es der Philosoph Eckart Voland ausdrückt, „*Sollen setzt Können voraus*“³. Die Frage nach dem „Können“ des Menschen bleibt in einer reinen Philosophie jedoch ausgeklammert.

Von diesem Grundgedanken ausgehend ist es ein Ziel dieser Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie, mit Hilfe moderner empirischer Untersuchungen zu zeigen und nachzuweisen, dass Kants Morallehre und das konstitutive Bild vom Menschen, das aus dieser Lehre folgt, nicht der Realität entsprechen.

Die Erkenntnisse und Schlüsse, die sich aus wissenschaftlichen Untersuchungen ziehen lassen, verweisen auf ein grundlegend anderes Verständnis des Menschen und seiner Moralität, als es einer reinen Vernunftmoral zugrunde liegt. Sie zeigen, dass Ethik und Moral nicht nur geistige, sondern auch zutiefst physiologische resp. psychologische Phänomene sind.

Die moralische Überzeugung eines Menschen entwickelt sich mit seiner Persönlichkeit und ist damit ebenso wie diese abhängig von empirischen Erfahrungen. Phänomenologisch bleibt sie nicht auf die Vernunft oder das Bewusstsein des Menschen beschränkt, sondern äußert sie sich als Teil seiner gesamten Persönlichkeit.

Wissenschaftlichen Erkenntnissen zufolge hängt die soziale und damit auch die moralische Kompetenz eines Menschen wesentlich mit der Entwicklung und der Struktur seiner Individualität zusammen, sowie mit den sozialen und emotionalen Erfahrungen, die ein Individuum im Verlauf seiner ontogenetischen Entwicklung gemacht hat. Neben dem Versuch, die menschliche Moral phänomenologisch zu erfassen und zu analysieren, bildet die Entwicklung der psychischen Struktur des Individuums daher einen Schwerpunkt dieser Arbeit.

Deutlich wird hierbei die Notwendigkeit, zwischen kulturabhängigen Übereinkünften, wie Manieren, Höflichkeitsritualen oder einem mehr oder weniger freizügigen Umgang mit der menschlichen Sexualität usw. zu unterscheiden und Werten, denen eine universelle Bedeutung zukommt.

Im Begriff „Moral“, wie er gemeinhin verwendet wird, vermischen sich diese Ebenen häufig. Es wird auch in der klassischen Philosophie häufig keine hinreichend klare Unterscheidung zwischen beidem gemacht.

Dies hängt sicherlich auch damit zusammen, dass die Notwendigkeit einer Differenzierung zwischen kulturabhängigen und universellen Werten nie so offensichtlich geworden ist, wie in der heutigen Zeit, in der einerseits ein Pluralismus an Weltanschauungen und Werten aufeinander trifft und andererseits gerade deshalb nach Gemeinsamkeiten gesucht werden muss, will man ein friedliches Miteinander erreichen.

³[Voland 2005] S. 174.

1 Die Moralphilosophie Kants

1.1 Der geschichtliche Hintergrund der Philosophie Kants

Dieses Kapitel befasst sich kurz mit dem historischen Hintergrund der Kantischen Philosophie, da sein Denken wesentlich von den revolutionären Erkenntnissen seiner Zeit geprägt ist. Die Zeit, in der Kant seine Theorien schrieb, war eine Zeit des Umbruchs im Denken der Menschen und seine Philosophie kann als Reaktion auf das sich verändernde Bild der Natur, Gott und den Menschen verstanden werden. Mit dem Mittelalter begannen die Menschen, die Natur auf der Basis der Erkenntnis von Naturgesetzen zunehmend zu beherrschen. Die naturwissenschaftliche Revolution im 16. und 17. Jh. führte dann schließlich dazu, dass auch das bis dahin vorherrschende Denken von der Sinnhaftigkeit und Geistigkeit der Natur, das

„mächtige 'animistische Hindernis', die Jahrtausende alte Gewohnheit gelehrter Träumer, hinter aller Bewegung und Veränderung ein den Dingen innewohnendes quasi-lebendiges Prinzip zu vermuten“¹

- zumindest theoretisch - als überwunden erschien. Naturereignisse wurden jetzt nicht mehr mit dem Willen Gottes oder Ähnlichem erklärt, sondern rational, d. h. mechanisch auf der Basis von natürlichen Gesetzmäßigkeiten. Dies brachte jedoch auch Probleme für die Menschen mit sich, sie mussten sich selbst unmittelbar mit der Natur auseinandersetzen und ihre Gewalten ohne Hoffnung auf einen durch Gott gegebenen immanenten Sinn akzeptieren.

„Die Natur verwandelte sich in ein ödes Reich blinder Notwendigkeiten, sie stand den Wünschen und Hoffnungen des Menschen verständnislos gegenüber, zumal sie nicht mehr auf dem Umwege der Beschwichtigung Gottes beeinflusst werden konnte“²,

beschreibt Panajotis Kondylis die Situation der Menschen damals. Die Menschen hofften, indem sie Herrschaft über die Natur erlangten, ihr nicht mehr ausgeliefert zu sein. Gott verlor mit zunehmender Kenntnis der Naturgesetze und der daraus folgenden

¹[Mechsner 1997] S. 175.

²[Kondylis 1986] S. 120.

Beherrschung der Natur an Funktionen. Denn je mehr natürliche Zusammenhänge erkannt wurden, umso weniger musste ein Gott zur Erklärung herangezogen werden. Schließlich wurde Gott nur noch die Funktion eines ursprünglichen Schöpfers zugeschrieben. Die Vorstellung von Gott wurde somit immer abstrakter. Er verlor seine menschlichen Eigenarten und wurde zunehmend zu einer metaphysischen Idee hin abstrahiert. Gleichzeitig rückte der Mensch mit der Erkenntnis, dass die Welt des Menschen auf den Menschen konvergiert, dass er selbst die Verhältnisse schafft unter denen er lebt und nicht ein Gott, ins Zentrum der Überlegungen. Dem neuen Denken nach gab die gottgegebene Vernunft dem Menschen die Möglichkeit, die Gesetze der Natur zu ergründen und sie somit beherrschbar zu machen. *„Der Charakter der modernen Wissenschaften, die sich in der wissenschaftlichen Revolution herauskristallisierte, war eindeutig säkular.“*³ Gott hatte, wenn es um die unmittelbare Erklärung von Naturereignissen ging, seine Bedeutung verloren. Wie Richard Tarnas in seinem umfassenden Werk *„Die Wege des westlichen Denkens“* weiter feststellt, führen die Wissenschaftler und Revolutionäre dennoch fort, *„in auffallend religiösen Kategorien zu denken, zu handeln und von ihrer Arbeit zu sprechen“*⁴. So waren sowohl Kopernikus, Newton und andere selbstverständlich von der Existenz Gottes, als dem ursprünglichen Schöpfer und Beweger, der der Welt ihre Stabilität gibt und durch den sie eigentlich erst verstehbar wird, überzeugt. In der Zeit der naturwissenschaftlichen Revolution herrschte die Vorstellung, dass die von Gott gegebene Vernunft es dem Menschen hierbei ermögliche, die natürliche Welt und ihre Gesetze zu verstehen.

*„Die große Leidenschaft bei der Entdeckung der Naturgesetze, von der die Revolutionäre der Wissenschaft ergriffen wurden, beruhte nicht zuletzt auf dem Gefühl, ein göttliches Wissen wiederzuerlangen, das durch den Sündenfall verloren gegangen war. Endlich hatte der menschliche Geist die Grundsätze göttlichen Wirkens verstanden“*⁵, schreibt Tarnas.

Die Natur ist nach diesem Verständnis letztlich nur einsichtig, weil sie auf der Basis einer „rationalen“, d. h. nicht willkürlichen, sondern von der Vernunft verstehbaren Ordnung aufbaut. Indem die rein mechanisch funktionierende Natur dem gottgegebenen erkennenden Verstand des Menschen gegenübergestellt wurde, vollzog sich eine Trennung zwischen der „vernünftigen Welt“ auf der einen Seite und der „Natur“ auf der anderen. Mit der „kopernikanischen Wende“ Kants gibt die Vernunft des Menschen der Natur ihre Gesetze.⁶ Kant geht demzufolge nicht mehr von einem Gott aus, der die „natürliche“ und „vernünftige“ Welt insofern eint, als er die Natur nach Gesetzen geschaffen hat, die ihr eine im Einklang mit der Vernunft des Menschen stehende „immanente Vernünftigkeit“ geben. Der Dualismus, der bisher zwischen Gott und der Welt als dessen Schöpfung bestand, herrscht bei Kant zwischen der Vernunft und der

³[Tarnas 1997] S. 378.

⁴[Tarnas 1997] S. 378.

⁵[Tarnas 1997] S. 379.

⁶Vgl. [Kant 1983a] (KrV) S. 180 ff.

empirischen Welt. Gott selbst wird bei Kant letztlich zur Verkörperung der Idee einer reinen „praktischen Vernunft“ abstrahiert, denn nur als reine praktische Vernunft und damit rein intelligibles Wesen kann er „die **Idee** [Hrvhg. durch A.I.], die die Vernunft **a priori** [Hrvhg. durch A.I.] von sittlicher Vollkommenheit entwirft“⁷, repräsentieren.

Kaulbach erklärt hierzu: Gott müsse bei Kant, im Gegensatz zum Menschen, „mit Notwendigkeit und 'unausbleiblich' dem Gesetz folgen“, „da sein Sein die reine Realisierung der Vernunft und ihres Gesetzes ist“.⁸

Auch die menschliche Natur bzw. der Mensch insgesamt wurden zum Objekt wissenschaftlicher Untersuchungen, was zu zwei grundlegenden Richtungen in Bezug auf die Vorstellung vom Menschen führte. Die eine vertrat die Auffassung, dass auch der Mensch immer nur als von der Natur beherrscht begriffen werden kann, dass also auch er im Grunde rein determiniert und unter dem Zwang von Naturgesetzen handelt. Nach der anderen Vorstellung, die unter anderem insbesondere von Kant vertreten wurde, sind die Natur und der menschliche Geist bzw. der menschliche Verstand nur getrennt und unabhängig voneinander zu begreifen. Das bedeutet, dass der menschliche Geist und Verstand - auch wenn der Mensch zu einem Teil Natur und damit determiniert ist - dennoch völlig unabhängig von den Naturgesetzen arbeitet. Nach dieser Vorstellung besteht der Mensch aus einem sinnlichen und einem geistigen bzw. vernünftigen Teil. Seine Geistigkeit hebt ihn nach Kant aus der Natur heraus, wodurch er eine Vormachtstellung gegenüber der Natur erlangt. Er verkörpert die Vernunft im Gegensatz zur vernunftlosen, blinden Natur und unterliegt damit, zumindest seinem vernünftigen Teil nach, nicht den Gesetzen der Natur. Im Gegenteil, der Mensch strukturiert in seiner Erkenntnis die Natur mittels seiner Vernunft erst nach vernünftigen Gesetzen. Nicht die Natur schreibt dem Verstand des Menschen die Gesetze vor, nach denen er sie zu deuten hat, sondern umgekehrt, der Verstand gibt der Natur erst ihre Gesetze. Während die Natur die Materie oder den Stoff der Erkenntnis liefert, gibt die Vernunft ihr erst eine Form und Struktur. In diesem Umbruch des Denkens und Verstehens sah Kant seine „kopernikanische Tat“.

Die dualistische Vorstellung, auf der Kants Philosophie gründet, wurde ursprünglich von Descartes mit seiner Einteilung der Welt in eine „ausgedehnte Substanz“, die zu den körperlichen Dingen gehört und eine „denkende Substanz“, welche dem Geist angehört, philosophisch begründet.⁹ Der Naturbegriff, der sowohl Descartes als auch Kants Denken zugrunde liegt, ist auf dem ideengeschichtlichen Hintergrund des mechanischen Denkens der Neuzeit zustande gekommen.

Gegenüber dieser Natur wollte Kant die menschliche Vernunft bzw. die Vernunft als solche abgrenzen. Weil er die empirische Natur als determiniert und rein mechanisch beurteilte, gelangte er zu dem Schluss, dass die menschliche Vernunft und der menschliche Wille, da diese nicht rein mechanisch und von Naturgesetzen bestimmt sind, als

⁷[Kant 1983c] (GMS) S. 36.; Vgl. auch [Kant 1983c] (KpV) S. 255 ff.

⁸[Kaulbach 1988] S. 47.

⁹Vgl. [Descartes 1992] S. 16.

prinzipiell völlig frei und unabhängig von der Natur zu begreifen sind. Allerdings versteht er beide deshalb nicht als gesetzlos. Vielmehr unterliegen für Kant auch die Vernunft und der Wille des Menschen bestimmten Gesetzmäßigkeiten. Nur weil die Natur und die Vernunft unterschiedlichen Welten angehören, sind sie jeweils in sich unterschiedlich strukturiert und folgen verschiedenen Gesetzmäßigkeiten. Entsprechend dieser Weltsicht teilt Kant auch den Menschen in einen „vernünftigen“ und einen „sinnlichen“ Teil, wobei der Kantische Dualismus kein Dualismus zwischen „Körper“ und „Seele“ ist. Der Begriff „Seele“ wird hier im Sinne eines sterblichen oder unsterblichen Persönlichkeitskerns verstanden, welcher neben den intellektuellen Fähigkeiten auch persönliche Empfindungen, Erinnerungen oder sogar Gefühle beinhaltet. Der vernünftige Teil des Menschen, den Kant substantiell vom sinnlichen trennt, ist tatsächlich allein Teil der „reinen Vernunft“. Da die moralischen Prinzipien und Werte, jetzt da der Mensch zum „Maß aller Dinge“ geworden war, um relativ und abhängig von subjektiven Faktoren zu werden ihren Absolutheitsanspruch zu verlieren drohten, versuchte Kant diesen neu zu begründen.¹⁰ Die reine Vernunft diene ihm hierbei als die absolute und universale Größe.

1.2 Kants grundlegende Prinzipien und Begriffe

Die grundlegenden Prinzipien der Moral müssen in diesem Denksystem völlig unabhängig von allem Empirischen sein. Sie können ihren Grund nur im „reinen Verstand“ haben, wodurch sie ihrem Wesen nach grundsätzlich unabhängig von den Gefühlen und der Natur des Menschen zu gelten haben.

*„... Alle Moralphilosophie“, schreibt Kant, „beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze **a priori**, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen.“¹¹*

Der Grund ihrer Verbindlichkeit liegt nicht in der Natur des Menschen oder in seinen Lebensumständen, „sondern **a priori** lediglich in Begriffen der reinen Vernunft.“¹² Der Begriff des „Guten“ kann, nach Kant, nur durch das moralische Vernunftgesetz selbst bestimmt werden. Er kann somit nicht vor oder unabhängig von diesem Gesetz sein und ihm in keinerlei Form Beurteilungskriterien liefern.¹³ Der Mensch ist für

¹⁰Vgl. [Kondylis 1986] S. 126.

¹¹[Kant 1983c] (GMS) S. 13 f.

¹²[Kant 1983c] (GMS) S. 13

¹³Vgl. [Kant 1983c] (KpV) S. 174 ff.

Kant seiner Natur nach zwar, wie jedes Lebewesen, Teil der „Sinnenwelt“, wodurch er natürlichen Gesetzen und Zwängen unterliegt, er ist jedoch als vernünftiges Wesen gleichzeitig auch Teil der „Verstandeswelt“ und damit frei von allen Naturzwängen.¹⁴ Diese „Freiheit“ ermöglicht es ihm nun, einen eigenen, freien Willen zu haben, wodurch er im Gegensatz zum rein instinktgesteuerten, determinierten Tier die Möglichkeit hat, sich selbst Zwecke zu setzen, nach denen er aus sich selbst heraus, d. h. unabhängig von äußeren Einflüssen, handeln kann. Hierin liegt für Kant das wesentliche Prinzip von Moralität.

1.2.1 Der Begriff des „freien Willens“

Die Freiheit von äußeren, bestimmenden Einflüssen beinhaltet für Kant nur einen „negativen Begriff“ von Freiheit. Einen positiven Freiheitsbegriff versucht er aus dem Begriff der Kausalität herzuleiten. Nachdem Kant den Willen zuvor als „eine Art von Kausalität lebender Wesen“¹⁵ oder, wie H. J. Paton näher erklärt, „als ein Vermögen des freien Handelns“¹⁶ definiert hat, leitet er nun den Begriff des Gesetzes aus dem Kausalitätsbegriff ab. Nach Kant schließt der Begriff der Kausalität den des Gesetzes ein, weil „durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß“¹⁷. Daher ist die Freiheit, auch wenn sie frei von Naturgesetzen ist, dennoch nicht gesetzlos, „sondern muß vielmehr“, wie Kant schreibt, „eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein“¹⁸, da sonst ein freier Wille ein „Unding“ wäre. Hieraus leitet Kant das Prinzip der Autonomie, „d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“¹⁹, ab. Weiter schreibt er:

*„Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstand haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“*²⁰

Diese Argumentation ist nicht ganz überzeugend. Paton schreibt dazu:

„Das Gesetz, von dem Kant spricht, scheint nach seiner eigenen Darstellung ein Gesetz zu sein, das Ursache und Wirkung so verbindet, daß gleiche Ursachen notwendig gleiche Wirkungen haben. Aber das trifft nur

¹⁴s. Anm. 2.

¹⁵[Kant 1983c] (GMS) S. 81.

¹⁶[Paton 1962] S. 261.

¹⁷[Kant 1983c] (GMS) S. 81.

¹⁸[Kant 1983c] (GMS) S. 81.

¹⁹[Kant 1983c] (GMS) S. 81.

²⁰[Kant 1983c] (GMS) S. 81.

auf Naturnotwendigkeit zu. Es ist schwer einzusehen, was uns berechtigt, von hier aus zu einem Gesetz der Freiheit überzugehen, das - weit davon entfernt, Ursachen und Wirkungen zu verbinden - ein Gesetz ist für das kausale Handeln an sich. Das Gesetz oder Prinzip der Autonomie sagt, wie wir bisher gesehen haben, nichts über einen notwendigen Zusammenhang zwischen Ursachen und Wirkungen aus.

Etwas größere Beweiskraft liegt in der Behauptung, daß ein gesetzloser freier Wille ein Unding wäre. Doch ist sie nicht aus einem notwendigen Zusammenhang zwischen Kausalität und Gesetz abgeleitet. Sie ergibt sich, weil ein gesetzloser Wille nur vom Zufall beherrscht wäre und deshalb nicht gut als frei bezeichnet werden könnte. Hinge Kants Lehre von diesem Argument ab, so müßten wir sie als irreführend ablehnen.²¹

Es stellt sich die Frage, weshalb Kant den positiven freien Willen nicht einfach als die Freiheit des Menschen erklärt, sich für oder gegen das Handeln nach dem kategorischen Imperativ zu entscheiden - was intuitiv das Naheliegendste wäre. Weshalb also identifiziert Kant den freien Willen mit dem Willen „unter sittlichen Gesetzen“? Kant definiert den Willen an einer Stelle zwar als „*das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln*“²², erklärt aber weiter, dass, wenn allein die Vernunft den Willen bestimmen würde, die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig seien. „*Der Wille ist ein Vermögen*“, schreibt Kant, „*nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut, erkennt.*“²³ Wie eng für Kant die Idee der Notwendigkeit, der eine Vorstellung von einem freien Willen eigentlich zu widersprechen scheint, mit dem der Moralität verknüpft ist, wird auch an einer anderen Stelle deutlich. Kant schreibt:

*„Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der **Autonomie** unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen **vernünftiger** Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetze allen Erscheinungen.“²⁴*

Paton deutet Kant hier so, dass wir Kant zufolge frei seien, „*soweit wir fähig sind, dem moralischen Gesetz zu gehorchen.*“²⁵

Karl Hepfer versteht Kants Ausführung zur Identität von Autonomie und Sittlichkeit so:

„Nur dann, wenn wir unsere Handlungen nach vernünftigen Regeln bestimmen, können wir uns als frei von empirischen Zwängen betrachten.“

²¹[Paton 1962] S. 262.

²²[Kant 1983c] (GMS) S. 41.

²³[Kant 1983c] (GMS) S. 41.

²⁴[Kant 1983c] (GMS) S. 88 f.

²⁵[Paton 1962] S. 266.

*Nur dann können wir uns die Fähigkeit zuschreiben, selbst Ursache von Ereignissen zu sein, nämlich ohne daß wir von Affekten, Trieben oder Neigungen gezwungen wären, uns auf eine bestimmte Weise zu verhalten.*²⁶

An einer anderen Stelle erklärt Hepfer weiter, da Handeln nach Kant ein reflektiertes Verhalten sei, erfordere es die Möglichkeit, „sich zwischen verschiedenen Bestimmungen der eigenen Gründe entscheiden zu können“²⁷.

Denn Freiheit könne sich nicht in einem unverursachten, spontanen Verhalten ausdrücken, da sich solch ein Verhalten nicht als Handlung interpretieren ließe.

Gerade die Möglichkeit bzw. die Freiheit „sich zwischen verschiedenen Bestimmungen der eigenen Gründe entscheiden zu können“, wird jedoch von Kant in Bezug auf die Moralität geleugnet. Es gibt bei Kant keine verschiedenen vernünftigen Regeln, nach denen wir uns moralisch entscheiden können. Bei Kant existiert nur ein einziges Prinzip, welches eine Handlung zu einer moralischen machen kann, und das ist das Handeln gemäß dem kategorischen Imperativ. Eine Handlung, die aus einem „freien Willen“ heraus vollzogen wird, ist Kant zufolge wiederum notwendigerweise dem kategorischen Imperativ gemäß. Eine Entscheidungsfreiheit, wie sie Hepfer bei Kant als gegeben ansieht, kann es demnach, zumindest wenn es um eine moralische Entscheidung geht, in der Kantischen Moralphilosophie nicht geben.

Eine andere mögliche Auffassung wäre, dass Kants Begriff des positiven freien Willens sich auf den Inhalt beziehe. Erst wenn sich der Mensch im Sinne des kategorischen Imperativs selbst bestimmt, weisen seine Entscheidungen für Kant einen wirklichen Inhalt in dem von ihm geforderten Verständnis auf. Die „Freiheit“ des Menschen würde sich demnach in seiner Entscheidung, gemäß dem kategorischen Imperativ zu handeln, ausdrücken.²⁸ Weil Kant den Begriff der Sittlichkeit von dem der Freiheit abhängig macht, könnte man schließen, dass Handlungen, die auf einem freien Willen beruhen, für Kant notwendig moralisch gut seien, während schlechtes Handeln empirisch determiniert wäre. Hierbei würde jedoch einem Menschen im Grunde die Verantwortlichkeit für schlechtes Handeln genommen. Dem allerdings widerspricht Kant nun eindeutig. In der „Kritik der reinen Vernunft“ geht er näher auf dieses Problem ein. Er verweist dabei auf das Beispiel einer boshaften Lüge. Ein boshaft lügender Mensch, könnte, nach seinem „empirischen Charakter“ beurteilt, durch eine schlechte Erziehung, schlechten Umgang, Leichtsinigkeit, Unbesonnenheit oder andere ihn beeinflussende äußere Umstände „entschuldigt“ werden. Nach Kant ist er aber dennoch moralisch für diese Lüge voll verantwortlich. Kant erklärt, dass die Handlung dem intelligibelen Charakter des Menschen zugeschrieben werde, weshalb er die volle Verantwortung für die Lüge trage. Denn der intelligibele Charakter eines Menschen und damit die Vernunft sind Kant zufolge ungeachtet aller empirischen Bedingungen in jedem Fall

²⁶[Hepfer 1997] S. 144.

²⁷[Hepfer 1997] S. 148.

²⁸Diese Auffassung vertritt z. B. Monika Firla. Vgl. [Firla 1981] S. 35.

völlig frei.²⁹

Diese Freiheit wird bei Kant als Postulat³⁰ der praktischen Vernunft angenommen. Als solches ist sie eine theoretisch notwendige Voraussetzung für die Unabhängigkeit des intelligibelen Teiles des Menschen von der Sinnenwelt. Denn seinem intelligibelen Charakter nach wird der Mensch bei Kant als dualistisch, von seinem sinnlichen Charakter getrennt, verstanden. Der intelligibele Teil ist damit sozusagen „existenziell“ unabhängig von allem Empirischen und in diesem Sinne notwendig frei. Der Begriff der Freiheit bzw. des freien Willens bezieht sich bei Kant nicht auf eine „Freiheit“ des Menschen, zwischen Gutem oder Schlechtem zu wählen oder sich für oder gegen ein Handeln nach dem kategorischen Imperativ zu entscheiden. Er bezeichnet nicht ein „Vermögen“ des Willens, sondern eine transzendente Idee. Im Zusammenhang mit dem Beispiel des Lügners geht Kant in einer Anmerkung speziell auf diese Frage ein. Kant schreibt:

*„Man muß wohl bemerken: daß wir hierdurch nicht die **Wirklichkeit** der Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben dartun wollen. Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt.“³¹*

Würde der Begriff „frei“ im Sinne einer Wahlmöglichkeit begriffen, könnte der betreffende Wille nur heteronom sein, da er Kants Bestimmung eines heteronomen Willens gemäß „*irgend **worin anders** als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung*“ und „*in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll*“³². Ist der Wille „frei“, bleibt ihm zu seiner Bestimmung kein anderes Objekt als das (ebenfalls) intelligibele Prinzip der Gesetzmäßigkeit selbst. Kant erklärt klar: „*Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.*“³³ Damit folgt der freie Wille sozusagen „automatisch“ dem sittlichen Prinzip Kants, welches er in der Formel des kategorischen Imperativ so ausdrückt: „***Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.***“³⁴

In diesem Sinne ist Kants Aussage zu verstehen, dass ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen identisch seien.

²⁹Vgl. [Kant 1983b] (KrV) S. 504.

³⁰s. Anm. 3.

³¹[Kant 1983b] (KrV) S. 505 f.

³²[Kant 1983c] (GMS) S. 75.

³³[Kant 1983c] (KpV) S. 138.

³⁴[Kant 1983c] (GMS) S. 51.

1.2.2 Der „gute Wille“

Kant beginnt seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ mit dem Satz: *„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“*³⁵ Alles andere ist, nach Kant, nur unter bestimmten Bedingungen gut und kann unter anderen auch schlecht sein. Der gute Wille definiert sich dabei nicht durch seine Wirkung bzw. seinen Erfolg in Bezug auf das Erreichen von Zwecken. Das „Gute“ des guten Willens kann jedoch ebenso wenig von etwas „Gutem“, das in den Zwecken selbst liegt, abgeleitet werden. So kann der *„moralische Wert“* einer Handlung, wie Kant schreibt, *„nirgend anders liegen, als im Prinzip des Willens unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlungen bewirkt werden können“*³⁶. An einer anderen Stelle erklärt er: Der gute Wille ist *„allein durch das Wollen, d. i. an sich gut“*³⁷ und muss das höchste anzustrebende Gut sein.³⁸ „Inhaltlich“ konkretisiert er sich, wie bereits oben angedeutet, nicht anders als der „freie Wille“. Zu seiner Bestimmung bleibt ihm, da er ein reines Vernunftprinzip ist, objektiv nichts anderes als das Gesetz seiner Form nach. Auf den Menschen bezogen macht allein die Achtung der gesetzmäßigen Form, den Willen des Menschen notwendig zu einem guten Willen, da der Wille allein unter dieser Voraussetzung „frei“ von allen empirischen Bestimmungsgründen ist.³⁹ Auch das konkret moralische Handeln kann seinen moralischen Wert nicht empirisch begründen. Der moralische Wert einer Handlung liegt, Kant zufolge, nicht in ihrer erhofften Wirkung oder in der unmittelbaren Absicht, die dahinter steckt,

„auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung entlehnen bedarf (...)“,

sondern kann allein

*„die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzüglich Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen (...)“*⁴⁰

Der gute Wille ist ein reines Verstandesprinzip und kann auch für Kant nichts anderes sein, da er seine Moral rein im Verstand und a priori begründen will.

Thomas Nisters vertritt die Auffassung, Kant ginge es, indem er dem guten Willen die Eigenschaft zuschreibt „ohne Einschränkung gut“ zu sein, um *„moralische Güte“*⁴¹. Dies ginge, so Nisters, aus den Gegenbegriffen zu „gut“ hervor, die Kant mit den nur

³⁵[Kant 1983c] (GMS) S. 18.

³⁶[Kant 1983c] (GMS) S. 26.

³⁷[Kant 1983c] (GMS) S. 19.

³⁸Vgl. [Kant 1983c] (GMS) S. 22.

³⁹Vgl. [Kant 1983c] (GMS) S. 25 ff.

⁴⁰[Kant 1983c] (GMS) S. 27.

⁴¹Vgl. [Nisters 1989] S. 201.

relativ guten Eigenschaften des Temperaments beschreibt. Letztere können hierbei deshalb nur „relativ gut“ genannt werden, weil sie, um tatsächlich gut zu sein, einen guten Willen voraussetzen.⁴²

Als Beispiele dieser Eigenschaften, welche „*nicht allein in vielerlei Absicht gut sind*“, sondern „*sogar einen Teil vom inneren Werte der Person ausmachen*“ nennt Kant: „*Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung.*“⁴³

Die genannten „guten Eigenschaften“ haben vor allem die Funktion, den Menschen in seiner Entscheidung möglichst unabhängig von Neigungen und Emotionen zu machen. Kant erwähnt in diesem Zusammenhang an keiner Stelle „soziale Eigenschaften“, wie die Fähigkeit zu lieben, Mitleid zu empfinden, „warmherzig zu sein“ usw. als Eigenschaften, die für „schlechthin gut“ gehalten werden könnten.

Daher und auch auf Grund von Kants allgemeiner Charakterisierung eines guten Willens ist es äußerst fraglich, dass er mit der Definition „ohne Einschränkung gut“, etwas wie „moralische Güte“ meint. Auch wenn der Begriff „moralischer Güte“ schwammig und nicht klar zu umreißen ist, beinhaltet er qualitativ immer auch eine emotionale Dimension und kann daher nicht rein intellektuell begriffen werden. Der Begriff „Güte“, bezeichnet eine innermenschliche Qualität, die sich ihrem Wesen nach nur in einem Zusammenspiel von Gefühl und Vernunft verwirklichen lässt, was dem dualistischen Anspruch Kants, Moralität ihrem Wesen nach im reinen Verstand zu begründen, widersprechen würde.

Dass Kant auch die Moralität des einzelnen Menschen ihrem Wesen nach tatsächlich nicht als ein notwendiges Zusammenspiel von sinnlich emotionalem und intelligibelem Charakter des Menschen begreift, wird aus dem Folgenden noch deutlicher.

1.3 Systematische Probleme bei Kant

1.3.1 Kants Problem bei der Begründung des moralisch Bösen

Wie aus dem Obigen deutlich wird, identifiziert Kant den „guten Willen“ mit dem „freien Willen“. Dies bedeutet jedoch, dass nach Kant ein Mensch, der allein auf der Basis seines intelligibelen Charakters, also im Sinne Kants „frei“ handelt, notwendigerweise auch moralisch gut handelt. Da für Kant das Handeln aufgrund von Neigungen und sinnlichen Antrieben sittlich indifferent ist, kann der Grund des „*Bösen*“ nicht „*in der Sinnlichkeit des Menschen*“ gesetzt werden.⁴⁴ Denn für sein Handeln aufgrund sinnlicher Antriebe kann der Mensch nicht verantwortlich gemacht werden, da diese nach Kant determiniert sind.

⁴²Vgl. [Kant 1983c] (GMS) S. 18.

⁴³[Kant 1983c] (GMS) S. 18 f.

⁴⁴[Kant 1983d] (RGrV) S. 683.

Das moralisch Böse kann demnach allein im „intelligibelen“, „vernünftigen“ Teil des Menschen seinen Ursprung haben, was allerdings der Identifikation des „autonomen Willens“ mit dem „guten Willen“ widerspricht. Diesen Widerspruch bei Kant sieht auch Gerold Prauss als gegeben. In seinem Buch „Kant über Freiheit als Autonomie“ diskutiert Prauss diese Problematik daher ausführlich. Nach seiner Auffassung gelangt Kant hier zu keiner Lösung, da er von seiner Vorstellung eines analytischen Verhältnisses zwischen moralischen Gesetz und Freiheit nicht abrückt, bzw. aus systematischen Gründen auch nicht abrücken kann. Der Grund sowohl guter als auch böser Handlungen muss, so Kant,

*„immer wieder selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menschen, in Ansehung des sittlichen Gesetzes, ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse nicht moralische heißen.) Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung **bestimmenden** Objekte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen.“⁴⁵*

Diese Aussage Kants widerspricht ganz offensichtlich seiner Auffassung von der notwendigen Bestimmung des freien Willens durch das moralische Gesetz. Kant versucht diesen Widerspruch, so Prauss, nun auf zwei Arten zu lösen. Beim ersten Lösungsversuch geht Kant davon aus, dass die Bestimmung durch die Sinnlichkeit ein freiwilliger Akt ist, und zwar in dem Sinne, dass „*der Mensch sich als Subjekt **selbst** dazu bestimmt, sich durch Natur bestimmen zu lassen*“⁴⁶.

Sofern demnach der „intelligibele Teil“ des Menschen durch „Natur“ zum Handeln bestimmt werden kann, muss dies in einem Akt der „**Selbstbestimmung zur Fremdbestimmung**“ bestehen bzw. in einer „**Autonomie zur Heteronomie**“, wie Prauss erklärt.⁴⁷

Kant akzeptiert hier, wenn auch nur indirekt, eine Bestimmung der praktischen Vernunft durch die sinnliche Natur des Menschen. Dennoch - und da liegt das fundamentale Problem für Kant - muss der entscheidende Grund für moralisch böses Handeln seinen Ursprung in der praktischen Vernunft und im freien Willen haben, da diese bei Kant nur insofern „frei“ genannt werden können, als sie „existenziell“ unabhängig von der sinnlichen Natur sind, wodurch sie notwendigerweise nur durch reine Vernunftgesetze bestimmt werden können.

Der rein vernunftbestimmte Mensch müsste das Zuwiderhandeln gegen das moralische Gesetz, nach Kant, also das Böse, selbst zur Triebfeder seines Handelns machen, d. h. er müsste völlig unabhängig von sinnlichen Antrieben handeln.

„Um einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben“ enthält diese „**bos-**

⁴⁵[Kant 1983d] (RGrV) S. 667.

⁴⁶[Prauss 1983] S. 94.

⁴⁷[Prauss 1983] S. 94.

hafte Vernunft“, wie Kant sie nennt, „zu viel“.⁴⁸ Die Annahme einer „bösen Vernunft“ oder eines „schlechthin bösen Willens“ zur Erklärung des moralisch Bösen ist, nach Kant, nicht haltbar, da sie das Subjekt zu einem „*teuflischen Wesen*“⁴⁹ machen würde. Sie entspräche dem Menschen nicht und wäre somit nicht auf den Menschen anwendbar.

Die Lösungsmöglichkeit, das Moralgesetz von der Freiheit des Willens prinzipiell zu unterscheiden, d. h. die Identität zwischen moralischer Autonomie und Autonomie des Willens aufzugeben, kommt, wie auch Prauss feststellt, für Kant nicht in Frage. Sie würde seiner Konzeption von der notwendigen Gesetzmäßigkeit des „freien“ bzw. „guten Willens“ aufheben.

Eine Gesetzmäßigkeit, die deshalb notwendig ist, weil ein gesetzloser freier Wille, nach Kant, ein „Unding“ wäre. Das einzige Gesetz aber, das für Kant den freien Willen bestimmen kann, ist automatisch auch das moralische, nämlich das „Gesetz der Gesetzmäßigkeit“.

Eine andere mögliche Lösung kann, so Prauss, für Kant allein in einer Differenzierung innerhalb der Identität von Autonomie und moralischer Autonomie liegen.

Prauss fasst die Lösung, zu der Kant bei seinen Überlegungen gelangt, so zusammen: Die Möglichkeit moralisch böser Handlungen kann nur dadurch erklärt werden,

„daß der Mensch das Moralgesetz in seine Maxime zwar grundsätzlich aufnimmt, jedoch von vornherein nur in der ganz bestimmten Weise, daß er dabei vielmehr im Gegenteil 'die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingungen der Befolgung des moralischen Gesetzes macht' und damit 'die sittliche Ordnung (...) umkehrt'. (A. a. O., S. 36, Z. 24-33). Denn von vornherein nimmt danach der Mensch das Moralgesetz jeweils immer nur in der Weise auf, daß er dabei auch immer schon 'die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen' hat. (A. a. O., S. 32, Z. 15 f.)“⁵⁰

Der Mensch nimmt das Moralgesetz demnach aus reiner Eitelkeit, bzw. um sonstige Neigungen zu befriedigen, in seine Maxime auf.

Dies ist es, was für Prauss bei Kant als das radikal Böse in der menschlichen Natur gilt; nämlich eine „intelligibele Tat“ des einzelnen Menschen, die seinem konkreten Handeln immer schon zugrunde liege. Diese Lösung erlaubt, so Prauss, jedoch die Erklärung moralisch böser Handlungen nur scheinbar. Denn wenn der Mensch das Moralgesetz in verkehrter Weise in seine Maxime aufnehme, hieße dies, er nehme es von vornherein heuchlerisch auf. Kant gerate damit zum einen in einen *Circulus virtuosus*, da er das Böse, das er erst erklären wolle, in Form der Heuchelei bereits voraussetzt. Zum andern hätte Kant damit sein Konzept der freiwilligen, autonomen Selbstauflegung des

⁴⁸[Kant 1983d] (RGrbV) S. 683.

⁴⁹[Kant 1983d] (RGrbV) S. 684.

⁵⁰[Prauss 1983] S. 98. (Literaturangaben in Klammern beziehen sich auf die akademische Ausgabe, die Prauss als Quelle benutzt hat.)

Moralgesetzes wieder preisgegeben, da hierbei zweifellos keine heuchlerische sondern eine aufrichtige Auferlegung des moralischen Gesetzes gemeint sei. „Jetzt aber soll sie als eine *'intelligibele Tat'* des Menschen plötzlich in jener Heuchelei bestehen, die ihn als *'radikal böse'* ausweist“⁵¹, erklärt Prauss weiter.

Das eigentliche Problem Kants liegt, nach Auffassung von Prauss, in der Radikalität, mit der dieser das moralisch Gute bestimmt, wobei diese Radikalität notwendig aus der Identifikation des freien, autonomen Willens mit dem moralischen Willen erwachse. Dadurch könne auch die Bestimmung des moralisch Bösen nur „radikal“ ausfallen. Prauss meint, dass Kant eben diese Konzeption eines analytischen Verhältnisses zwischen praktischer Vernunft und Moralgesetz aufgeben müsse.⁵²

Er schreibt:

*„Im Rahmen seiner Konzeption müßte Kant über eine Vernunft verfügen, die auf wirklich radikale Weise 'für sich selbst praktisch' ist, das heißt, die tatsächlich **für sich selbst** und nicht erst darin praktisch ist, daß sie sich ein Moralgesetz auferlegt: Er müßte Freiheit oder Autonomie **als solche** und nicht erst als moralisch denken können (...).“*⁵³

Das Verhältnis zwischen Moralgesetz und Freiheit darf, wie Prauss meint, nicht als ein analytisches verstanden werden, sondern könne durchaus auch als ein synthetisches bestehen. Erst daraus erweise sich dann wirklich, wie sehr es „der Deduktion bzw. Ableitung bedarf, daß gerade aus der Autonomie der Willensfreiheit heraus der Mensch nicht umhin kann, sich dafür selbst ein solches Moralgesetz aufzuerlegen.“⁵⁴

Eine weitere konkrete Erklärung, wie solch eine Ableitung aussehen könnte, gibt Prauss allerdings nicht. Die Schwierigkeit, in die Kant bei der Erklärung des moralisch Bösen geraten ist, haben ihren Ursprung, wie alle anderen systematischen Schwierigkeiten, die sich aus Kants Konzeption ergeben, in den fundamentalen Voraussetzungen, auf denen Kants Philosophie beruht. Dies wird auch aus Kants Problematik bei der Bestimmung des Zusammenhanges zwischen theoretischer und praktischer Vernunft deutlich, auf die Prauss hinweist.

1.3.2 Der Zusammenhang zwischen „theoretischer“ und „praktischer“ Vernunft

Kant stellt fest, dass das moralisch Böse nur im intelligibelen Teil und damit in der absoluten Spontaneität der praktischen Vernunft des Menschen seinen Ursprung haben kann, da dieser für das moralisch Böse andernfalls - hätte es seinen Ursprung in der menschlichen Natur - nicht verantwortlich gemacht werden könnte. Praktische

⁵¹[Prauss 1983] S. 99.

⁵²s. Anm. 4.

⁵³[Prauss 1983] S. 100.

⁵⁴[Prauss 1983] S. 100.

Vernunft, die sich in der Willensfreiheit des Menschen äußert, steht jedoch in einem analytischen Verhältnis zum Moralgesetz, d. h. sie ist nur insofern praktisch, als sie dem Moralgesetz folgt. Demnach kann eine Vernunft ohne Moralgesetz nur „theoretische Vernunft“ sein. „Theoretische Vernunft“ ist bei Kant, die Vernunft, die es dem Menschen ermöglicht, seine Neigungen zu erkennen und sinnvoll zu befriedigen, und mit deren Hilfe er zwischen Dingen abwägen und Entscheidungen treffen kann. Mittels der theoretischen Vernunft, hat der Mensch also einen bewussten Zugang zur empirischen Welt bzw. zu seiner eigenen Sinnlichkeit. Die theoretische Vernunft ist ein Instrument, mit dem er diese Welt erkennen und entsprechend seinen Neigungen und Bedürfnissen für sich organisieren kann. Sie ist zwar praktische, „*aber nur anderen Triebfedern dienstbare*“⁵⁵ Vernunft.

Somit ist sie nicht autonom von der sinnlichen Welt, wie die „praktische Vernunft“. Sie kann auch nicht für sich selbst oder aus sich selbst heraus praktisch sein, sondern bedarf immer der Motivation durch die Sinnlichkeit. Auf der andern Seite könnte aber allein die theoretische Vernunft die Voraussetzung für die Erklärung moralisch böser Handlungen als freie, verantwortbare Handlungen erfüllen, nämlich sich selbst zu bestimmen, sich durch Neigungen bestimmen zu lassen und somit auch gegen das moralische Gesetz zu handeln. Denn die reine praktische Vernunft kann nicht durch den sinnlichen Teil des Menschen bestimmt werden bzw. sich selbst bestimmen, da sie derart unabhängig von der Natur ist, dass sie von den Neigungen und sinnlichen Antrieben gar nichts weiß.

*„Denn wie könnte diese praktische Vernunft sich jemals von sich selbst aus zur Befriedigung einer Neigung bestimmen, die ihr noch gar nicht bekannt ist, von der sie noch keinerlei Kenntnis hat oder Wissen besitzt? Doch von der Neigung zu **irgendetwas** zu wissen, das heißt genauer, von einem Objekt zu wissen, das sie zu befriedigen vermöchte, kann dieser Vernunft prinzipiell nur als theoretischer möglich sein: Zu solchem Wissen oder solcher Kenntnis vermag sie allein als theoretische zu gelangen (...)“*⁵⁶, schreibt Prauss hierzu.

Ohne theoretische Erkenntnis von den Objekten und Neigungen kann die praktische Vernunft sich nicht zur Befriedigung derselben bestimmen und ohne die Möglichkeit sich von sich aus praktisch zu bestimmen, kann die theoretische Vernunft nicht „frei“ genannt werden und daher nicht zu verantwortlichem Handeln führen. Eine Einheit zwischen praktischer und theoretischer Vernunft gelingt Kant, so Prauss, nicht.⁵⁷ Auch in Bezug auf diese Problematik meint Prauss die Lösung in einer vom Moralgesetz unabhängigen, für sich selbst praktischen Vernunft, sehen zu können. Diese würde dann auch die theoretische Vernunft mit einschließen. Prauss erklärt:

⁵⁵[Kant 1983d] (RGrV) S. 675.

⁵⁶[Prauss 1983] S. 107.

⁵⁷Vgl. [Prauss 1983] S. 110.

„Nicht weniger als die Erklärung des moralisch Bösen, wie gezeigt, erforderte auch dies, die Wirklichkeit von Freiheit als Vernunft vorauszusetzen, welche für sich selber praktisch oder von so grundsätzlicher Praktizität ist, daß nicht bloß die praktische, sondern vor allem auch die theoretische Vernunft auf dies ihre grundsätzliche Praktizität zurückgeht.“⁵⁸

Kant hält an dem analytischen Verhältnis zwischen Moralgesetz und praktischer Vernunft bzw. autonomen Willen fest, auch wenn er an manchen Stellen, auf Grund der Probleme, die sich dadurch ergeben, eine Lockerung dieses Verhältnisses in Erwägung zieht. Kant muss jedoch schon aus systematischen Gründen daran festhalten, weil sonst sein gesamtes dualistisches System ins Wanken geraten würde. Denn da er von zwei in sich geschlossenen Systemen oder Substanzen mit je eigenen Gesetzmäßigkeiten ausgeht, kann jedes Phänomen theoretisch immer nur entweder in der einen oder der anderen Substanz seinen Ursprung haben. Eine Ausschließlichkeit, die dann zu systematischen Problemen führen muss, wenn Kant vor einem Phänomen steht, das nicht eindeutig entweder der einen oder der anderen Substanz zugeschrieben werden kann. Der Mensch samt seinem Verhalten ist nun ein solches Phänomen, und deshalb gerät Kant in Schwierigkeiten, wenn er die Moral, die er zuvor systematisch innerhalb der vernünftigen Substanz begründet hat, auf den Menschen übertragen will.

Der Vorschlag von Prauss, die praktische Vernunft unabhängig vom Moralgesetz zu denken, würde wiederum eine Abtrennung innerhalb der „vernünftigen Substanz“ bedeuten, da die praktische Vernunft bzw. der autonome Wille auch getrennt vom Moralgesetz agieren könnten. Sie unterlägen nicht denselben Gesetzmäßigkeiten wie das Moralgesetz, sondern hätten ihre eigenen oder auch gar keine Gesetze. Ohne Gesetze wären die praktische Vernunft, nach Kant, jedoch ein „Unding“ und letztlich nicht bestimmbar. Prauss lässt offen, ob die praktische Vernunft, die er vorschlägt, Gesetzen unterliegt bzw. durch welche andere Gesetzmäßigkeit sie bestimmt würde oder sich selbst bestimmen könnte.

Kant identifiziert die Praktische Vernunft nicht nur deshalb, wie Prauss meint, mit dem Moralgesetz, weil er sich so allein durch das Moralgesetz „einen Zugang zur Freiheit als Wirklichkeit“ und damit zum Fundament einer „Praktischen Philosophie“⁵⁹ verschaffen kann, sondern insbesondere, weil beide als Bestandteile ein und desselben Systems notwendigerweise derselben, nämlich der in diesem System herrschenden Gesetzmäßigkeit, unterliegen müssen.

⁵⁸[Prauss 1983] S. 111.

⁵⁹[Prauss 1983] S. 109.

1.4 Der Mensch und das „moralische Gesetz“

1.4.1 Die Pflicht

Wäre der Mensch allein Teil der intelligibelen Welt, würden seine Handlungen, da sie von einem freien bzw. autonomen Willen bestimmt wären, notwendig gemäß dem kategorischen Imperativ sein. Da der Mensch jedoch gleichzeitig ein Glied der Sinnenwelt ist, wodurch er also auch von Neigungen und sinnlichen Bedürfnissen bestimmt wird, ist sein Handeln bzw. sein Wille nicht notwendig frei und in Übereinstimmung mit dem guten Willen. Daher kann das Handeln nach dem kategorischen Imperativ nur ein „*moralisches Sollen*“ sein. Der Mensch muss zum moralischen Handeln „*genötigt*“ werden, was bei Kant zum Pflichtbegriff führt. Moralisches Handeln ist, nach Kant, ein Handeln aus Pflicht bzw. „*aus Achtung fürs Gesetz*“⁶⁰. Die „*Achtung fürs moralische Gesetz*“ ist für Kant gleichzeitig „*(...) die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder*“⁶¹. Der Pflicht kommt damit eine zentrale Bedeutung in Kants Ethik zu. Denn da die „*Triebfeder der sittlichen Gesinnung*“ von „*aller sinnlichen Bedingung*“ frei sein muss⁶², bleibt für Kant allein das „intellektuelle“ Prinzip der Pflicht⁶³, um den Menschen zum moralischen Handeln zu bewegen. Die Pflicht erhält damit eine Art „*Vermittlerrolle*“ zwischen dem Menschen als einem freien, moralischen Wesen und seiner Rolle als konkret handelndem Subjekt, welche notwendig mit seinem sinnlichen, empirischen Wesen verbunden ist. Nachdem Kant das Moralitätsprinzip vollkommen unabhängig von der Natur des Menschen begründet hat, muss er nun wieder eine Verbindung zwischen Mensch und Moralgesetz herstellen, um zu erklären, wie die reine Vernunftkenntnis so auf den Menschen zu wirken vermag, dass dieser auch ihr gemäß handelt. Kant schreibt:

„*Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen.*“ Dieses „*moralische Gefühl*“ erklärt Kant weiter als „*die subjektive Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt (...) wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergibt*“.⁶⁴

Kant „*muss*“ zudem der Vernunft ein Vermögen zuschreiben, „*ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen*“.⁶⁵ Kant grenzt

⁶⁰[Kant 1983c] (KpV) S. 203.

⁶¹[Kant 1983c] (KpV) S. 199.

⁶²[Kant 1983c] (KpV) S. 196.

⁶³Vgl. [Kant 1983c] (GMS) S. 32.

⁶⁴[Kant 1983c] (GMS) S. 97 f.

⁶⁵[Kant 1983c] (GMS) S. 98.

das Handeln „aus Pflicht“ von dem nur „pflichtmäßigen“ Handeln ab. Das „nur“ pflichtmäßige Handeln ist zwar dem moralischen Gesetz gemäß, wird jedoch nicht allein durch das Gesetz selbst bestimmt. Kant nennt es „Unlauterkeit“, wenn der Wille zu seiner Bestimmung noch andere „Triebfedern“ braucht, als allein das Gesetz.⁶⁶ In der „Metaphysik der Sitten“ sind soziale Gefühle wie Mitleid und Wohlwollen zwar etwas, was der Mensch „kultivieren“ soll, da solche Gefühle Antrieb zu Handlungen sein können, zu denen die Pflichtvorstellung allein nicht ausreichen würde.⁶⁷ Sie haben jedoch im Gegensatz zur Pflichtvorstellung keinen moralischen Wert. Der „sittlich gute Mensch“ handelt im Gegensatz zu einem „Menschen von guten Sitten“ auch seiner Gesinnung bzw. seinem „Geiste“ nach rein aus Achtung vor dem moralischen Gesetz. Kant geht sogar so weit, zu sagen:

„Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Denkungsart nach). Denn, wenn andre Triebfedern nötig sind, die Willkür zu gesetzmäßigen Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinkt, dergleichen das Mitleiden ist); so ist es bloß zufällig, daß diese mit dem Gesetz übereinstimmen; denn sie könnten eben sowohl zur Übertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Wert der Person geschätzt werden muß, ist also doch gesetzwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse.“⁶⁸

1.4.2 Der Mensch als sinnliches und vernünftiges Wesen

Wie bereits oben erwähnt, haben Neigungen bzw. Gefühle, auch wenn sie sozial und „gutartig“ sind, bei Kant keinen moralischen Wert, da der Mensch unter ihrem Einfluss nicht im Kantischen Sinne „frei“, sondern von sinnlichen Einflüssen bestimmt ist. Der „wohldenkende“ Mensch strebt daher im Grunde an, selbst von Gefühlen wie Mitleid und Teilnahme frei zu sein, um so letztendlich allein seiner Vernunft unterworfen zu sein.⁶⁹ Ein wesentliches Prinzip der Kantischen Moralität besteht insbesondere darin, dass die moralische Handlung auch ohne jede Neigung bzw. gegebenenfalls entgegen den eigenen Neigungen ausgeführt wird. Konkret auf den Menschen bezogen bedeutet dies bei Kant, dass der Mensch am moralischsten ist, der seinem Gefühl nach, „kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer“ ist und dennoch aus Pflichtgefühl Gutes tut. „Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung,

⁶⁶Vgl. [Kant 1983d] (RgV) S. 677.

⁶⁷Vgl. [Kant 1983d] (MS) S. 595.

⁶⁸[Kant 1983d] (RgV) S. 678.

⁶⁹Vgl. [Kant 1983c] (KpV) S. 248.

sondern aus Pflicht⁷⁰, schreibt Kant. Der Mensch muss in jedem Fall seine Neigungen der eigenen Vernunft bzw. dem Moralischen Gesetz unterordnen, wodurch ihm, so Kant, unvermeidlich Zwang angetan werde. Er nennt die Wirkung des moralischen Gesetzes aufs Gefühl auch „demütigend“, wodurch der große hierarchische Unterschied sehr deutlich wird, den Kant zwischen Gefühl und Verstand bzw. zwischen dem Menschen als sinnliches Wesen auf der einen und als vernünftiges auf der anderen Seite macht. Die Demütigung auf der sinnlichen Seite bedeutet für Kant gleichzeitig eine Erhebung auf der moralischen, intellektuellen Seite, da der Mensch sich in seiner „moralischen“ Handlung einzig seiner reinen Vernunft unterworfen sieht und sich somit als „frei“ erkennt.⁷¹ Als „freies“ Wesen erhebt sich der Mensch „über sich selbst“ als Teil der Sinnenwelt. Dies ist es, was ihn letztendlich zur „Persönlichkeit“ im Sinne Kants macht: „**Persönlichkeit**, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur⁷²“, wobei der Mensch als Glied der Sinnenwelt seiner eigenen Persönlichkeit, insofern diese gleichzeitig zur intelligibelen Welt gehört, untergeordnet wird. Kant erklärt:

„Da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.“⁷³

Thomas Nisters vertritt die These, dass Handlungen aus Pflicht entgegen oder ohne Neigungen bei Kant eine Moralität in „*statu nascendi*“ und nicht die Letztform der menschlichen Moralität beschreibe. Er stützt sich dabei auf Kants Lehre von den indirekten Pflichten. So ist es bei Kant zum Beispiel eine indirekte Pflicht, seine eigene Glückseligkeit zu sichern, da ein Mangel an Zufriedenheit „im Gedränge“ „leicht eine große **Versuchung zu Übertretung der Pflicht**“⁷⁴ werden könne. Auch die bereits genannte Kultivierung von Mitleid bezeichnet Kant in der „Metaphysik“ als indirekte Pflicht. Kant versteht Moralität, nach Nisters, als einen „langfristigen Selbstformungsprozess“⁷⁵. Dessen Ziel ist es letztlich, eine, wie Kant es nennt „harmonische Moralität“, welche sich in einer „fröhlichen Gemütsstimmung“ zeigt, zu erreichen und auf deren Ebene der Mensch „das Gute auch **lieb gewonnen** d. i. es in seine *Maxime aufgenommen*“ hat.⁷⁶

Eine solche Interpretation und Darstellung von Kants Ausführungen, zumindest was die Darstellung des Begriffs oder des „Wesens“ der Kantischen Moralität betrifft, ist nicht hinreichend genau. Nisters schreibt:

⁷⁰[Kant 1983c] (GMS) S. 24 f.

⁷¹Vgl. [Kant 1983c] (KpV) S. 202.

⁷²[Kant 1983c] (KpV) S. 210.

⁷³[Kant 1983c] (KpV) S. 210.

⁷⁴[Kant 1983c] (GMS) S. 25.

⁷⁵Vgl. [Nisters 1989] S. 229.

⁷⁶[Kant 1983d] (RGbV) S. 670 Anmerkung; Vgl. auch [Nisters 1989] S. 234.

„Moralität als konkret im Leben verankerte ist für Kant keine Augenblicksangelegenheit, keine Sache des heroisch-dramatischen Konflikts zwischen Pflicht und Neigung. Moralität, moralische Gutwilligkeit betrifft die Ganzheit menschlicher Existenz. Die Lehre eines so die Ganzheit menschlichen Praxis integrierenden Guten Willens, an den etwa zur Umgreifung dieser Ganzheit viele indirekte Pflichten ergehen, nämlich das der konkreten Moralität Förderliche zu stützen und zu kultivieren und das eben solcher Moralität Hinderliche zu beseitigen, eine solche Lehre tritt geradezu in Widerspruch zur Konzeption eines Guten Willens, der sich par excellence im Ankämpfen gegen widerstreitende Neigungen und Gefühle manifestiert.“⁷⁷

Moralität kann bei Kant allerdings grundsätzlich nicht als etwas „im konkreten Leben Verankertes“ begriffen werden, da sie völlig unabhängig vom empirischen Leben begründet wird. Moralität wird von Kant in Bezug auf die empirische Welt immer nur als ein „Mittel“, diese zu ordnen, begriffen. Inhaltlich oder strukturell hängt sie demgegenüber in keiner Weise von der realen empirischen Welt ab. Nicht nur der kategorische Imperativ als abstraktes Prinzip, auch die menschliche Moralität als Eigenschaft oder Teil der menschlichen Identität kann, Kants Theorie zufolge, nicht von der empirischen Welt und dem konkreten Leben beeinflusst werden. Die größte moralische Vollkommenheit, die ein Mensch erreichen kann, ist für Kant, wie er ausdrücklich erklärt, „*seine Pflicht zu tun und zwar **aus Pflicht** (daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlung sei)*“.⁷⁸ Ein „harmonischer“ Zustand ist für Kant dann erreicht, wenn der Mensch aus dem Bewusstsein seiner Unabhängigkeit von Gefühlen und Neigungen, bzw. aus seiner Macht über diese Neigungen heraus, ein Gefühl der Zufriedenheit mit der eigenen Person schöpft. Diese „*unveränderliche Zufriedenheit*“ beruht bei Kant auf keinem sinnlichen Gefühl, sondern ist eine „*intellektuelle*“ Zufriedenheit.⁷⁹ Diese entspricht dem Prinzip der Glückseligkeit, das Kant nach der Sittlichkeit zum zweiten Element des höchsten Gutes macht.⁸⁰ Diese Form der Glückseligkeit muss von der sinnlichen Form, die durch Bedürfnisbefriedigung erreicht wird, strikt getrennt werden. Der „sinnliche Teil“ des Menschen wird bei Kant auch im Ziel eines höchsten Gutes prinzipiell ausgeklammert. Kants Konzeption eines guten Willens manifestiert sich nicht im Ankämpfen gegen widerstreitende Neigungen und Gefühle, jedoch beinhaltet Kants Begriff eines „Guten Willens“ auch nicht die Berücksichtigung des Menschen in der „Ganzheit seiner Existenz“, wie Nisters annimmt. Kants Lehre von den indirekten Pflichten hat vor allem eine pragmatische Funktion. In Bezug auf die Moralität des Menschen haben seine sozialen Gefühle oder die Glückseligkeit, zu deren Kultivierung bzw. Sicherung der Mensch nach Kant verpflichtet ist,

⁷⁷[Nisters 1989] S. 226.

⁷⁸[Kant 1983d] (MS) S. 523.

⁷⁹Vgl. [Kant 1983c] (KpV) S. 247.

⁸⁰Vgl. [Kant 1983c] (KpV) S. 249.

keinen qualitativen Wert. Im Hinblick auf den Menschen als sinnliches Wesen haben sie vor allem eine, das soziale Handeln erleichternde und sichernde Funktion. Dies wird auch in seiner Schrift „Von der Oberherrschaft über sich selbst“ deutlich. Kant schreibt hier:

„Es ist im Menschen ein gewisser Pöbel, der unter der Regierung stehen muß und der ein wachsames Regiment unter der Regel erhalten muß, und wo auch Gewalt sein muß, diesen Pöbel der Anordnung der Regierung gemäß unter die Regel zu zwingen.“⁸¹

Mit diesem Pöbel meint Kant die Sinnlichkeit des Menschen die unter die Herrschaft der Vernunft gebracht werden müsse. Die „*widerstehende Gewalt*“ müsse geschwächt werden, wozu Selbstdisziplinierung erforderlich sei, d. h. bei Kant, „*in Ansehung seiner selbst durch wiederholte Handlungen den Hang ausrotten, der aus der sinnlichen Triebfeder entspringt*“⁸². Er bezeichnet „*die Oberherrschaft über sich selbst*“ als die „*höchste Pflicht gegen sich selbst*“⁸³.

Kant ging es in seiner Morallehre nicht einfach darum, allgemeingültige Regeln zu finden, die ein friedliches Zusammenleben der Menschen ermöglichen sollen. Er wollte vielmehr das Prinzip der Moralität „im“ einzelnen Menschen begründen, und dies unabhängig von dessen mehr oder weniger äußerlich bedingten Möglichkeit, diese Moralität auch konkret im praktischen Leben umzusetzen. Kant bezieht sich auf den Menschen als Einzelwesen. Gerade hierbei stellt sich jedoch die Frage, ob ein Ansatz, der den Menschen dualistisch in zwei prinzipiell unabhängige Teile teilt, auch dem „ganzen“ Menschen gerecht werden kann - bzw. ob es unter dieser Voraussetzung überhaupt eine Moralitätsvorstellung geben kann, die den Menschen in seiner Ganzheit einschließt.

Kant erklärt es zwar zur indirekten Pflicht, das natürliche Gefühl des Mitleids in uns zu „*kultivieren*“, verwirft es jedoch, wenn es „*nutzlos*“ bleiben muss, weil man dem, mit dem man Mitleid empfindet, nicht helfen könne. Das unmittelbare, spontane Mitgefühl oder die „*Empfänglichkeit*“ für die Gefühle anderer bezeichnet Kant als „*unfrei*“, weil die Fähigkeit dazu von der Natur gegeben ist, wodurch es sich unter den Menschen „*natürlicherweise verbreitet*“. Auf der anderen Seite gibt es für Kant ein „*freies*“, „*teilnehmendes*“ Mitgefühl, was im „*Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzuteilen*“⁸⁴, bestehe. Dieses gründet entsprechend auf praktischer Vernunft und nur hierzu gibt es, nach Kant, Verbindlichkeit.

Kant schreibt in diesem Zusammenhang weiter:

*„Es war eine erhabene Vorstellungsart des **Weisen**, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen ließ: Ich wünsche mir einen Freund, nicht*

⁸¹[Menzer 1924] S. 172 f.

⁸²[Menzer 1924] S. 174.

⁸³[Menzer 1924] S. 173.

⁸⁴[Kant 1983d] (MS) S. 594.

der *mir* in Armut, Krankheit, in der Gefangenschaft usw. Hilfe leiste, sondern damit ich *ihm* beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht eben derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was geht's mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft. In der Tat, wenn ein anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittels Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; ob zwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht, **aus Mitleid** wohl zu tun, wie dann dieses auch eine beleidigende Art des Wohltuns sein würde, indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen beziehen und **Barmherzigkeit** genannt wird, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit, glücklich zu sein, eben nicht prahlen dürfen, und respektiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte.⁸⁵

In diesem ausführlichen Zitat wird Kants Beurteilung des Menschen als fühlendes Wesen besonders deutlich. Kant behandelt spontane Gefühle wie etwas, was man willkürlich „einschalten“ und wieder „abstellen“ kann bzw. können sollte.

Kaulbach ist der Ansicht, Kant verbinde mit seiner Konzeption der Pflicht die Sinnen- und Vernunftwelt zu einer höheren Einheit, indem die Gefühlsantriebe des Menschen mit moralischer Sinnggebung durchdrungen werden könnten. Kant werde so auch der Bedeutsamkeit des Gefühls gerecht, da dem Gefühl der Achtung vor dem moralischen Gesetz die Aufgabe zufalle, dem Wollen als Triebkraft für die Erfüllung der Pflicht zu dienen. Nur indem diese Achtung als Gefühl eine gleichartige Gegenmacht zur Sinnlichkeit darstelle, könne letztere überwunden und der kategorische Imperativ umgesetzt werden. Daher erklärt Kaulbach, die Möglichkeit des kategorischen Imperatives sei zugleich diejenige der Einheit zwischen den beiden Welten.⁸⁶

Diese „Einheit“ zwischen Sinnen- und Vernunftwelt, ist aber keine Einheit zwischen gleichwertigen „Partnern“, innerhalb der jeder Teil seinen eigenen jeweils unverzichtbaren qualitativen Beitrag zur Verwirklichung von Moralität leistet. Seinen sinnlichen Teil und seine Gefühle muss der Mensch vollständig der Vernunft unterwerfen und in ihren Dienst stellen. Kant schreibt, wie auch Kaulbach zitiert, das Tier Mensch bedürfe eines „...**Herrn**, der ihm den eigenen Willen breche...“⁸⁷ Das „vernünftige Tier Mensch“ befolge das moralische Gesetz nur ungerne und mit Widerstand und ist somit nur gezwungenermaßen folgsam.⁸⁸

Kant wird mit dieser Auffassung vom „sinnlichen Teil“ des Menschen und dessen Neigungen dem „Prinzip Gefühl“ nicht gerecht. Es verwundert, dass Kaulbach dies so beurteilt. Diese Auffassung ist nur unter der Voraussetzung nachvollziehbar, dass

⁸⁵[Kant 1983d] (MS) S. 594.

⁸⁶Vgl. [Kaulbach 1988] S. 178-183.

⁸⁷[Kant 1983e] (G.i.weltb.A.) S. 40.

⁸⁸Vgl. [Kaulbach 1978] S. 224.

Kaulbach, wie wohl ein großer Teil insbesondere der deutschen Philosophen die Kantische Wertung zwischen sinnlichem und vernünftigen Teil und seine Vorstellung von der Vernunft - als einer absoluten Größe - übernimmt.

Während Kaulbach Kants Konzeption der Pflicht als Herstellung einer „höheren Einheit“ zwischen der sinnlichen und der vernünftigen Welt beurteilt, zeigt Harald Köhl sich darüber befremdet, dass „Neigungen“ bei der moralischen Beurteilung einer Handlung bei Kant nicht positiv ins Gewicht fallen. Wenn die Wirksamkeit moralkonformer Neigungsmotive den moralischen Wert einer Handlung vermindern oder ausschließen könne, so könnten sie diesen Wert prinzipiell auch erhöhen. Er macht den Vorschlag, die Stellung und den Einfluss, die wir unseren Neigungen auf unser Handeln und Entscheiden einräumen, als eine mehr oder weniger bewussten Stellungnahme zu diesen Neigungen zu begreifen. Nach dieser „Stellungnahme“ seien sie nicht mehr das, was sie davor waren.

*„Sie sind ihres 'Naturzustandes' und damit auch ihrer natürlichen Unschuld beraubt.“ Und weiter erklärt er: „Wenn wir Neigungen Einfluß auf unser Handeln **nehmen** lassen, **geben** wir ihnen diesen Einfluß. Wer eine Neigung zu seinem Motiv werden läßt, der eignet sie sich an, der macht sie sich zu eigen. Und als ein Eigenes sind Neigungen dann zu etwas geworden, das wir durchaus verantworten können und zu verantworten haben.“⁸⁹*

Neigungen könnten den moralischen Wert einer Handlung dann erhöhen, wenn sie nicht bloß, wie zum Beispiel Gutmütigkeit, naturgegeben seien, sondern eine Person sie sich gezielt zu Eigen gemacht habe. Der Mensch könne bestimmte Neigungen bewusst kultivieren und so könne es als ein moralischer Verdienst gelten, bestimmte Neigungen zu haben. Wenn ein Mensch demnach zum Beispiel freundlich aufgrund der „Selbsterwerbung“ seiner Neigung ist, dann sei dies als eine moralische Leistung zu bewerten und seine Handlung habe damit einen höheren moralischen Wert als eine Handlung rein aus Pflicht.

„Gefühle haben einen kognitiven Gehalt, und sie hängen über ihn zusammen mit unseren Überzeugungen, Bedürfnissen, Wünschen, Hoffnungen, Einstellungen, Verhaltensweisen und mit Situationsumständen. Auf diese Dinge aber haben wir einen größeren Einfluß. So können wir mittelbar, auf dem Umweg über andere propositionale Einstellungen und Situationsumstände, Einfluß auf Gefühle nehmen“⁹⁰, schreibt Köhl.

Der Mensch könne im Gesamtgefüge seiner Meinungen Verhaltensweisen, Wünsche und mit diesen auch seine Gefühlswerte ändern. Die Forderung nach einem bestimmten Gefühl könnte, so Köhl, somit bedeuten, jemanden aufzufordern, „ein anderer

⁸⁹[Köhl 1990] S. 106.

⁹⁰[Köhl 1990] S. 113.

Mensch“ zu werden. Eine äußerst anspruchsvolle Forderung, deren Umsetzbarkeit äußerst zweifelhaft ist.

Sicherlich kann der Mensch über seinen Verstand, in einem gewissen Maße seine Gefühle und Neigungen beeinflussen, indem er sich zum Beispiel bewusst auf etwas besinnt, sich bestimmte Relationen vor Augen führt usw.; indem er so also seine Perspektive zu bestimmten Dingen bewusst in Frage stellt und ändert. Ob dieser Einfluss allerdings derart groß und umfassend ist, wie Köhl meint, ist fraglich. Ist ein Mensch, aus welchen Gründen auch immer, zu bestimmten Gefühlen nicht in der Lage, kann er diese auch nicht kultivieren oder gar erzeugen. Die Wünsche, Hoffnungen, Einstellungen und Verhaltensweisen aber auch die Gefühle eines Menschen sind etwas, was der Mensch über seine subjektiven Erfahrungen im Laufe seines Lebens erlangt hat und in diesem Sinne sind sie in ihrer Grundstruktur mit dem Subjekt verbunden. Auf Grund dieser konstitutiven Verbundenheit mit der Persönlichkeit eines Menschen, sind Wünsche, Hoffnungen, Einstellungen, Verhaltensweisen und Gefühle wenn überhaupt, dann nur in einem sehr eingeschränkten Maße manipulierbar. Ebenso wie die Gefühle und Bedürfnisse einer Person abhängig von deren vernünftiger Sicht und Einstellung ist, ist auch diese Sicht und Denkweise abhängig von der Gefühlswelt, den Bedürfnissen und Wünschen dieser Person.

Wie Kant, gestehen sowohl Köhl als auch Kaulbach dem „sinnlichen Teil“ des Menschen, seinen Neigungen und Gefühlen keinerlei eigene Qualität in Bezug auf die Moralität des Menschen zu. So behandelt Kaulbach das „Gefühl“ als etwas, was nur im Dienst der Vernunft, rein als „mechanischer Antrieb“ zum moralischen Handeln, einen Wert hat. Als Teil der „sinnlichen Natur“ zählt es nicht zum „eigentlichen Selbst“ des Menschen. Folge er seinen Neigungen, mache er sich, wie Kaulbach ganz im Sinne Kants erklärt, von einer „*fremden Bestimmung*“ abhängig.⁹¹

Köhl zählt die Gefühlsstruktur eines Menschen zwar zum individuellen Selbst, wenn er mit der Forderung nach bestimmten Gefühlen die Forderung, „ein anderer Mensch zu werden“, verbindet. Er beurteilt dieses Selbst aber letztlich als so unbedeutend, dass es tatsächlich unter der Regie der Vernunft grundlegend verändert werden könnte. Der Vernunft kommt damit wieder eine ähnliche Funktion wie bei Kant zu, nämlich die einer überindividuellen Größe, die das eigentlich Individuelle des Subjektes nach bestimmten vernunftmäßigen Einsichten so zu manipulieren hat, dass von dieser im Verlauf der Entwicklung gewachsenen Individualität des Menschen, welche immer auch dessen Gefühlswelt mit einschließt, im Grunde nichts mehr übrig bleibt. Gefühle werden hier, wie bei Kant, als etwas behandelt, was der Mensch erzeugen, kultivieren und bei Bedarf abstellen kann bzw. soll. Dies ist eine Denkweise, die dem Menschen unmöglich gerecht werden kann, da bestimmte Gefühle und Neigungen eines Menschen unmittelbar und untrennbar zu seiner Persönlichkeit gehören.

⁹¹ Vgl. [Kaulbach 1982] S. 235.

1.4.3 „Praktische“ und „Pathologische“ Liebe

Kants Begriff der „praktischen Liebe“, auf den hier eingegangen werden soll, ist ein gutes Beispiel für die Konsequenzen seines dualistischen Menschenbildes, die zu Vorstellungen und Definitionen führen, die mit der Realität des menschlichen Erlebens kaum etwas zu tun haben. Kant schreibt zu den beiden Formen der Liebe, die er unterscheidet:

*„(...) Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigungen widersteht, ist **praktische** und nicht **pathologische** Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnahme; jene aber allein kann geboten werden.“⁹²*

Handlungen aus „praktischer Liebe“ sind bei Kant demnach, wie auch Gerold Prauss feststellt, eigentlich Handlungen aus Pflicht. Sie basieren auf Grundsätzen und können sogar dem eigenen „Gefühl“ zuwider sein. „Praktische Liebe“ kann demzufolge nicht als ein „Gefühl“ und deswegen auch nicht ohne weiteres tatsächlich als „Liebe“ bezeichnet werden, wie Prauss es auslegt:

„Daran ist zunächst einmal bemerkenswert: Es bereitet Kant nicht die geringste Schwierigkeit, die moralischen Handlungen 'aus Pflicht' als Handlungen 'aus Liebe' aufzufassen, kurz gesagt also Moralität als Liebe auszuliegen. Denn ausschließlich diese ist es, 'die geboten werden könne'. Und befremden kann das auch nur den, der sich noch immer nicht genügend gründlich von dem falschen Eindruck zu befreien vermag, als laufe doch auch Kants Konzeption zuletzt auf eine Nützlichkeitsmoral oder Nützlichkeitsethik hinaus.“⁹³

Einen Menschen als „Zweck an sich selbst“ zu behandeln, wie es der kategorische Imperativ fordert, heiße nach Prauss, ihn als solchen „zu lieben“ oder „zu achten“. Demgemäß könne eine Handlung um eines Menschen willen als Zweck an sich selbst auch als eine Handlung „aus Liebe zu einem Menschen“ verstanden werden. Dies sei genau insoweit angemessen, wie auch nachvollziehbar sei, dass „liebe Deinen Nächsten“ sich sinnvoll gebieten lasse.⁹⁴ Bis heute gibt es keine wirklich einheitliche Definition von „Liebe“. Auch vor diesem Hintergrund ist es unangemessen, moralische Handlungen bei Kant mit Handlungen aus „Liebe“ gleichzusetzen. Was Kant mit „praktischer Liebe“ bezeichnet, hat nichts mit dem zu tun, was der Mensch empfindet, wenn er liebt. Wie auch immer man Liebe definiert, umfasst sie dem herkommlichen Verstehen und Erleben nach unmittelbare Gefühle für den anderen, die diesen als Ganzes,

⁹²[Kant 1983c] (GMS) S. 25 f.

⁹³[Prauss 1983] S. 251.

⁹⁴[Prauss 1983] S. 251.

also auch in seinem „sinnlichen Teil“, umfassen. Diesen Teil schließt die „Zweckformel“ jedoch nicht mit ein. Unabhängig davon beinhaltet der Begriff „Liebe“ Intimität und emotionale Nähe. Die Vernunft spielt hingegen eine vergleichsweise geringe Rolle. Den Begriff „Liebe“ zu definieren, würde in diesem Zusammenhang zu weit führen. Es soll vielmehr darauf verwiesen werden, dass ein Begriff wie Liebe, der für ein bestimmtes einzigartiges Phänomen steht, von Kant wie auch von Prauss auf eine unzulässige Weise verwendet wird. Diese unzulässige Verwendung wiederum impliziert dann eine unzulässige Deutung der Kantischen Moral als einer „Moralität aus Liebe“.

1.4.4 Der „sinnliche Teil“ des Menschen - Die „Zweckformel“ des kategorischen Imperativs

Der gesamte „sinnliche Teil“ des Menschen wird dem „vernünftigen Teil“ in Kants Moralphilosophie nicht nur deshalb theoretisch untergeordnet bzw. unterworfen, damit möglichst allgemeingültige, objektive Kriterien für moralisches Handeln erarbeitet werden können. Für Kant ist auch nur allein der „intelligibele Teil“ tatsächlich Zweck einer moralischen Handlung. Wohingegen der „sinnliche“ Mensch, im Sinne der zweiten Formel des kategorischen Imperatives, durchaus auch als „Mittel“ dienen kann, was Kant auch deutlich zum Ausdruck bringt, wenn er den „sinnlichen Teil“ des Menschen beurteilt und „behandelt“ (Vgl. Kap. 1.4.3).

Die Formel lautet:

„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“⁹⁵,

und basiert auf der Idee Kants von der Existenz der „*vernünftigen Natur*“ als „*Zweck an sich selbst*“⁹⁶. Nur „vernünftige Wesen“ werden von Kant als „Personen“ bezeichnet. Demgemäß ist „*alle Achtung für eine Person*“, wie Kant in einer Anmerkung in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erklärt, „*eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel gibt*“. Und weiter schreibt Kant: „*Alles so genannte moralische Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.*“⁹⁷

Wie hieraus deutlich wird, ging es Kant nicht um die Anerkennung des einzelnen Individuums in seiner Individualität, sondern um den Menschen als Vernunftwesen, wobei diese Vernunft, die den Menschen im Kantischen Sinne erst zur „Person“ macht, sich gerade durch ihre Unabhängigkeit von individuellen oder subjektiven Eigenschaften

⁹⁵[Kant 1983c] (GMS) S. 61.

⁹⁶[Kant 1983c] (GMS) S. 61.

⁹⁷[Kant 1983c] (GMS) Anmerkung S. 28.

auszeichnet.⁹⁸

Oswald Schwemmer schreibt hierzu:

„Der entscheidende Schritt zur Begründung des kategorischen Imperativs ist nach diesem Verständnis nicht die Anerkennung von jedermann als eines konkreten Individuums - mit bestimmten Bedürfnissen, Interessen und Überzeugungen, mit einer bestimmten Geschichte und in einer bestimmten Situation -, sondern die Anerkennung zunächst einer allgemeinen Vernunft und dann erst von jedermann, aber eben nur als eines 'Vernunftwesens'. Was ich anerkenne und zur Grundlage meines moralischen Handelns und Urteiles mache, ist nicht der andere und bin auch nicht ich selbst, sondern ist die Vernunft im anderen und in mir selbst. Der kategorische Imperativ gewinnt seine Einsichtigkeit und Verbindlichkeit damit durch ein Ausblenden der jeweiligen Individualität, die die handelnde Personen ausgebildet haben.“⁹⁹

Es ist insbesondere die moralische Reife eines Menschen entscheidend abhängig davon, inwieweit er im Laufe seiner Entwicklung seine eigene Individualität entfalten konnte. Gerade die Individualität eines Menschen umfasst aber im Wesentlichen das, was Kant den „sinnlichen Teil“ des Menschen nennt. So sind es die speziellen Eigenschaften, Gefühle, das Temperament oder die individuelle Geschichte, die den einzelnen Menschen von anderen Menschen unterscheidet. Diese Differenzierung und Trennung zwischen dem Menschen als sinnlichem und vernünftigem Wesen, die Kant macht, ist für die Beurteilung der Kantischen Morallehre wesentlich, weil sie eben nicht einfach zweckmäßig, sondern tatsächlich grundlegend ist. Dies und die These, dass die Freiheit, als Voraussetzung für Moralität, von Kant nicht im Sinne einer Möglichkeit der freien und selbstverantwortlichen Entscheidung und Handlung in einer jeweiligen Situation verstanden wird, sondern im Sinne einer „existentiellen“ Freiheit des Menschen als „reinem Vernunftwesen“, wird auch bei Kants Argumentation bezüglich der Frage nach einem Recht zu lügen, deutlich.

1.4.5 Kant und das Recht zu lügen

In dem Aufsatz „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ von 1797, der sich speziell mit der Frage auseinandersetzt, ob es unter gewissen Umständen ein Recht zu lügen gibt, spricht Kant dem Menschen ein solches kategorisch ab. Und dies selbst dann, wenn durch diese Lüge ein Leben gerettet werden könnte. Kant argumentiert damit, dass Wahrhaftigkeit eine Pflicht sei,

⁹⁸s. Anm. 5.

⁹⁹[Schwemmer 1986] S. 165 f.; s. Anm. 6.

*„die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muß, deren Gesetz, wenn man ihr auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird. (...) Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen **wahrhaft** (ehrlich) zu sein.“¹⁰⁰*

Eine Lüge ist nach Kant ein Unrecht, welches der Menschheit insgesamt zugefügt wird. Wer lügt, macht sich daher in jedem Fall schuldig. Kant geht sogar noch weiter und erklärt, dass ein Mensch, der in einer bestimmten Situation lügt, für alle Folgen dieser Lüge auch vor Gericht voll verantwortlich sei und dafür büßen müsse, so unvorhergesehen diese Folgen auch gewesen sein mögen. So kann für Kant ein Mensch, der versucht hat, einen sein Opfer verfolgenden Mörder durch eine Lüge auf die falsche Fährte zu bringen, „(...) mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden“¹⁰¹, wenn dieser Mord dennoch geschieht. Wahrhaftigkeit ist nach Kants Argumentation eine unbedingte Pflicht, welche keinen Unterschied zwischen einzelnen Personen macht. Kant stellt damit ein letztendlich abstraktes Vernunftprinzip über den Menschen und nimmt dem Individuum die Freiheit, spontan in der jeweiligen Situation zu entscheiden, um so „in einem herkömmlichen Sinn“ menschlich handeln zu können.

Es lassen sich genügend Beispiele finden, die eine Lüge aus menschlichen Gründen moralisch rechtfertigen würden bzw. sogar fordern. Beispiele hierfür sind Lügen aus der Not heraus, um das eigene oder das Leben anderer in einem autoritären Zwangsstaat (z. B. NS-Staat) zu retten oder tatsächlich eine Lüge, „nur“ um einen Mörder zu täuschen. Kant lässt eine Unterscheidung zwischen einem Menschen, der ein Recht auf die Wahrheit und einem, der es nicht hat, weil er einem andern schaden will, wie sie Benjamin Constant vorschlägt, nicht zu.¹⁰² Damit besteht die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit letztendlich z. B. gegenüber einem SS-Schergen in gleicher Weise, wie gegenüber jedem andern Menschen.

Die Vernunft steht nach Kants Verständnis über dem Menschen als „ganzheitlichem“ bzw. als vernünftigen und sinnlichem Wesen. Kant behandelt die menschliche Vernunft nicht einfach als eine Instanz, die es dem Menschen ermöglicht, über seine unmittelbaren Gefühle und Antriebe hinaus, verantwortungsvoll in der jeweiligen Situation zu handeln. Vernunft ist bei Kant eine vom einzelnen Menschen letztendlich unabhängige Größe, die im Prinzip keinerlei individuelle Wahlmöglichkeiten mehr offen lässt. Dies wird auch deutlich, wenn Kant in Bezug auf die Pflicht zur Wahrhaftigkeit schreibt:

*„Jeder Mensch aber hat nicht allein ein Recht, sondern sogar die strengste Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Aussagen, die er nicht umgehen kann: sie mag nun ihm selbst oder anderen schaden. Er selbst **tut** also hiermit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen **verursacht**“*

¹⁰⁰[Kant 1983d] (vRMI) S. 639.

¹⁰¹[Kant 1983d] (vRMI) S. 639.

¹⁰²Vgl. zu dieser Diskussion [Geismann 1986]

*der Zufall. Denn jener ist hierin gar nicht frei, um zu wählen; weil die Wahrhaftigkeit (wenn er einmal sprechen muß) unbedingte Pflicht ist.*¹⁰³

Ihrer qualitativen Form nach, d. h. in Abgrenzung zu allem Sinnlichen, ist Vernunft für Kant einheitlich und objektiv. Damit muss Kants Morallehre, die allein auf dieser für Kant vom Einzelnen unabhängigen Größe gründet, die Subjektivität bzw. auch die Individualität des Einzelnen in ihren Prinzipien und, was noch entscheidender ist, auch bezüglich ihrer „Zwecke“ unberücksichtigt lassen. Für Kant ist die „vernünftige Natur“ damit „Zweck an sich selbst“ und nicht der einzelne Mensch in seiner Individualität, welche sich durch mehr als nur durch dessen Vernunft konstituiert.

Gerade in Bezug auf Kants Frage nach einem Recht zur Lüge zeigt sich wie konsequent Kant in seinem Denken ist. Da Kants Haltung intuitiv nicht einsichtig ist, stößt seine Haltung auch bei seinen Anhängern auf Unverständnis. So schreibt zum Beispiel Paton, der für eine Unterscheidung zwischen „*principles (which admit no exception)*“ und „*laws (which, however fundamental, can and do admit exceptions under certain circumstances)*“¹⁰⁴ eintritt, in einem Brief an Ebbinghaus:

„If this distinction is not accepted, and if the application of moral principles in such laws as 'Thou shalt not lie' is to be interpreted rigidly or rigorously so that no account is to be taken of circumstances, then I fear I should have to abandon the categorical imperative altogether, although with the utmost regret.“¹⁰⁵

Ebbinghaus, der Kant in seiner Konsequenz folgt, ist der Auffassung, wenn die Tauglichkeit einer Maxime zur allgemeinen Gesetzlichkeit die notwendige Bedingung dafür ist, sie zur Grundlage der Bestimmung unseres Willens zu machen, wenn man den kategorischen Imperativ also akzeptiert, sei der Schluss tatsächlich unvermeidlich, dass keine Verletzung des Rechtes der Menschen untereinander eine Lüge rechtfertigen könne.¹⁰⁶ Ebbinghaus verfolgt Kants Ansatz bis zur extremen Konsequenz, indem er eine Lüge sogar für moralisch weit schlimmer hält, als das Töten eines Menschen. Er erklärt:

„Weit entfernt also, daß derjenige, der eine Gewalttat gegen das Leben eines anderen plant, dadurch irgend jemanden zur Lüge legitimieren könnte, so ist es vielmehr der Lügner, der durch die von ihm in Anspruch genommene Befugnis denjenigen legitimiert, der das Leben anderer willkürlich zerstören will. Und wenn die Maxime des Mörders freilich die gesetzliche Sicherheit des Lebens aufhebt, so geht die des Lügners weit darüber hinaus, indem sie aller möglichen Sicherheit, sei es des Lebens, sei es wovon

¹⁰³[Kant 1983d] (vRMI) S. 641.

¹⁰⁴[Geismann 1986] S. 71. Brief Paton an Ebbinghaus (5. Februar 1954); s. Anm. 7.

¹⁰⁵[Geismann 1986] S. 71 f.; s. Anm. 8.

¹⁰⁶Brief Ebbinghaus an Paton (8. Januar 1954) in [Geismann 1986] S. 67.

*sonst, überhaupt den Charakter eines Gesetzlichen Anspruches, d. h. eines Rechtes nimmt.*¹⁰⁷

Julius Ebbinghaus, einer der genauesten Kantinterpreten, der ihn zudem zu Recht für einen äußerst konsequenten und systematischen Denker hält, folgt Kants Konsequenzen wie nur wenige. Genau deswegen aber wird in seinen Ausführungen umso deutlicher, zu welchen unmenschlichen Konsequenzen Kants Konzeption führen kann.

1.5 Die Letztbegründung von Moralität im „reinen Verstand“

1.5.1 Das „Faktum der reinen Vernunft“

Es geht Kant, zumindest bei seiner Begründung der moralischen Regeln, nicht einfach um die Frage, ob diese auf metaphysischem Wege mittels der Vernunft begründet und ermittelt werden können. Kant begründet vielmehr auch den Sinn und Zweck dieser moralischen Regeln rein transzendental. Er geht dabei, wie Oswald Schwemmer in einem kritischen Aufsatz über Kants transzendentalphilosophische Begründung von Moral feststellt, von dem „unleugbaren“ „Faktum der Vernunft“, die „für sich allein praktisch“¹⁰⁸ sein kann, aus.¹⁰⁹ Dieses Faktum, für Kant die Bedingung der Möglichkeit eines „freien Willens“ und eines „moralischen Bewusstseins“¹¹⁰, dient Kant zur Begründung der Verbindlichkeit und universellen Gültigkeit des „kategorischen Imperativs“. Denn allein unter der Voraussetzung einer „reinen Vernunft“ kann „die gesetzgebende Form“ einer Maxime zum Bestimmungsgrund des Willens werden. Der Grund für die Annahme dieses Faktums besteht, Kant zufolge, in seiner „vernünftigen“ Struktur. Diese Identifikation des Faktischen mit dem Vernünftigen ist für Schwemmer jedoch ein Zirkelschluss.¹¹¹ Er erklärt:

*„Der Zirkel in dieser Begründung läßt sich auf folgende Formel bringen: Zu begründen ist das, was von jedermann eingesehen, anerkannt, getan usw. werden soll, also allgemein gesagt: ein allgemeines Sollen. Ein allgemeines Sollen ist nun begründet (jedenfalls) dann, wenn es von jedermann eingesehen werden sollte oder für jedermann annehmbar ist oder dem einsichtig gebildeten Willen von jedermann entspricht. Für die logische Struktur des Zirkels sind diese drei Bestimmungen äquivalent, da sie in gleicher Weise normativ sind: sie berufen sich auf ein **allgemein gesolltes** Wollen,*

¹⁰⁷[Ebbinghaus 1986a] S. 79.

¹⁰⁸Vgl. [Kant 1983c] (KpV) S. 142.

¹⁰⁹Vgl. [Schwemmer 1986] S. 185.

¹¹⁰Vgl. [Kant 1983c] (GMS) S. 90.

¹¹¹Vgl. [Schwemmer 1986] S. 187.

*Annehmen oder Einsehen. Dieses Wollen, Annehmen oder Einsehen wird jeweils als ein Faktum angezielt, aber eben als ein solches, das postuliert, unterstellt oder auch herbeizuführen versucht wird. Es gibt sich damit als logische Struktur des Begründungszirkels: **Etwas ist dann allgemein gesollt, wenn es einem allgemein gesollten Faktum entspricht.***¹¹²

Der Zirkelschluss beruht, nach Schwemmer, auf einem „idealistischen Fehlschluss“, welcher in einen unrechtmäßigen Schluss von der logischen Struktur der Vernunft und ihres Erkenntnisvermögens auf die empirische Realität als Gegenstand dieser Erkenntnis bestehe. Der idealistische Fehlschluss wiederum basiere auf der Annahme, dass die empirische Realität bzw. die Welt, in der wir leben, als ein notwendiges Ergebnis der Verwirklichung des Vernünftigen zu sehen sei. Dadurch werde der Rahmen, in dem Erkenntnis möglich wird, eingeschränkt. In Wirklichkeit werde uns so der Blick für das Faktische bzw. die empirische Realität genommen, da diese nur noch durch ein sozusagen durch die Vernunft strukturiertes Raster gesehen werde. Erkenntnis werde hierbei nur noch als „Erkenntnis von theoretischen 'Notwendigkeiten' - im Sinne gesetzmäßiger Zusammenhänge“¹¹³, verstanden. Der empirischen Realität werde, um sie der Erkenntnis zugänglich zu machen, wie Schwemmer schreibt, „*ein durch unsere Begriffe und Verfahren sozusagen geglättetes Gewand aufgenötigt*“¹¹⁴. Schwemmer zufolge bildet diese, durch solche Begriffe und Feststellung theoretischer Notwendigkeiten, reduzierte Realität, nun die Basis für die Begründung einer „reinen Vernunft“ als Faktum¹¹⁵. Damit bildet sie auch die Basis für die Begründung der Möglichkeit eines moralischen Bewusstseins, welches diese „reine Vernunft“, nach der Transzendentalphilosophie Kants, zur Bedingung hat. Schwemmer kommt zu dem Ergebnis, dass der kategorische Imperativ nicht geeignet ist, Handlungsnormen zu begründen, da er - an die „reine Vernunft“ gebunden - auch nur in einer ihren Gesetzen gemäßen Welt Bedeutung haben könne. Diese Welt kann jedoch bloß eine rein theoretische, konstruierte Welt oder, wie es Schwemmer nennt, eine „*bloß gedachte und für sich abgeschlossene Innenwelt der Handelnden*“¹¹⁶, sein. Diese „Innenwelt der Handelnden“ ist danach Teil der „vernünftigen Natur“ des Menschen, deren Realität Kant allein mit der Möglichkeit bzw. dem Bewusstsein des Menschen begründet, etwas anderes tun zu können als er „soll“, d. h. mit der Tatsache, dass der Mensch nicht notwendigerweise determiniert handelt.

¹¹²[Schwemmer 1986] S. 188.

¹¹³[Schwemmer 1986] S. 189.

¹¹⁴[Schwemmer 1986] S. 190.

¹¹⁵[Schwemmer 1986] S. 191.

¹¹⁶[Schwemmer 1986] S. 171.

1.5.2 Die dualistische Weltvorstellung

Die oben angesprochene Begründung einer dualistischen Natur des Menschen basiert auf einer dualistischen Vorstellung von einem determinierten und den Naturgesetzen unterworfenen „sinnlichen Teil“ des Menschen, der im Gegensatz zu einer „freien“, von diesen Naturgesetzen unabhängigen Vernunft zu sehen ist. Die Tatsache, dass der Mensch nicht notwendigerweise determiniert handelt, sondern eine Entscheidungsfreiheit hat, kann zur Begründung einer Wirksamkeit von etwas wie einer „reinen Vernunft“ im Menschen, nur dann ausreichen, wenn zuvor eine ontologische oder existenzielle Trennung zwischen einer „vernünftigen“ und einer „sinnlichen“ Natur, wie sie Kant tatsächlich vornimmt, akzeptiert worden ist. Der logische Schluss von der Existenz einer Entscheidungsfreiheit des Menschen auf die Wirksamkeit einer „reinen Vernunft“ im menschlichen Denken selbst, ist dann wiederum auch nur unter der Voraussetzung berechtigt, dass allein das Faktum einer „reinen Vernunft“ eine Unabhängigkeit von allem determinierten Handeln oder Funktionieren ermöglicht. Kant begründet die moralischen Regeln daher nicht nur methodisch, sondern auch hinsichtlich ihrer Verwirklichung transzendental.¹¹⁷

Höffe bestätigt diese Auffassung, wenn er in seinem Aufsatz zur Rechtsethik Kants zu dessen Moralvorstellung schreibt: *„Metaphysisch ist nicht die Philosophie der Moral, sondern die Moral selbst.“*¹¹⁸

Ein Mensch handelt nach Kants Auffassung nicht dann moralisch, wenn er ein Menschenleben aus Menschenliebe rettet, sondern allein dann, wenn er dies rein aus Pflicht um des moralischen Gesetzes willen tut (s. o.). Wie bereits behandelt, transzendiert Kant demnach auch den Zweck und den Beweggrund für ein moralisches Handeln in die „reine Vernunftwelt“, wobei die Vorstellung von einer „reinen Vernunft“ als Teil des Menschen die Basis bildet, auf der Kant eine Verwirklichung dieser Moralität auch durch den Menschen begründet. Die Tatsache, dass Kant diese „reine Vernunft“ als eine in sich geschlossene eigene Größe oder Substanz im Menschen versteht, wird von Höffe dann allerdings zu wenig beachtet, wenn er der Auffassung ist, in Kants Ethik spiele, entgegen dessen eigenen Anspruch eine *„völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie . . . vermischt ist“*¹¹⁹ zu entwerfen, eben die Anthropologie eine wesentliche Rolle.¹²⁰ Höffe erklärt hierzu:

„Daß das moralische Gesetz als Pflicht bzw. als kategorischer Imperativ gilt, setzt wieder ein doppeltes Erfahrungswissen voraus: einerseits daß es Wesen gibt, denen man ein Begehungsvermögen mit jenem Selbstverhältnis zuschreiben kann, das 'praktische Vernunft' bzw. 'Wille' heißt; andererseits nimmt man an, daß deren Wille 'unter gewissen subjektiven

¹¹⁷s. Anm. 9.

¹¹⁸[Höffe 2001] S. 27.

¹¹⁹[Kant 1983c] (GMS) S. 38.

¹²⁰Vgl. [Höffe 2001] S. 30.

*Einschränkungen und Hindernissen' steht. (GMS, IV 397, 7 f; vgl. KrV, A 15/B 29). Gemäß dieser 'fundamentelethischen Anthropologie' ist der Mensch ein natürliches, durch Begierden und Neigungen verführbares Vernunftwesen; mehr noch: er hat die Möglichkeit, für Kant sogar die Anlage zum Bösen.*¹²¹

Die dem Anspruch nach reine Moralphilosophie Kants ist, nach Höffe, in Wahrheit von anthropologischen Annahmen vielfach durchsetzt. Höffe ist der Ansicht, allein der „Grund der Verbindlichkeit“, den Kant von allen subjektiven Bedingungen, Bedürfnissen und Interessen unabhängig „*a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft*“ begründen wollte, sei letztlich erfahrungsfrei.¹²² So gründen, Höffe zufolge, das Wissen und die Annahmen Kants über die Bedingungen und Umstände, denen der Mensch unterworfen ist, wenn es um die Verwirklichung und Umsetzung der moralischen Grundsätze geht auf Erfahrungen. Ebenso sei die Tatsache, dass es ein Zusammenleben und ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis gibt, welches die Anwendung der moralischen Regeln im Sinne einer Organisation dieses Zusammenlebens, für die Menschen erst sinnvoll macht, erfahrungsbedingt.

*„Schon die Frage, ob es sinnvoll ist, den Menschen durch praktische Vernunft zu definieren, ist - nicht ausschließlich, aber auch - empirischer Natur“*¹²³, erklärt Höffe.

Auch sei Erfahrung nötig, wenn es um Überlegungen gehe, in *welchen* konkreten oder typischen Situationen die moralischen Regeln Anwendung finden könnten. Höffe stellt fest, dass bei Kant zwischen seinem Programm, eine von aller Anthropologie freie Ethik zu begründen, und der tatsächlichen Durchführung ein gewisser Widerspruch bestehe. Eine Ethik bzw. eine Rechtsethik, auch die Kants, komme ohne eine Berücksichtigung erfahrungsbedingter, empirischer Tatsachen, die den Menschen betreffen, nicht aus.¹²⁴ Höffe vertritt daher die Auffassung, dass die Kantische Ethik neu bewertet werden müsse. Er erklärt:

*„Der scharfe Kontrast, den das Programm nennt, der Gegensatz von Apriori und Aposteriori, wird in der Durchführung des Programms aufgehoben.“*¹²⁵

Entgegen Kants Anspruch vermittele seine Moralphilosophie zwischen einer metaphysischen Idee von einem ohne Einschränkung „Guten“, die sich für Kant im „Guten Willen“ ausdrückt, und der Anthropologie.¹²⁶ Höffe versucht Kants Moralphilosophie

¹²¹[Höffe 2001] S. 30.

¹²²Vgl. [Höffe 2001] S. 33.

¹²³[Höffe 2001] S. 31.

¹²⁴Vgl. [Höffe 2001] S. 38.

¹²⁵[Höffe 2001] S. 38.

¹²⁶Vgl. [Höffe 2001] S. 40.

in diesem Sinne zu relativieren, um so den Vorwurf an Kants Philosophie zu entkräften, sie sei wirklichkeitsfern und unrealisierbar.¹²⁷

Der Moralitätsbegriff, zu dem Kant in seiner Moralphilosophie gelangt, definiert sich rein über transzendente Elemente oder Begriffe. Nach Kant kann der Mensch auch nur als Vernunftwesen und als solches Teil der transzendentalen Vernunftwelt, tatsächlich zum Zweck dieser Moralphilosophie werden und so in Kants Moralvorstellung Eingang finden. Ebenso kann auch nur der „vernünftige Teil“ des Menschen - bzw. der Mensch als „Vernunftwesen“ - die Moralität, die Kant begründet, tatsächlich verwirklichen, da er nur als Vernunftwesen unabhängig von allen empirischen Einflüssen allein auf Grund der „*Vorstellung des Gesetzes an sich selbst...*“¹²⁸, d. h. seiner Form nach, urteilen kann.¹²⁹

Durch die Einführung des Pflichtbegriffes bzw. des Pflichtgefühles versucht Kant eine Art „Bindeglied“ zwischen dem sinnlichen und dem vernünftigen Teil des Menschen einzufügen, um so einen Handlungsimpuls für den Menschen als empirisches und handelndes Subjekt zu begründen. Dieses Pflichtgefühl beinhaltet jedoch, so Kant, eine „Nötigung“ für den Menschen als sinnliches Wesen, und die Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gefühl sei „demütigend“.

Allein durch die Feststellung Kants, dass der Mensch, um moralisch handeln zu können, sich als sinnliches Wesen seiner Vernunft völlig unterwerfen, d. h. seine Sinnlichkeit heraushalten müsse, wird der Mensch als „Ganzes“ bzw. wird die Anthropologie zum Element der Kantischen Morallehre.

1.5.3 Zur Frage nach der Möglichkeit einer Kontextualisierung der moralischen Maximen bei Kant

Der kategorische Imperativ kann, nach Kant, dem Anspruch einer absoluten Allgemeingültigkeit und Unabhängigkeit von subjektiven Urteilen und Erfahrungen nur gerecht werden, wenn er ein von empirischen und erfahrungsbedingten Einflüssen oder Umständen isoliertes Verstandesprinzip ist. Sobald eine Orientierung an der empirischen Realität im Sinne konkreter Situationen erfolgt, wird der Wille oder das moralische Urteil nicht mehr allein von der „gesetzmäßigen Form der Maxime“ bestimmt, sondern, gemäß Kants Verständnis eines heteronomen Willens, von „*der Beschaffenheit irgend eins seiner Objekte*“¹³⁰. Der Wille bzw. das Urteil ist demnach nicht mehr „frei“ und hat für Kant somit keinen moralischen Wert. Eine „Kontextualisierung“ im Sinne einer an der jeweiligen Situation orientierten Konkretisierung, wie sie laut Höffe bei der Anwendung des Sittengesetzes erfolgt, kann aus diesem Grund nicht

¹²⁷s. Anm. 10.

¹²⁸[Kant 1983c] (GMS) S. 27.

¹²⁹Vgl. [Kant 1983c] (GMS) S. 26 u. (KpV) S. 146.

¹³⁰[Kant 1983c] (GMS) S. 75.; Vgl. auch Kap. 1.1.1 „Der Begriff des freien Willens“

stattfinden. Bei der Deutung des kategorischen Imperatives als ein flexibles, situationsbezogenes Prinzip bezieht sich Höffe auf Kants Erläuterung in Bezug auf sein Vorhaben, eine „reine“ Moralphilosophie zu begründen. Die „Gesetze a priori“, die Kants Moralphilosophie dem Menschen als „vernünftigen Wesen“ gibt,

„erfordern noch durch Erfahrung geschürfte Urteilskraft (...) um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da diese [in der Akademischen Ausgabe: 'dieser'], als selbst mit so viel Neigungen affiziert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen.“¹³¹

Kants Ausführung führt nicht notwendigerweise zu einer Kontextualisierung des Sit-tengesetzes auf der Basis von Erfahrungen. Es geht hier vielmehr darum, dass zum einen Erfahrungen notwendig sind, um moralisch relevante Situationen zu erkennen, und zum andern, wie der „sinnliche Teil“ des Mensch so diszipliniert werden kann, dass er sich seinem „vernünftigen Teil“ auch tatsächlich unterordnet. Nach Kant handelt der Mensch nicht notwendigerweise in Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz, da er als „Teil der Sinnenwelt“ nicht „frei“ handelt, sondern von Neigungen und sinnlichen Bedürfnissen bestimmt wird. Ein empirisches Wissen über den Menschen ist daher für Kant aus pragmatischen Gründen notwendig, um den Menschen als konkret handelndes Subjekt zum Handeln nach dem kategorischen Imperativ zu bewegen. Der kategorische Imperativ selbst bleibt hierbei jedoch eine von diesem Wissen über den Menschen völlig unabhängige Verstandesformel. Es ist intuitiv nahe liegend, Kants kategorischen Imperativ wie Paton zu deuten, der annimmt, dass jede von einem vernünftigen Wesen situationsbezogen erkannte Pflicht insofern Gesetz ist, als sie für jedes vernünftige Wesen in solch einer Situation Pflicht ist. So schreibt er zum Verbot und zur Pflicht zu töten:

„In einem weiteren Sinne des 'Gesetzes' können wir sagen, daß 'Du sollst nicht töten' ein Gesetz ist, daß es aber trotzdem unter gewissen Umständen unsere Pflicht sein kann zu töten. Dies bedeutet nicht, daß das moralische Gesetz Ausnahmen zuläßt. Wenn es die Pflicht eines vernünftigen Wesens ist, unter gewissen Umständen zu töten, dann ist es die Pflicht jedes vernünftigen Wesens, unter diesen Umständen zu töten.“¹³²

Warum lässt Kant aber in der oben behandelten Frage nach einer Ausnahme von der Pflicht zur Wahrhaftigkeit, keine Ausnahme zu? Es könnte doch ebenfalls Pflicht jedes vernünftigen Wesens sein, in einer Situation, in der damit möglicherweise das Leben eines anderen gerettet werden könnte, zu lügen. Auch Edmund Sandermann ist

¹³¹[Kant 1983c] (GMS) S. 14.

¹³²[Paton 1962] S. 71.

der Ansicht, der kategorische Imperativ lasse eine situationsorientierte Handlung zu. Sandermann erklärt der Mensch müsse sich zwar von jeder heteronomen Motivation befreien,

„dies bedeutet jedoch nicht, daß damit jede bedürfnisbezogene Situationsdefinition des Handelnden ausgeblendet wäre. Das Gegenteil ist der Fall. Dadurch, daß sich die Maxime zum 'allgemeinen Gesetz qualifizieren' können muß, muß notwendig jede mögliche Handlungssituation und damit jede Perspektive einer möglichen Situationsdefinition abgefragt werden.“¹³³
 Praktische Vernunft formuliere *„lediglich die Voraussetzung, unter denen die Verbindlichkeit einer Regel mit dem Freiheitsanspruch der handlungsfähigen Person kompatibel ist“*, und hierzu gehörten auch die *„formalen Bedingungen einer 'vernünftigen', kritischen, d. h. dem Zwang des besseren Arguments orientierten Regelbildung und Regel-Begründung“*.¹³⁴

Eine solche Auslegung ist nicht gerechtfertigt. Wie schon Kants Ansicht bezüglich einer Lüge zeigt, ist es nach dieser Ethik nicht möglich, *„jede mögliche Handlungssituation und damit jede Perspektive einer möglichen Situationsdefinition“¹³⁵* zu berücksichtigen, wie Sandermann meint. Jede Situationsdefinition bedeutet nämlich zwangsläufig eine Orientierung an der empirischen Realität, wodurch der Wille nicht mehr allein durch das moralische Gesetz, sondern eben auch durch die jeweilige Einschätzung der Situation bestimmt wird. Diese Einschätzung muss immer subjektiv bleiben, da sie von dem abhängt, was das Subjekt wahrnimmt und aus welcher Perspektive es diese Situation beurteilt.

Auch Patons Auffassung, in der Kantischen Ethik gäbe es eine „situationsorientierte“ Pflicht, ist problematisch. Neben der Tatsache, dass jede Situationsdefinition sich an empirischen Gegebenheiten orientieren muss, demnach also immer empirische Faktoren in das moralische Urteil mit eingehen, stellt sich hierbei die Frage, ob Kant dem sinnlichen Teil des Menschen bzw. seiner theoretischen Vernunft, welche letztlich die gegebene Situation erkennen und definieren muss, die Fähigkeit einer absolut objektiven und universellen Definition dieser Situation zutraut.¹³⁶ Dies ist zu verneinen, weil für Kant die theoretische Vernunft im Gegensatz zur praktischen Vernunft, nicht absolut frei und unabhängig von sinnlichen und damit subjektiven Einflüssen ist.

Bei Kant kann es auch keine am „Zwang des besseren Arguments“ orientierte Regelbildung geben. Auch Argumente basieren auf Annahmen über die empirische Wirklichkeit und entspringen somit nicht allein der reinen Vernunft. Eine Argumentation für oder gegen eine Regel ist auch gar nicht notwendig, da jeder Mensch, folgt er allein der reinen praktischen Vernunft, notwendigerweise zu denselben Regeln kommen muss. Wie Kants Argumentation in Bezug auf ein Recht zur Lüge zeigt, muss die

¹³³[Sandermann 1989] S. 43.

¹³⁴[Sandermann 1989] S. 44.

¹³⁵Vgl. [Sandermann 1989]

¹³⁶Vgl. auch Kap. 1.3.2 „Der Zusammenhang zwischen 'theoretischer' und 'praktischer' Vernunft

Maximenbildung immer unter Berücksichtigung der „Menschheit“ insgesamt erfolgen. Sinn und Zweck jeder moralischen Entscheidung und Handlung ist immer die „Menschheit“ als Ganzes, also letztlich eine abstrakte Größe. Der „Lügner“ verletzt nicht allein das möglicherweise fragliche Recht auf die Wahrheit dessen, den er belügt, sondern das Recht der Menschheit insgesamt. Nach Kants Auffassung muss sich der Mensch bei der Bildung seiner moralischen Maximen immer an der abstrakten Größe „Menschheit“ orientieren. Wie schwierig oder unmöglich es da ist, einer konkreten Situation gerecht zu werden, zeigt Kants Ablehnung eines Rechtes zur Lüge.

1.5.4 Würde, Wert und „eigentliches Selbst“ des Menschen

Kant schließt den sinnlichen Teil des Menschen nicht als „Zweck“ des moralischen Gesetzes in seine Moralphilosophie ein. Dies hat entscheidende Konsequenzen für das Verständnis von Würde und Wert des Menschen im Sinne der Grund- und Menschenrechte. „Natur“ als Zweck an sich selbst, schon auf Grund ihres physischen Daseins, das könne nicht angenommen werden,

„da die 'Natur' des Menschen, verstanden als erscheinende Natur bzw. als der empirische Charakter der menschlichen Person, allein nicht Anspruch erheben kann, Zweck an sich selbst zu sein. Absoluter Wert und Würde können dem Menschenwesen nur insofern zukommen, als es diese sich selbst verdient, also aufgrund eigenen Handelns als 'Zweck an sich selbst' gelten darf,“¹³⁷

erklärt Friedrich Kaulbach Kants Haltung bezüglich der Würde und des Wertes des Menschen. Der Mensch kann nur insofern als Zweck an sich selbst gelten und hat nur insoweit Würde als er sich selbst Zwecke setzen kann. Einen absoluten Wert erlangt der Mensch, nach Kant, sofern er des „guten Willens“ fähig ist, d. h. sofern er sein Handeln allein der praktischen Vernunft unterstellt. Dementsprechend bewertet Kant auch nur die Intelligenz eines Menschen als sein „eigentliches Selbst“, dem Würde und Wert zukommt. Die physische oder psychische Natur des Menschen hat hingegen keine Bedeutung für sein „eigentliches Selbst“. Im Gegenteil wird dieses eigentliche Selbst, da es sich allein über die vernünftige Natur des Menschen definiert gerade als frei von aller Sinnlichkeit verstanden. In diesem Sinne fällt es mit dem zusammen, was Kaulbach als das „praktische Sein“ des Menschen bei Kant bezeichnet. Denn „im Zustand des praktischen Seins“ habe der Mensch „die Vernunft zu seiner zweiten Natur gemacht“¹³⁸. Nach Kant folgt der Wille auf der Ebene dieses Seins zwanglos und freiwillig dem moralischen Gesetz, wobei der Mensch auch nur für Handlungen, die ihren Ursprung im „eigentlichen“ bzw. „praktischen Selbst“ und damit in der „absoluten Spontaneität“ der praktischen Vernunft haben, verantwortlich gemacht werden kann.

¹³⁷[Kaulbach 1988] S. 77.

¹³⁸[Kaulbach 1988] S. 52.

Nach dieser Auffassung sind „Handlungen“ auf der Basis natürlicher oder sinnlicher Neigungen determiniert. Danach definiert sich eine „Handlung“ erst darüber, dass sie spontan und unabhängig von allem Empirischen allein der praktischen Vernunft bzw. dem freien Willen eines Subjektes entspringt. Ein empirisch bestimmtes Verhalten kann demnach nicht als „Handlung“ definiert werden.

Diese Auffassung Kants, nach der zurechenbare Handlungen allein aus der „absoluten Spontaneität“ praktischer Vernunft verständlich werden könnten, bezeichnet Prauss sogar als eine „wesentlichen Einsicht in die **Subjektivität des Subjekts**“, die man „ohne Übertreibung einen Höhepunkt der Neuzeit nennen“ dürfe.¹³⁹ Der Mensch, der auf der Basis seines „eigentlichen Selbst“ handelt, ist „Herr seiner selbst“, wie Kaulbach erklärt. Er handle „ohne auf äußere Motive angewiesen zu sein oder ihrer zu bedürfen“ auf dem „Stand der Freiheit, der Selbstgesetzgebung und der Selbstherrschaft“.¹⁴⁰

Er sei nicht wie das Tier determiniert, sondern könne sich selbst dazu erziehen, sich nur seiner praktischen Vernunft bzw. seinem praktischem Sein und damit dem moralischen Gesetz willig zu unterwerfen. Das Erreichen der Ebene dieses Selbst und das Handeln, das allein in diesem Selbst seinen Ursprung hat, könne demnach im Gegensatz zum Handeln aus Neigungen als eine Leistung begriffen werden, durch die der Mensch sich Anerkennung verdiene und durch die er erst Würde und Wert bekommt. Wenn der Mensch zum Beispiel durch ein „natürliches“ Gefühl wie Mitleid motiviert würde, für das er nichts kann, dann wäre er nicht durch „sich selbst“ motiviert. Handlungen, die durch die „eigene Natur“ motiviert sind, sind keine Leistung, sondern entspringen - dieser Auffassung zufolge - etwas Zufälligem.¹⁴¹ Auf Grund dieser „Würde“ werde der Menschen erst eigentlich zum „Menschen“. Und erst auf Grund dieser Würde könne er entsprechende Rechte, wie etwa die Menschenrechte, beanspruchen.¹⁴²

Dieser Auffassung nach kann der Mensch Menschenrechte nur wegen seiner „vernünftigen Natur“ beanspruchen, bzw. auf Grund seiner „Leistung“, sich allein dieser „vernünftigen Natur“ unterworfen zu haben.

Unabhängig davon, ob ein Mensch überhaupt in der Lage wäre bzw. ob diese Vorstellung überhaupt der Wirklichkeit entsprechen kann, stellt sich die Frage, ob nach diesem Denken zum Beispiel Schwachsinnigen, Geisteskranken, alten Menschen, die den Verstand verloren haben oder auch Kindern, die diese Leistung schwerlich erbringen können, Würde zuerkannt werden kann, ihnen also Menschenrechte zukommen. Den Anspruch, den Kant mit seiner Moralphilosophie an die menschliche Vernunft bzw. den Menschen allgemein stellt, ist unrealistisch und wenn dann auch noch die Würde und der Wert des Menschen mit diesem Anspruch verbunden werden, so wird er überdies auch noch unmenschlich.

¹³⁹[Prauss 1983] S. 101.

¹⁴⁰[Kaulbach 1988] S. 197.

¹⁴¹Vgl. [Kaulbach 1988] S. 200.

¹⁴²Vgl. [Kaulbach 1988] S. 209.

1.5.5 Das transzendente Moralverständnis und der Mensch als empirisches Wesen

Sobald eine transzendente Moralphilosophie aufhört, die empirische Welt bzw. den Menschen als empirisches Lebewesen als „Zweck“ zu behandeln, wird es fraglich, ob sie überhaupt irgendeinen Geltungsanspruch in der empirischen Welt und für den Menschen als sinnliches Wesen erheben kann. Geht man weiter davon aus, dass der Mensch sich nicht in zwei voneinander unabhängige Teile spalten lässt, sondern dass eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen seinem vernünftigen Denken und seiner psychologischen Struktur, die sich in seinen Empfindungen, Ängsten und Bedürfnissen ausdrückt, besteht, dann ist eine Moralphilosophie, die den Menschen nur als „reines Vernunftwesen“ betrachtet, von zweifelhaftem Wert.

Auch Kant geht davon aus, dass die Vernunft des Menschen bzw. seine Persönlichkeit existenziell an seine körperliche Existenz gebunden ist, und dies berücksichtigt er auch in seiner Lehre. Dass dies jedoch nicht ausreicht, um dem Menschen in der „Ganzheit seiner Existenz“ tatsächlich gerecht zu werden, zeigt neben den Ausführungen über das Verhältnis zwischen dem sinnlichen Teil des Menschen zum moralischen Gesetz auch Kants Haltung zum Selbstmord. Danach ist die erste Frage, die sich derjenige, der sich mit Selbstmordgedanken trägt, stellen muss, „*ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit als **Zweck an sich selbst** zusammen bestehen könne*“ Kants Antwort hierauf lautet:

*„Wenn er, um einem beschwerlichen Zustand zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich **einer** [Hrvgh v. A.I.] Person bloß als **eines Mittels**, zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das **bloß** als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts [in der Akademischen Ausgabe: „nicht“] disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu töten.“¹⁴³*

Der Mensch hat kein Recht über die „Person“ „in ihm“ zu verfügen, da diese für Kant unabhängig von seiner ganzheitlichen Identität als Selbstzweck zu bewahren ist. Was Kant als „Person“ begreift, wird von ihm als eine eigene, vom körperlich und seelisch empfindenden bzw. leidenden und urteilenden „Ich“ oder „Selbst“, völlig unabhängige Größe beschrieben. Solch eine Menschvorstellung hat schon einen schizoiden Charakter. Auch Oswald Schwemmer ist der Auffassung, Kant rede in Bezug auf die Frage nach dem Selbstmord so, „*als habe ein zweite Person in mir - 'der Mensch in meiner Person' - Ansprüche gegenüber den von mir angemeldeten Begehrungen.*“¹⁴⁴ Für den Menschen ist die Möglichkeit, moralisch urteilen zu können, nach Kant, einzig durch

¹⁴³[Kant 1983c] (GMS) S. 6.

¹⁴⁴[Schwemmer 1980] S. 159.

seine potenzielle absolute „Freiheit“ von allen empirischen Einflüssen gegeben. Wie Kants Haltung zum Selbstmord belegt, erstreckt sich diese Freiheit bzw. Unabhängigkeit des „vernünftigen Teils“ eines Menschen auch über dessen körperliche und seelische Identität. Eine Möglichkeit oder auch ein Anspruch, situationsorientiert und zugleich, im Sinn Kants, moralisch zu urteilen und zu handeln - wie sie Höffe in der Philosophie Kants als gegeben sieht - ist schon allein mit diesem fundamentalen Kantischen Prinzip der absoluten Unabhängigkeit des urteilenden „Vernunftwesens“ von allem Empirischen logisch unvereinbar. Kant legt bei der Frage nach einer möglichen Verwirklichung seiner Grundidee von Moralität eine dualistische Auffassung vom Menschen zugrunde, die unhaltbar wird, wenn man heutige Erkenntnisse aus Wissenschaften berücksichtigt, welche sich mit der Entwicklung und der inneren psychischen und vernünftigen Struktur des Menschen befassen. Da die dualistische Vorstellung vom Menschen jedoch tatsächlich die logische Basis bildet, auf der allein es dem Menschen möglich wäre, die Kantische Moralität zu verwirklichen, erweist sich auch der Anspruch an den Menschen, tatsächlich, im Sinn Kants, „frei“ urteilen zu können als unrealistisch und unmenschlich.

1.6 Die Habermas'sche Diskursethik als eine Alternative zu Kant

Ein moderner Ansatz einer rein rationalen Begründung von Moral ist die Diskursethik von Jürgen Habermas. In ihr wird das Prinzip einer rein formalen Moralbegründung von Kant übernommen, zugleich jedoch glaubt Habermas, dessen Dualismus und die sich aus dieser Weltansicht ergebenden Probleme mit seiner in der Diskursethik vertretenen auf ihren prozessualen Vollzug beschränkte Vernunftbegründung überwunden zu haben.

Da die Möglichkeit einer rationalen Letztbegründung von Moral hier grundsätzlich in Frage gestellt wird, soll an dieser Stelle zunächst einmal auf die prinzipielle Problematik bei der Begründung einer rein rationalen Theorie eingegangen werden.

Die Habermas'sche Diskursethik und die transzendente Moralphilosophie Kants haben gemein, dass sie das Phänomen der Moral auf rein rationaler Basis zu erklären versuchen. Beide unterscheiden sich so gesehen allein in den möglichen Varianten ihrer rationalen Erklärungssystematik. Bei Kant ist dies die als absolut gesetzte, d. h. nicht mehr hinterfragbare reine praktische Vernunft. Habermas ersetzt nun dieses Prinzip Kants durch das Handlungsprinzip des „Universalisierungsgrundsatzes“ („U“). Er gibt damit den Anspruch einer transzendentalen rationalen Letztbegründung zu Gunsten eines „prozeduralen“ Prinzips auf, welches er in einer auf eine allumfassende „Theorie der Realität“ hinzielenden Kooperation zwischen einer auf fundamentalistische Ansprüche verzichtenden Philosophie und verschiedensten Bereichen von Wissenschaft und Kultur sieht. Er schreibt:

„Aus dem Blickwinkel meiner eigenen Forschungsinteressen sehe ich solche Kooperationen sich anbahnen zwischen Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte, zwischen der Theorie der Sprechakte und verschiedenen Ansätzen zur Erforschung natürlicher Argumentationen, zwischen kognitivistischen Ethiken und einer Psychologie der Entwicklung des moralischen Bewußtseins, zwischen philosophischen Handlungstheorien und der Erforschung der Ontogenese von Handlungskompetenzen.“¹⁴⁵

Habermas glaubt so, das Konzept einer rationalen Moralbegründung retten zu können, übersieht allerdings dabei, dass auch eine „prozedurale“ Logik eine dem Prozess zugrunde liegende Größe postulieren muss. Auch Habermas geht daher von einem „Faktum der Vernunft“ aus.

Damit sind alle kritischen Argumente gegen die Verabsolutierung der Vernunft durch Kant genauso für die Diskursethik gültig, wenn vielleicht auch abgemildert.

1.6.1 Wesentliche Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Habermas

Eine rein formale Moralbegründung beinhaltet notwendigerweise eine Abstraktion von moralischen Inhalten und Werten. Die Schwierigkeiten, die sich hieraus ergeben, werden auch bei der Diskursethik deutlich.

Das „Faktum der Vernunft“ und das sich nach Kant daraus ableitende Prinzip des „kategorischen Imperatives“, wird bei Habermas zum universalen Prinzip des „Universalisierungsgrundsatzes“ transformiert, dem jeder regelgerechte Diskurs unterliegt. Der mit der Habermas’schen Denkweise eng verbundene Philosoph Karl-Otto Apel konstatiert:

*„Der Hauptpunkt der Transformation ist folgender: An Stelle der - nach KANT vom Einzelnen zu wollenden - **Gesetzestauglichkeit** der Handlungsmaxime tritt die - von allen Einzelnen als verbindlich zu akzeptierende, aber tunlichst im realen Diskurs approximativ zu realisierende - **regulative Idee der Konsensfähigkeit aller gültigen Normen für alle Betroffenen**(...).“¹⁴⁶*

Weil die „Konsensfähigkeit aller gültigen Normen“ letztendlich nur über die Vernunft zu erzielen ist, müssen auch Habermas und Apel, ebenso wie Kant, von einer universalen Rationalität ausgehen, die bei allen Menschen a priori vorausgesetzt werden muss. Nur unter der Voraussetzung einer universalen Rationalität ist zum einen ein regelgerechter Diskurs und eine sinnvolle Argumentation im Sinne von Habermas und

¹⁴⁵[Habermas 1983] S. 23.

¹⁴⁶[Apel 1990] S. 17.

Apel möglich, zum anderen setzt dies wiederum eine rein rationale bzw. formale Begründung von Moral voraus.

Der Versuch, eine solche zu entwickeln, wird damit zu einem gemeinschaftlichen Anliegen von Habermas'scher Diskursethik und Kantischer Moralphilosophie.

Die Diskursethik muss sich deswegen insbesondere mit den vorgebrachten Kritiken an Kants Formalismus und den realitätsfernen Konsequenzen auseinandersetzen, die sich im Hinblick auf eine flexible und situationsgerechte Anwendung des moralischen Prinzips in der „empirischen“ Welt ergeben.

In seinem Aufsatz, „Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?“, geht Habermas speziell auf diese Frage ein.

Einerseits rechtfertigt er dabei den Formalismus, da dieser für beide Ansätze gleichermaßen charakteristisch ist, andererseits hebt er aber auch die entscheidenden Differenzen zwischen der Diskursethik und dem Kantischen Ansatz hervor.

Diese bestehen für Habermas vor allem im Verzicht der Diskursethik auf die „Zwei-Reich-Lehre“ Kants und die damit verbundene Vorstellung einer transzendentalen reinen Vernunftwelt.

„Der Hiatus zwischen Intelligiblem und Empirischem“, erklärt Habermas, werde somit zum einen, „zu einer Spannung abgemildert, die sich in der faktischen Kraft kontrafaktischer Unterstellungen innerhalb der kommunikativen Alltagspraxis selber bemerkbar macht.“¹⁴⁷

Zum andern überwinde die Diskursethik die „monologische Überprüfung“ und Anwendung der jeweiligen Handlungsmaximen und erfordere eine diskursive Prüfung der Handlungsnormen und Interessen auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit durch alle Betroffenen. Während die monologische Anwendung die Folgen und Nebenwirkungen einer Handlung nicht berücksichtigen könne, würden bei der Diskursethik insbesondere die Folgen für jeden Einzelnen thematisiert.

Schlussendlich, so Habermas,

„erhebt die Diskursethik den Anspruch, jenes Begründungsproblem, dem Kant letztlich durch den Hinweis auf ein Faktum der Vernunft - auf die Erfahrung des Genötigtseins durchs Sollen - ausweicht, mit der Ableitung von „U“¹⁴⁸ aus allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen gelöst zu haben.“¹⁴⁹

Habermas sieht keinen berechtigten Grund für einen Einwand gegen den Kantischen Ansatz bzw. auch den der Diskursethik, dass durch die formale Bestimmung des moralischen Prinzips der Bezug zur realen Welt und zu konkreten Konflikten nicht mehr gegeben sei, wodurch das Moralprinzip, als ein formales Prinzip, immer rein abstrakt bleibe und keine Anwendung im Leben finden könne. Während das Moralprinzip,

¹⁴⁷[Habermas 1991] S. 20.

¹⁴⁸(„U“ = Universalisierungsgrundsatz) s. Anm. 11.

¹⁴⁹[Habermas 1991] S. 21.

unter welchem die strittigen Normen geprüft werden, formal bleibt, entstehen, wie Habermas entgegenhält, die konkreten Inhalte der Normen unmittelbar im praktischen Leben:

„Die Handlungskonflikte, die moralisch beurteilt und konsensuell gelöst werden sollen, entstehen aus der kommunikativen Alltagspraxis, sie werden von der maximenprüfenden Vernunft oder den Argumentationsteilnehmern vorgefunden - nicht hervorgebracht.“¹⁵⁰

Dieses Argument ist in Bezug auf die Diskursethik gerechtfertigt - in Bezug auf die Kantische Moralphilosophie jedoch nicht.

Wie im Zusammenhang der im Früheren behandelten Frage, ob es für Kant ein Recht zur Lüge gäbe, oder auch in Hinblick auf Kants Haltung zum Selbstmord deutlich wird, orientiert sich Kant bei der Begründung der Norminhalte in der Bewertung von Einzelfällen, immer an der „Menschheit“ insgesamt als dem obersten Zweck aller „moralischen“ Handlungen. Mit diesem letztendlich nur noch abstrakten Ziel, wird eine flexible und angepasste Reaktion auf konkrete und aktuelle Konflikte aber unmöglich. Bei Kant gibt es bei der Normbegründung keine Differenzierung zwischen der Verantwortung eines Menschen in konkreten Situationen und seiner allgemeinen Verantwortung gegenüber der Menschheit insgesamt. Die Norminhalte entstehen in der Kantischen Transzendentalphilosophie nicht aus der „kommunikativen Alltagspraxis“. Die moralischen Normen bleiben, wie das Moralprinzip selbst, „existenziell“ von der empirischen Welt und damit auch von der „kommunikativen Alltagspraxis“ getrennt. Sie beziehen sich nicht auf den Menschen als solchen, sondern *nur* auf dessen vernünftigen *Teil* bzw. dessen „vernünftige Natur“ „als Zweck an sich selbst“.

Habermas vertritt nun die Auffassung, dass die prinzipielle Forderung nach einer Verallgemeinerungsfähigkeit der Normen, nicht zu einer Nichtbeachtung oder Unterdrückung der „*pluralistischen Struktur bestehender Lebensverhältnisse und Interessenlagen*“¹⁵¹ führen müsse. Je differenzierter die Interessen und Wertorientierungen innerhalb einer Gesellschaft seien, um so allgemeiner und abstrakter müssten und könnten, so Habermas, die moralischen Normen, die die individuellen Handlungsmöglichkeiten begrenzen, gefasst werden. Es stellt sich hierbei allerdings die Frage, was genau unter moralischen Normen zu verstehen ist. Gerade bei Kant gilt eine Norm oder Maxime nur dann als „moralisch“, wenn sie völlig abstrakt und unabhängig von der „pluralistischen Struktur der Lebensverhältnisse“ gültig ist. Dementsprechend bezeichnet Kant die Handlung nur als „moralisch“, die allein durch die „gesetzmäßige“ Form der Norm bestimmt wird.

Die Wahrhaftigkeit ist für Kant ein unbedingtes, nicht einschränkbares Vernunftgebot. Jeder Mensch habe daher,

¹⁵⁰[Habermas 1991] S. 21.

¹⁵¹[Habermas 1991] S. 23.

*„nicht allein ein Recht, sondern sogar die strengste Pflicht zur Wahrhaftigkeit, in Aussagen, die er nicht umgehen kann: sie mag nun ihm selbst oder anderen schaden. Er selbst **tut** also hiermit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen **verursacht** der Zufall. Denn jener ist hierin gar nicht frei, um zu wählen: weil die Wahrhaftigkeit (wenn er einmal sprechen muss) unbedingte Pflicht ist.“¹⁵²*

In dieser Argumentation wird ein wesentlicher Unterschied zur Diskursethik deutlich, den Habermas nicht hinreichend beachtet, wenn er den Ansatz Kants mit denselben Argumenten verteidigt, wie die Diskursethik.

Kants Ethik lässt eben keine veränderlichen, an die jeweiligen Lebenszusammenhänge angepassten Normen zu, da sie nicht den Menschen in seiner „Ganzheit“ zum Zweck hat, sondern einzig den Menschen als Teil einer intelligibelen Welt. Hier stellt sich die Frage nach pluralistischen Lebensverhältnissen erst gar nicht, denn wenn der Mensch als reines Vernunftwesen betrachtet wird, wird jede Individualität und damit auch die Notwendigkeit, die „pluralistische Struktur bestehender Lebensverhältnisse und Interessenlagen“ zu beachten, aufgehoben.

Kants Ethik baut eben nicht auf die jeweilige Fähigkeit der einzelnen Individuen, eigenverantwortlich zu urteilen. Da er die Fähigkeit, verantwortlich und angemessen zu urteilen, nicht im empirischen, sinnlichen Wesen, als welches der Mensch in der empirischen bzw. sozialen Welt lebt, gründet, sondern allein in der praktischen Vernunft, ist die Möglichkeit einer flexiblen Reaktion auf einzelne Situationen bei Kant nicht gegeben. Der „gute Wille“, der die moralische Handlung bestimmt, muss notwendigerweise „frei“ von allen empirischen Bestimmungsgründen sein. Jede sensible, an der jeweiligen Situation orientierte Handlung, kann aus einer solchen Sicht daher keinen moralischen Wert haben.¹⁵³

1.6.2 Zur Vernachlässigung von Inhalten und „Werten“ bei der Definition von Moralität

Ein wesentliches Kennzeichen eines rein formalen Moralverständnisses, ist die Abstraktion von allen Inhalten und Werten. Der Mensch verwirklicht Moralität demnach so, dass er rein auf der Basis von „rationalen“, formalen Prinzipien urteilt. Werte an für sich werden diesem Moralverständnis zufolge jedoch nicht als konstitutiv für die menschliche Moralität verstanden. Habermas will, da „Wertpostulate“ als Inhalte einer Moral keinen Anspruch auf universelle Gültigkeit erheben können, Moral rein strukturell und frei von möglichen Werten oder Inhalten begründen. Wertpostulate

¹⁵²[Kant 1983d] (vRMI) S. 641.

¹⁵³Vgl. oben zu den Begriffen des „freien“ bzw. „guten Willens“ oder der „Pflicht“ bei Kant

sind für ihn - anders als die allgemeinen Regeln für kommunikatives Handeln - letztlich „wählbar“ wie „Automarken“¹⁵⁴. Eine Hierarchisierung von Werten reguliere sich allein durch die Berücksichtigung der Interessen aller Beteiligten.

Die damit verbundene prinzipielle moralische Gleichberechtigung aller in den moralischen Diskurs eingehenden Inhalte und Werte äußerst problematisch, denn ohne eine Hierarchisierung von Werten, kann eine Moralphilosophie Ziele wie die Unversehrtheit und die Bewahrung des Lebens der Menschen nicht zu ihrem Anliegen machen. Solche Ziele implizieren notwendigerweise eine grundsätzliche moralische Wertung. Zum Beispiel darf die Sicherung von materiellem Besitz prinzipiell nicht als gleichberechtigt mit der Bewahrung von Leben und Gesundheit bewertet werden. In Bezug auf die Diskursethik würde dies bedeuten, dass jeder Diskursteilnehmer diese grundsätzliche Wertung von vornherein prinzipiell zu akzeptieren hätte. Anders kann, rein logisch gesehen, argumentativ nicht begründet werden, weshalb die Bewahrung von Leben Vorrang vor Interessen materieller Art haben sollte.

Habermas bezeichnet Werte wie „Wahrheit, Reichtum, Schönheit, Gesundheit, Recht, Macht, Heiligkeit usw.“, als „partikulare“ und „letztlich irrationale Werte“, zwischen denen Konflikte bestehen, „die mit Gründen nicht geschlichtet werden können“¹⁵⁵. Wenn ein Wert wie „Gesundheit“ mit „Reichtum“, auf gleiche Stufe gestellt wird, wenn also ein möglicher Konflikt zwischen diesen Werten nicht mit „Gründen“ geschlichtet werden kann und demnach die Einzelinteressen, die jedes Individuum an der Lösung eines Konfliktes hat, jeweils völlig gleich gewertet werden müssen, könnte der Gesundheit keine berechtigte Priorität vor dem Gewinn aus einer gesundheitsschädlichen Produktionsweise eingeräumt werden. Selbst wenn sein Unternehmen bei einer Umstellung der Produktionsweise in Konkurs gehen würde und damit viele Arbeitsplätze verloren gingen, liegt hier eine moralische Situation vor, die nach allgemeiner Rechtsauffassung moralisch und rechtlich zugunsten der Gesundheit von Menschen zu entscheiden ist - und dies sogar selbst dann, wenn der gesundheitliche Schaden nur einen Einzelnen betreffen würde.

Konflikte wie dieser sind eben grundsätzlich nicht ohne eine „qualitative“ Differenzierung von Werten, d. h. nicht ohne eine Wertehierarchisierung zu lösen. Bevor ein Kompromiss überhaupt zur Debatte stehen kann, d. h. zeitlich vor dem Diskurs, muss notwendigerweise eine grundlegende Werteordnung bei den Ansprüchen anerkannt worden sein - und diese ist letztlich nur auf der Basis bestimmter Wertpostulate möglich.

Habermas erkennt die Problematik, die aus dem „diskursethischen“ Anspruch erwächst, ein Argument oder eine Handlung so zu verstehen, wie es bzw. sie tatsächlich gemeint worden ist. Der Interpret ist gezwungen, den Sprechenden bzw. den Akteur immer vor dem Hintergrund seiner Lebenswelt zu interpretieren. Er kann hierbei keine unabhängige Beobachterposition einnehmen, sondern urteilt selbst auch immer als

¹⁵⁴Vgl. [Habermas 1983] S. 141.

¹⁵⁵[Habermas 1981] S. 342.

Teil seiner eigenen Lebenswelt. „Die Interpreten“ müssen, so Habermas „Rationalitätsstandards in Anspruch nehmen, also Standards, die sie selbst als für alle Parteien verbindlich betrachten“, und im Falle zeitlich lange zurückliegender Äußerungen, „einschließlich des Autors und seiner Zeitgenossen“¹⁵⁶.

Eine Beurteilung von Interessen und Situationen anderer Menschen ist demnach immer abhängig von Kenntnissen über deren Lebenswelt des anderen, sowie von den eigenen Erfahrungen, die das Denken und Urteilen geprägt haben. Gerade diese Abhängigkeit des eigenen Denkens macht jedoch ein völliges Vernachlässigen von Werten bei der Begründung einer Moralphilosophie utopisch.

Denn durch den Hintergrund der Lebenswelt ist eine mehr oder weniger bewusste bzw. auch unbewusste Wertung unweigerlich immer schon im Spiel und geht damit allem Urteilen voran. Diese Wertung kann dabei völlig unabhängig davon sein, wie rational und in sich schlüssig die Argumentation ist. Kant ist ein gutes Beispiel hierfür: Innerhalb seines Systems sind die Schlussfolgerungen konsequent und logisch, dennoch bleiben seine Grundannahmen - so etwa die Lehre von den zwei Welten und die damit verbundene Vorstellung vom Faktum einer reinen, praktischen Vernunft - bezweifelbar und kritisierbar. Die Annahme, dass sich auch der Mensch dualistisch begreifen lässt und dass er völlig unabhängig von seinem „sinnlichen Teil“ allein mit Hilfe der praktischen Vernunft urteilen könne, ist jedoch die Grundvoraussetzung für die Verwirklichung der Kantischen Moralität durch den Menschen. Kant steht den „zwei Welten“ nicht völlig wertneutral gegenüber. Er versteht vielmehr die intelligible Welt und den „vernünftigen Teil“ des Menschen als höherwertig und stellt ihn damit über die „sinnliche Welt“ bzw. den „sinnlichen Teil“ des Menschen. Diese Wertung ist nicht zwingend und auch durch nichts zu rechtfertigen. Auf der Basis eines anderen Natur- und Menschenverständnisses, das den Menschen in seiner „Ganzheit“ als Individuum bzw. als „Person“ begreift, lässt sich mit der gleichen logischen Berechtigung etwas völlig Anderes folgern. Wenn man die „Kälte“ und „Gleichgültigkeit“ eines reinen Vernunftmenschen über die Fähigkeit mitzuempfinden und das Handeln aus Mitleid stellt, so hat das nicht nur moraltheoretische, rationale Gründe.

Die Fähigkeit zum Mitleid ist eine überaus starke und gerade in Hinblick auf ihre Zuverlässigkeit, mit der sie zum entsprechenden Handeln motiviert, nicht zu unterschätzende Kraft. In Bezug auf das menschliche Handeln ist das Handeln aus Mitleid nicht weniger zuverlässig, als das Handeln aus „reiner Pflicht“ auf der Basis reiner Vernunftkenntnisse. Dieser Auffassung war u. a. auch Rousseau, dessen Denken von einer völlig anderen Grundhaltung als der Kantischen gegenüber „natürlichen“ oder „sinnlichen“ Regungen oder Gefühlen geprägt ist.

So schreibt Rousseau über das „natürliche Gefühl“ des Mitleides:

„(...) eher in diesem natürlichen Gefühl als in spitzfindigen Argumenten muß man die Ursache für den Widerwillens suchen, den jeder Mensch, sogar unabhängig von den Maximen seiner Erziehung, dagegen empfin-

¹⁵⁶[Habermas 1983] S. 40.

*det, Übles zu tun. Obwohl es Sokrates und den Geistern seines Schlages zustehen mag, durch Vernunft Tugend zu erwerben, würde das Menschengeschlecht schon lange nicht mehr bestehen, wenn seine Erhaltung nur von den Vernunftäußerungen derjenigen abhängig gewesen wäre, aus denen es sich zusammensetzt.*¹⁵⁷

Auf einer ähnlichen Grundhaltung basiert auch Schopenhauers Moralvorstellung. Für Schopenhauer ist die Fähigkeit des Mitleides, die eigentlich moralische Fähigkeit des Menschen.

*„Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller **freien** Gerechtigkeit und aller **ächt**en Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie einen moralischen Werth (...).*¹⁵⁸

Das Mitleid selbst ist nach Schopenhauer eine „*unleugbare Thatsache*“, und liegt unabhängig von Dogmen, Erziehung oder Bildung usw. in der menschlichen Natur selbst.¹⁵⁹ An einer anderen Stelle bezeichnet er das Mitleid auch als eine „*instinktartige Teilnahme am fremden Leiden*“¹⁶⁰.

Aus den Zitaten von Rousseau und Schopenhauer wird deutlich, wie unterschiedlich die Einstellung zu einzelnen Phänomenen und damit auch die Beurteilung und Bewertung entscheidender Faktoren bei der Begründung von Theorien sein kann. Das Denken der Menschen wird, wie man von der Psychologie her weiß, oft von Ängsten, unterdrückten Wünschen und Trieben oder auch von Erfahrungen und insbesondere von der Sozialisation her bestimmt. Mit seiner Feststellung, dass der Mensch immer als Teil seiner sozialen Lebenswelt begriffen werden muss, stimmt Habermas mit diesen Erkenntnissen auch überein. Gerade deshalb aber ist eine Abstraktion im Sinne einer Abspaltung von Werten und Inhalten in Bezug auf das Denken und Urteilen von Menschen in Wirklichkeit nicht möglich. Denn auch „Werte“ werden im Verlauf der ontogenetischen Entwicklung oder der Sozialisation eines Menschen in die Struktur des Individuums eingepägt bzw. bestimmen maßgeblich dessen Entwicklung und damit das Individuum in all seinem Denken und Handeln.

Es ist daher prinzipiell notwendig, Werte in ein Moralverständnis einzubeziehen. Dies allerdings nicht im Sinne starrer normativer Prinzipien, wohl aber in Form von allgemeinen Grundwerten, die es ermöglichen Prioritäten und Standards zu setzen. Die Grund- bzw. Menschenrechte sind ein Beispiel hierfür. Ohne eine Höherbewertung des Individuums gegenüber der Gesellschaft oder von Leben und Gesundheit gegenüber materiellem Besitz usw., wären solche Rechte in ihrer maßgebenden Funktion nicht begründbar. Entscheidend ist hierbei zum einen, dass diese Rechte Mindeststandards definieren, jenseits derer das Unrecht beginnt und zum anderen, dass diese Werte

¹⁵⁷[Rousseau 1998] erster Teil, S. 64.

¹⁵⁸[Schopenhauer 1979] S. 106.

¹⁵⁹Vgl. [Schopenhauer 1979] S. 110.

¹⁶⁰[Schopenhauer 1979] S. 125.

nicht a priori rein rational begründet werden können. Vielmehr entstehen Werte oder Wertvorstellungen unter konkreten empirischen Bedingungen.

1.6.3 Eine rationalistische Moralauffassung und die „moralische Identität“ des Menschen

Habermas begründet Moralität rein auf der Basis der abstrakten, rationalen Strukturen eines regelgerechten Diskurses. Der Mensch kann Moralität demnach nur dann verwirklichen, wenn er sich auf die diskursive Auseinandersetzung mit anderen Menschen einlässt und die Regeln eines Diskurses streng befolgt. Die „moralische Identität“ des Menschen wird hierbei im Wesentlichen durch seine kognitiven Fähigkeiten beschrieben. Auch wenn Habermas, anders als Kant, die soziale Umwelt und die „empirische Welt“ in seine Begründung von Moralität bzw. von moralischen Regeln mit einbezieht, kommt dem „sinnlichen Teil“ des Menschen keine wirkliche qualitative Funktion bei der Beschreibung oder Beurteilung seiner Moralität zu. Wie Kant vernachlässigt Habermas den Menschen in seiner komplexen „Ganzheit“. Habermas meint durch die Überwindung der Zwei-Reich-Lehre und mit der Erkenntnis, dass „entgegenkommende Lebensformen“ und „Sozialisationsprozesse“ das Denken und die Fähigkeiten der Menschen prägen, die Motivationsbasis für moralisches Handeln erklären zu können. Die Motivation, sich überhaupt auf die diskursive Auseinandersetzung mit anderen Menschen einzulassen, wird bei ihm jedoch letztlich rein kognitiv im Sinne einer rationalen Erkenntnis der Notwendigkeit gemeinsamer moralischer Regeln begriffen. Gleiches gilt letztendlich auch für die Motivation zur Bereitschaft, sich den Diskursregeln bewusst zu unterwerfen. Eine vernunftmäßige Akzeptanz der Diskursregeln würde für sich alleine allerdings nicht ausreichen, um einen regelgerechten Diskurs wirklich sicher zu gewährleisten. Die Voraussetzung für das Zustandekommen und die regelgerechte Durchführung eines Diskurses basiert zumindest in gleichem Maße auch auf Gefühlen sozialer Verbundenheit und dem Grundvertrauen zwischen den Menschen. Ebenso beruht auch die Bereitschaft, moralisch zu handeln, nicht allein auf kognitiven Erkenntnissen, sondern mindestens ebenso auf dem sozialen Empfinden für andere Menschen. Solche emotionalen Aspekte werden in Ansätzen, die die Moralität des Menschen in dessen kognitiven Fähigkeiten begründen, zu wenig berücksichtigt. Es stellt sich daher die Frage, inwieweit ein kognitives Moralverständnis der Moralität oder der moralischen Identität des Menschen gerecht werden kann.

So sind die Untersuchungen von Piaget und Kohlberg deshalb problematisch, weil offen bleibt, inwieweit eine Untersuchung kognitiver Urteile die „tatsächliche“ Moralität des Individuums, wie sie von diesem selbst erlebt und empfunden wird, erfassen kann. Piaget war sich dieser Problematik bei kindlichen Äußerungen durchaus bewusst. Es stellt sich nun die Frage, inwieweit auch beim Erwachsenen abstrakte moralische Urteile mit seiner wirklichen „moralischen Identität“ übereinstimmen.

Moralische Urteile auf kognitivem Wege zu fällen und Prinzipien zu begründen ist

etwas anderes, als die eigene Moralität wirklich in Form von Gewissensbissen, von Empörung über Verhaltensweisen, die als moralisch schlecht beurteilt werden, oder in Form von Mitleid zu erleben.

Eine rein kognitive Begründung von Moralität berücksichtigt die Tatsache zu wenig, dass die eigene „Moralität“ sich nicht nur in Form von moralischen Urteilen äußert, sondern wirklich und unmittelbar erlebt werden kann. Ein Mensch wird, wenn er mit einer moralisch relevanten Situation konfrontiert wird, in der Regel emotional mehr oder weniger berührt und fühlt sich dann mehr oder weniger betroffen. Während ein rein rationalistisches Moralverständnis dieser Betroffenheit des Menschen bei der Beurteilung seiner Moralität einen zu geringen oder sogar gar keinen qualitativen Wert beimisst, kann die Betroffenheit und das Erleben von Gefühlen bei der Beurteilung von Situationen als ein wesentlicher Aspekt bei der Erfassung der Moralität eines Menschen gewertet werden.

1.7 Die historisch-genetische Theorie und die Logik des Denkens

Bis in die Gegenwart hinein spielt Kants Philosophie eine wichtige Rolle im philosophischen Denken, und dies, obwohl empirische Daten auf ein grundlegend anderes Verständnis des Menschen und seiner Welt verweisen, als dies Kant in seiner Moralphilosophie zugrunde gelegt hat.

Aber nicht nur das Faktische spricht gegen Kants Weltbild. Bereits auf einer formalen Ebene des Denkens widerlegen die Erkenntnisse der Neuzeit Kants Logik. Dies jedenfalls behauptet die historisch-genetische Theorie des Soziologen Günter Dux, die als ein Versuch vorgestellt werden soll, Kants System als unvereinbar mit der Logik des Weltverstehens zu kritisieren, wie sie nach Erkenntnissen der Neuzeit gefordert wird.

1.7.1 Kategoriale und operationale Denkschemata

Um das Denken eines Menschen zu verstehen, ist es notwendig zu untersuchen, wie sich die Fähigkeit, logisch zu denken überhaupt entwickelt hat und welche Faktoren es bestimmen. Die historisch-genetische Theorie versucht daher die kognitiven Denkstrukturen und damit die kategorialen Formen und die operationalen Verfahren zu analysieren, mit denen der Mensch die Welt interpretiert. Dieser Untersuchung liegt der Gedanke zugrunde, dass diese Verfahren nicht so angelegt sind, wie sie sich schließlich im Erwachsenenalter zeigen, sondern dass sie unter Bedingungen stehen, die konstitutiv in sie eingehen. Aus diesem Grund sind die operationalen und kategorialen Schemata und damit die Logik, mit Hilfe derer der Mensch versucht, seine

Welt zu deuten und zu begreifen, nicht bei jedem Menschen gleich.¹⁶¹

Wie der Physiker Peter Mulser feststellt, zeigen dies viele Untersuchungen von Mathematikern und Philosophen, denen zufolge die Logik nur in den Grundzügen bei allen Menschen die gleiche ist. Sobald man jedoch ins Detail gehe, treten erhebliche Unterschiede auf. „Anstatt der vermeintlichen Einheit“, so Mulser, „herrscht auch hier Vielfalt“¹⁶².

Trotz dieser Vielfalt, sind die kognitiven Strukturen nicht willkürlich. Sie werden durch das Bestreben des Menschen mit seiner Umwelt und den Objekten, die ihn umgeben, zurechtzukommen, bestimmt.

„Die kognitive Entwicklung ist in ihren Grundstrukturen deshalb universal“, schreibt Dux, „weil unter den gegebenen Bedingungen nur die Entwicklung einer spezifischen Operationalität die Effektivität im Umgang mit den Objekten ermöglicht.“¹⁶³

Während der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt ist der Mensch bestrebt, diese Umwelt, unter Verarbeitung der gemachten Erfahrungen, in konstanten Relationen zu fixieren. Denn diese ermöglichen dem Menschen, die Welt über das unmittelbar Erlernte hinaus zu deuten. Mit Hilfe der kognitiven Schemata versucht der Mensch die Natur und seine Umwelt auf der Basis bestimmter Gesetzmäßigkeiten zu begreifen, um entsprechend sinnvolle Umgangsformen zu finden und die Natur schließlich im eigenen Interesse aktiv manipulieren zu können.

1.7.2 Die absolutistische Logik

Der Versuch eine „Konstanz“ zu finden und die Welt auf der Basis eines Schemas zu begreifen, das der gemachten Erfahrung entspricht, führt zu einer Logik, die Dux die „absolutistische“ oder auch „subjektivistische“ Logik nennt. Sie ist die erste oder auch ursprüngliche Logik des Weltverstehens, da sie auf der ersten Erfahrung, die ein Mensch macht, nämlich der vollkommenen Abhängigkeit von einer Bezugsperson, in der Regel also der Mutter, gründet. Alle Erfahrungen des Kindes werden zunächst im Zusammenhang mit der Handlungsfähigkeit seiner Mutter als eines Subjektes gemacht, d. h. das Kind bildet seine ersten Denkschemata in der Interaktion mit einem schon handlungskompetenten Subjekt aus. Aus diesem Grund ist das Bild von der Welt bei jedem heranwachsenden Menschen zunächst „subjektiv“, d. h. es führt alles was ist, auf ein Subjekt als dessen Ursprung zurück.

Das Subjekt stellt diesem Denken zufolge, eine absolute Größe dar, hinter die nicht zurückgegangen werden kann. Jede Erklärung von kausalen Zusammenhängen muss daher bei diesem ursprünglichen Subjekt ihr Ende finden.

¹⁶¹s. Anm. 12.

¹⁶²[Mulser 1996] S. 11.

¹⁶³[Dux 1994] S. 182.

Eine zentrale These von Dux ist nun, dass die Vorstellung von Gott bzw. einem subjektivischen Agens als erstem Ursprung der Welt, ihre Ursache in diesem Denken hat. An die Stelle der Bezugsperson tritt Gott. Während die naive Vorstellung von Gott als einem subjektivischen Agens jedoch im Wesentlichen überwunden wurde, blieb die mit dieser Vorstellung zusammenhängende „absolutistische Logik“ auch weiterhin die Logik des philosophischen Denkens - und dies bis hinein in die Neuzeit.

Die „subjektivische“ oder auch „absolutistische Logik“ lässt sich zwar verstehen, ist, wie die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse der Neuzeit und hierbei insbesondere auch die Evolutionstheorie jedoch nach Auffassung von Dux zeigen, dann nicht mehr angemessen, wenn es um ein Verständnis geht, was die Grenzen der unmittelbar das Subjekt umgebenden Sozialwelt überschreitet. Eine Theorie, die wie die Kantische auf der „absolutistischen Logik“ gründet, entspricht somit nicht dem heutigen Stand des Wissens, denn dieses fordert, so die genetische Theorie, ein „prozesslogisches“ Denken. Dieses erkennt zwar an, dass alles, was ist und was entsteht, unter bestimmten Bedingungen entstanden ist, bestreitet jedoch, dass diese Bedingungen das Ergebnis determinieren, wie es die „absolutistische Logik“ impliziert.

Ludwig von Bertalanffy erklärt zur Konsequenz, die sich aus den heutigen Erkenntnissen zum Beispiel in Bezug auf Kants Vorstellung von einer Erkenntnis a priori ergibt:

„While, in the Kantian system, the categories appeared to be absolute for any rational observer, they now appear as changing with the advancement of scientific knowledge. In this sense, the absolutistic conception of earlier times and of classical physics is replaced by a scientific relativism.“¹⁶⁴

1.7.3 Subjektivisches, absolutistisches und prozessuales Denken

Das Verständnis der historisch-genetischen Theorie von der Struktur der „absolutistischen Logik“ auf der einen Seite und der „Prozesslogik“ auf der andern, lässt sich mit der Vorstellung der Systemtheorie von der Funktionsweise „geschlossener“ bzw. „offener“ Systeme vergleichen; wobei die absolutistische Logik der Funktionsweise in einem geschlossenen und die Prozesslogik derjenigen in einem offenen System entspricht. So erklärt zum Beispiel Bertalanffy zum Unterschied zwischen offenen und geschlossenen Systemen:

„The steady state of open systems is characterized by the principle of equifinality; that is, in contrast to equilibrium states in closes systems which

¹⁶⁴[Bertalanffy 1984] S. 227.

*are determined by initial conditions, the open system may attain a time-independent state independent of initial conditions and determined only by the system parameters.*¹⁶⁵

Und an einer anderen Stelle schreibt er:

„In any closed system, the final state is unequivocally determined by the initial conditions (...). If either the initial conditions or the process is altered, the final will also be changed. This is not so in open systems. Here, the same final state may be reached from different initial conditions and in different ways.“¹⁶⁶

Die Theorie offener Systeme bietet, nach Bertalanffy, somit Antworten auf Probleme, die bisher als einer naturwissenschaftlichen Erklärung unzugänglich angesehen wurden, d. h. auf Probleme, für die es bisher keine natürliche Erklärung gab, und die daher bislang nur mit einer seelenartigen zweckmäßigen Lenkung eines göttlichen Subjektes erklärt wurden.¹⁶⁷ Offene Systeme funktionieren auf der Basis von Prozessen, bei denen gemäß der „Prozesslogik“, wie sie die historisch-genetische Theorie versteht, der Anfang nicht bereits enthält, was schließlich entsteht. Die Erkenntnis, dass biologische Systeme als offene Systeme zu verstehen sind, ist demzufolge eine wesentliche Erkenntnis. Sie verweist darauf, dass die Welt nicht mehr länger auf der Basis eines „substanzlogischen“, sondern, wie die historisch-genetische Theorie feststellt, nur auf der eines „prozesslogischen“ Denkens begriffen werden kann.

Die Theorie offener Systeme bedeutet somit einen großen Schritt hin zu einem Verständnis der Natur auf der Basis natürlicher Gesetzmäßigkeiten. Wenn aber der Mensch zur Natur gehört, dann ist auch der Mensch nur als ein „offenes System“ zu verstehen. Demgemäß muss dann auch die menschliche Vernunft bzw. der menschliche „Geist“ den Gesetzmäßigkeiten eines offenen Systems unterliegen und somit sein Dasein als ein Prozess verstanden werden. Ebenso wie der Körper entwickeln sich der Geist und Vernunft des Menschen in Abhängigkeit und Relation zu bestimmten Bedingungen und äußeren Umständen.

Das Ergebnis dieser Entwicklung ist als Ausdruck eines Geistes und einer Vernunft, die sich in Qualität und Ausprägung relativ zu der das Individuum umgebenden Umwelt und zu den Anforderungen, die diese an das Individuum stellt, zu verstehen.

1.7.4 Subjekt- und substanzlogisches Denken bei Kant

Kant abstrahiert Gott zwar bis hin zur Idee einer reinen praktischen Vernunft und versteht Gott somit nicht mehr im herkömmlichen Sinne als Subjekt, das nach Art

¹⁶⁵ [Bertalanffy 1962] S. 7.

¹⁶⁶ [Bertalanffy 1984] S. 40.

¹⁶⁷ Vgl. [Bertalanffy 1972] S. 23.

des Menschen denkt und handelt. Dennoch führt auch Kant den Ursprung der Welt ausdrücklich auf die Handlung eines „Subjektes“ - Gott - zurück. So haben alle Erscheinungen ihren Ursprung in einer Ursubstanz: „*Wo Handlung, mithin Tätigkeit und Kraft ist, da ist,*“ wie Kant erklärt, „*auch Substanz, und in dieser allein muss der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden.*“¹⁶⁸ Diese Substanz identifiziert Kant nun tatsächlich mit einem handelnden Subjekt, was deutlich wird, wenn er an einer anderen Stelle schreibt: „*Denn nach dem Grundsatz der Kausalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen (...).*“¹⁶⁹ Handlungen gehen immer von einem Subjekt aus bzw. definiert sich das Subjekt bei Kant letztlich erst über die Möglichkeit „zu handeln“. Der erste Ursprung der Erscheinungen, d. h. der empirischen Welt, wie sie über die Vernunft strukturiert und so der Erkenntnis erst zugänglich gemacht wird, kann bei Kant also als ein die reine Vernunft „verkörperndes“, handelndes Subjekt gedeutet werden. Denn allein die reine Vernunft in Form eines freien Willens kann spontan aus sich heraus, d. h. „frei“ und unbedingt von allen Natureinflüssen eine Kausalkette in der Natur beginnen und somit erste Ursache sein.

Der Mensch ist bei Kant nur insoweit „Person“ oder handelndes Subjekt, als er ein intelligibles Wesen ist; oder anders gesagt: allein sein „vernünftiger Teil“ repräsentiert die Person im Menschen. Der Begriff des „Subjektes“ definiert sich demnach erst über die reine Vernunft. In diesem Sinne ist Gott als die Verkörperung der reinen Vernunft, und damit als „Subjekt“ im eigentlichen Sinne der Definition Kants zu verstehen. So wie der Mensch bei Kant die erste Ursache seiner freien und damit moralischen Willensentscheidung ist, so ist Gott als die Verkörperung der reinen Vernunft die erste Ursache für alle Erscheinungen bzw. der „erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen“.

1.7.5 Die Verabsolutierung der Vernunft

Einen persönlichen Gott gibt es bei Kant nicht. Gott als die Verkörperung der reinen Vernunft ist eine abstrakte Größe, dennoch bleibt Kants Denken, der historisch-genetischen Theorie zufolge, der absolutischen Logik verhaftet. Denn, die reine Vernunft an der auch der Mensch Teil hat, hat den Status eines unhinterfragbaren „Faktums“. Sie ist der erste Ursprung allen Geschehens. So kann die reine Vernunft bzw. der freie Wille vollkommen spontan eine Kausalkette in der empirischen Welt beginnen. Jede willkürliche Handlung des Menschen, die eine Kausalkette verursacht, hat selbst keine Ursache. Sie ist vielmehr die unmittelbar Wirkung der reinen Vernunft des Menschen bzw. seines „intelligibelen Charakters“. Dementsprechend endet auch Kants Erklärung von Moral beim „Faktum der Vernunft“, als dem unhintergehbaren,

¹⁶⁸[Kant 1983a] (KrV) S. 237 f.; Vgl. auch [Dux 1982] S. 126.

¹⁶⁹[Kant 1983a] (KrV) S. 238.

unhinterfragbaren Absoluten. Während moralisches Handeln zuvor durch Gott bzw. Gottes Wille begründet und gerechtfertigt wurde, dient bei Kant die „reine Vernunft“ als Letztbegründung von Moralität. Das heißt, dass sowohl die Notwendigkeit als auch die Wirklichkeit von moralischem Verhalten oder von Moral überhaupt bei Kant allein mit dem „Faktum der Vernunft“ erklärt wird.

Für den Menschen bedeutet dies: Indem die Vernunft verabsolutiert wird, wird auch der „intelligibele Teil“ des Menschen als Verkörperung dieser Vernunft zu einer absoluten Größe. Damit setzt Kant den „intelligibelen Teil“ des Menschen letztlich mit dem, was Gott ausmacht, gleich. Entsprechend gibt es, wie auch Paton feststellt, bei Kant keine „Grade der Freiheit“, d. h. sobald wir Menschen „zu Verstand gekommen sind“ sind wir notwendigerweise „vollkommen frei“¹⁷⁰. So etwas wie mildernde Umstände bei der Beurteilung einer Tat, kann es also in Kants Philosophie gar nicht geben. Handelt und urteilt der Mensch allein seinem intelligibelen Charakter gemäß, handelt und urteilt er wie Gott, d. h. notwendigerweise moralisch gut.

Kant überträgt somit, wie Yovel schreibt, „die christliche Vorstellung vom Menschen als eines vom Himmel mit göttlichen Fähigkeiten ausgestattetes Wesen ins Säkulare“¹⁷¹.

1.7.6 Die Verabsolutierung der Vernunft bis heute

Die historisch-genetische Theorie bietet eine Möglichkeit die Genese und konkrete Struktur eines Denkens zu verstehen, das in verschiedenen Ausprägungen auch heute noch präsent ist. Unabhängig von dieser Erklärung, bildet die Vernunft häufig die vermeintlich stabile und unhinterfragbare Basis für die theoretischen Ableitungen und Konzeptionen vieler moderner Theorien. Mit der Erkenntnis jedoch, dass diese Basis sich eben doch nicht als so stabil und unhinterfragbar erweist, wie angenommen, werden diese schnell zu unrealistischen Konstrukten. Nahezu alle oben behandelten Theorien bezüglich der Kantischen Moraltheorie spiegeln Vorstellungen wieder, die unmittelbar mit einer Verabsolutierung der Vernunft des Menschen zusammenhängen. Gutes Beispiel hierfür ist die von Friedrich Kaulbach vertretene Auffassung, dass die Würde und der Wert des Menschen unmittelbar mit seiner Fähigkeit, sich selbst Gesetze zu geben, mit seiner Vernunft zusammenhängen.¹⁷²

Auch die von Gerold Prauss geäußerte Überzeugung, dass sich das eigentliche Selbst des Menschen allein über seine Intelligenz definiert, lässt sich in diesem Sinn verstehen.¹⁷³ Eine Absolutsetzung der Vernunft ist keineswegs nur in der Philosophie anzutreffen. Auch in der Soziologie wird die Vernunft von vielen Theoretikern als eine absolute und damit objektive Instanz oder Größe behandelt, um auf ihrer Basis die

¹⁷⁰[Paton 1962] S. 268.

¹⁷¹[Yovel 1994] S. 270.

¹⁷²Vgl. [Kaulbach 1988] z. B. S. 26, S. 81, S. 195.

¹⁷³Vgl. [Prauss 1983] S. 121.

Universalität und Objektivität der gemachten theoretischen Annahmen und Ableitungen zu begründen. Die Habermas'sche Diskurstheorie ist beispielhaft hierfür. Sie basiert auf dem Gedanken, dass es absolute und unhintergehbare Diskursregeln gibt, die von Jedermann rational eingesehen und akzeptiert werden können bzw. müssen. Die Vernunft gibt dem Menschen die Möglichkeit hierzu. Allein wenn die menschliche Vernunft als eine universelle bzw. absolute Größe gedacht wird, kann sie diese Funktion erfüllen.

Notwendigerweise muss Habermas daher davon ausgehen, dass jeder Mensch prinzipiell dieselbe Vernunft, d. h. dieselbe Art des Denkens und Argumentierens hat. Da der Universalitätsanspruch der Diskursregeln sich nicht, wie etwa bei mathematischen Regeln auf einer rein theoretischen Ebene erfüllen lässt, fordert die Realisierung der Diskursregeln weit mehr vom Menschen als nur ihr theoretisches oder formales Verständnis. Um praktische Universalität beanspruchen zu können, muss der Mensch tatsächlich in der Lage sein, nach diesen Regeln rein vernünftig zu argumentieren.

Damit setzt Habermas prinzipiell die Möglichkeit einer reinen Vernunftbestimmtheit des Menschen in einer Auseinandersetzung als realistisch voraus. Trotz seiner Einsicht, dass die Äußerungen eines Menschen immer hermeneutisch gedeutet werden müssen, beurteilt er menschliche Vernunft somit letztlich, als eine von der Biografie des Subjekts, d. h. von Werten und bewussten oder unbewussten Einflüssen unabhängige objektive bzw. absolute Größe. Nur als solche kann sie den Menschen befähigen, rein gemäß den Diskursregeln zu argumentieren und die Argumente der anderen zu akzeptieren.

Kant kann die Möglichkeit des Menschen, sich moralisch zu verhalten, nur theoretisch begründen, da allein die Gesinnung des Menschen zählt, welche niemals mit Sicherheit festgestellt werden kann. Er kann also nicht sagen, ob Moralität in seinem Sinne vom Menschen überhaupt je realisiert worden ist. Die Moralität bei Habermas verwirklicht sich im praktischen Vollzug der regelrechten diskursiven Auseinandersetzung, als welche sie jederzeit rational einsehbar bzw. rekonstruierbar, also in ihrer Verwirklichung prinzipiell nachweisbar ist.

Habermas verabsolutiert die „Vernunft“ in Form der Diskursregeln nicht wie Kant, indem er sie als metaphysischen, höchsten Wert und damit als Selbstzweck beurteilt. Der Zweck des moralischen Verhaltens ist bei Habermas vielmehr tatsächlich das gesellschaftliche Zusammenleben. In diesem Sinne sind die Diskursregeln nur Mittel zum Zweck. Habermas verabsolutiert diese Regeln dennoch, sowohl als theoretische Größe als auch als Mittel in der praktischen Anwendung, indem er sie als rein objektive, universelle und damit absolute Regeln behandelt. Er geht davon aus, dass der Mensch tatsächlich rein gemäß dieser Vernunft urteilen und handeln könne. Auch die Habermas'sche Diskurstheorie basiert somit, wie die Kantische Moralphilosophie, auf der Annahme eines „Faktums der Vernunft“.

Auch wenn dieses Faktum, wie Apel meint, nicht wie bei Kant im Sinne einer **kontingenten Tatsache**, sondern im Sinne eines **apriorischen Perfekts**, d. h. „des

*immer schon notwendigerweise Anerkanthabens der Vernunftnormen*¹⁷⁴, interpretiert werden müsste, bleibe doch die Annahme von der Vernunft als einer absoluten Größe bestehen. Denn eine „immer schon notwendige Anerkennung“ bestimmter Normen setzt letztlich voraus, dass diese Normen einer absoluten und universellen Größe entspringen. Genau dieses jedoch wird hier in Frage gestellt.

¹⁷⁴[Apel 1988] S. 355.

2 Entwurf einer Ethik auf der Grundlage empirischer Daten

Die Kantische Moralphilosophie versucht die Geltung moralischer Regeln auf einer transzendentalen Ebene zu begründen, sie also dem Menschen, so wie die Religion, sozusagen „von oben“ zu „verordnen“. Während die Religionen sowohl den Geltungsanspruch als auch den Zweck ihrer Einhaltung mit Gott begründen, versucht Kant dies auf der Grundlage des Postulates einer reinen Vernunft, der damit eine quasi göttliche Bedeutung zukommt. Entscheidend ist, dass sowohl Gott als auch die Vernunft als prinzipiell unhinterfragbar definiert werden. Eine Ethik, die sich an den empirischen Gegebenheiten, d. h. an den Notwendigkeiten aber auch an den Möglichkeiten des Menschen, sich ethisch zu verhalten, orientiert, kennt solch eine unhinterfragbare Größe nicht. Was Gut und was Schlecht ist, lässt sich daher nur relativ und nicht mehr so eindeutig und absolut klären.

„Das *'Du sollst ...'* ist nicht objektivierbar. Ethische Letztbegründungen sind weder falsifizierbar noch durch argumentative Stringenz zu erreichen“¹, erklärt Eckart Voland zu diesem Problem.

Während es für Kant eindeutig ist, dass eine Lüge moralisch schlecht ist und daher in jedem Fall abgelehnt werden muss, ist diese Eindeutigkeit hier nicht mehr gegeben. Sie kann in einem Fall verwerflich, in einem andern Fall jedoch höchst moralisch sein. Während eine transzendentalphilosophisch oder auch eine religiös fundierte Moral sich über die Einhaltung vorgegebener Prinzipien vollzieht, beinhaltet, ganz allgemein gesagt, eine empirische Moralbegründung, so wie sie hier versucht wird, die Umsetzung und das Erleben verinnerlichter moralischer Werte, die aus dem sozialen Miteinander erwachsen.

Da der Mensch einerseits bereits bei der Geburt bestimmte Anlagen mitbringt, andererseits aber in einen prinzipiell offenen Prozess hineingeboren wird, ist es unterschiedlich, wie jeder einzelne sich entwickelt, was für Fähigkeiten er letztlich ausbilden kann und an welchen Werten er sein Leben orientiert. Wie die zum Teil großen kulturellen Unterschiede zeigen, hängt dies von bestimmten Bedingungen ab, mit denen er im Laufe seiner Entwicklung konfrontiert wird.

Auch wenn die universelle Geltung bestimmter ethischer Werte sich bei einer empirischen Begründung nicht mehr „von oben“ verordnen lassen, sind sie nicht einfach

¹[Voland 2005] S. 174 f.

nur beliebig oder relativ. Bestimmte Werte - wie etwa diejenigen, die den Grund- und Menschenrechten zugrunde liegen - erheben, trotz der grundsätzlichen Offenheit des Prozesses und der damit verbundene Pluralität moralischer Normen auch hier einen Anspruch auf universelle Gültigkeit. Da sich dieser Anspruch auf keine transzendente Größe rekurrieren kann, lässt er sich nur über die grundlegende Bedeutung solcher Werte für das menschliche Leben bzw. auch anderer Lebewesen, und d. h. über die realen empirischen Gegebenheiten, begründen.

Moralische Werte lassen sich zum Beispiel rein pragmatisch rechtfertigen und begründen. Menschen leben in Gemeinschaften und sind abhängig voneinander, was heißt, dass sie bei ihren Handlungen und Entscheidungen immer wieder auch die Interessen anderer Menschen berücksichtigen müssen. Ohne ein gewisses Maß an Vertrauen in die Zuverlässigkeit und die Einsichtigkeit des Verhaltens der andern Menschen wäre ein funktionierendes Zusammenleben gar nicht möglich. Auf der grundlegendsten Ebene lassen sich aus dieser Abhängigkeit einfache Regeln, wie etwa „wie du mir, so ich dir“ oder „was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu“, ableiten. Wären die Menschen rein vernunftgesteuerte Wesen, so wäre ein System des Zusammenlebens vorstellbar, das allein auf der Basis solch einfacher Regeln funktioniert. Tatsächlich aber entspricht dies nicht der Realität des Menschen. Der Mensch ist kein Wesen, das rein verstandesmäßig, sachlich, nüchtern seine Vor- und Nachteile berechnet und entsprechend handelt. Häufig handelt er auf den Endzweck bezogen irrational und vor allem stark von Emotionen bestimmt. Weit mehr als durch nüchterne, vernünftige Einsicht in die Zweckmäßigkeit bestimmter Verhaltensweisen, wird das menschliche Handeln durch Gefühle wie Dankbarkeit, moralische Empörung, Mitgefühl, Liebe oder auch das Bedürfnis nach Rache motiviert. Oft führen solche Gefühle sogar zu Verhaltensweisen, die, wie die Spieltheorie zeigt, den eigenen Interessen zuwider laufen. So reagiert der Mensch zum Beispiel derart stark auf die Missachtung bestimmte soziale Regeln, dass er solch ein Verhalten auch dann sanktioniert, wenn er damit seinen eigenen unmittelbaren Interessen schadet.² Untersucht man den Sinn dieses Verhaltens, stellt sich heraus, dass Sanktionen ein wichtiges Mittel sind, um unkooperatives Verhalten dauerhaft zu unterbinden, was langfristig wieder im eigenen Interesse ist.³

Bei einer rein vernunftorientierten Begründung, bleibt die ganze innere emotionale Ebene der Moral ausgeklammert. Damit wird aber auch in Frage gestellt, inwieweit hier noch sinnvoll von Geltung gesprochen werden kann. Denn, wenn moralische Ansprüche den realen Gegebenheiten - und hierzu gehört die emotionale Ebene der Moral - nicht entsprechen, sind sie nicht umsetzbar und ihr Geltungsanspruch bleibt rein fiktiv.

Kant hat nicht nur versucht, ein universelles moralisches Prinzip a priori zu begründen. Er hat gleichzeitig versucht, Moral als ein „innermenschliches“ Phänomen und

²s. Anm. 13.

³Vgl. die Forschungen von Ernst Fehr in [Fehr 2003a] s. Anm. 14.

schließlich als das, was die „Person“ eines Menschen „ausmacht“, zu erklären. Die in dieser Arbeit vorgebrachte Kritik an seiner Morallehre setzt insbesondere hier an. Denn Kants Definition der „Person“ ist ein rein theoretisches Konstrukt. Ihm liegt Kants dualistisches Menschenbild und die Annahme der „reinen Vernunft“ als einem unhinterfragbaren Faktum zugrunde.

Allein auf diese Grundlage lässt sich Kants Anspruch, Moral auf der Basis einer „reinen Philosophie“ zu begründen, rechtfertigen. Es stellt sich hingegen die Frage nach dem Sinn einer „reinen Moralphilosophie“, wenn sich - was Untersuchungen zum Verständnis des Menschen eindeutig nahe legen - Kants Menschenbild und seine Vorstellung von einer reinen Vernunft als unrealistisch erweisen.

Das Selbstverständnis der Philosophie als einer „reinen“, d. h. von empirischen Beimengungen freien Geisteswissenschaft, wird auch heute noch vielfach vertreten. Daher findet das naturwissenschaftliche Wissen bis heute wenig Eingang in die Philosophie. Die Philosophie Kants ist repräsentativ für dieses Selbstverständnis. Wie wohl in keiner anderen Philosophie ist es so konsequent bis hin zu den, aus empirischer Sicht, irrationalsten Folgerungen umgesetzt worden. Dies zu zeigen, war der wesentliche Grund dieser Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie.

Als Alternative soll im zweiten Teil dieser Arbeit ein Verständnis von Philosophie vorgestellt werden, welches gerade eine Verknüpfung von abstrakten Überlegungen und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen anstrebt.⁴

Die Aufgabe der Naturwissenschaft ist es, diesem Verständnis zufolge, empirische Erkenntnisse resp. Daten zu liefern, wohingegen es die Aufgabe der Philosophie ist, auf einer reflexiven Ebene Verbindungen zwischen diesen Daten herzustellen und gedankliche Konsequenzen daraus zu ziehen. Eine solche Verbindung zwischen naturwissenschaftlichem Wissen und philosophischer Reflexion ist unerlässlich für die Erarbeitung eines realistischen Bildes vom Menschen und für das Ziehen entsprechender Konsequenzen bei der Gestaltung des privaten, wie des gesellschaftlichen Lebens.

2.1 Theoretische Grundlagen und Probleme

Während der Auseinandersetzung mit dem Thema Moral wird man mit grundlegenden Problemen konfrontiert, die sich daraus ergeben, dass sich so unterschiedliche Fachbereiche, wie Philosophie, Naturwissenschaften oder Religion dem Thema auf der Basis verschiedenster theoretischer Grundlagen genähert haben. Diese sind wiederum selbst abhängig vom geschichtlichen Hintergrund, d. h. insbesondere vom Wissen und Denken der jeweiligen Zeit.

Der Begriff „Moral“ hat hierdurch viele Prägungen erhalten und beinhaltet eine große

⁴s. Anm. 15.

Palette von Vorstellungen, die zum Teil widersprüchlich sind. Je nach zugrunde liegendem Weltbild wird Moral als „Teil“ der menschlichen Natur behandelt oder widerspricht dieser, ist sie das Ergebnis vernünftiger Überlegungen oder drückt sich gerade über Gefühle aus, muss sie unabhängig von der Empirie begründet werden oder im Gegenteil gerade im Einklang mit ihr sein, usw.

Um Missverständnisse zu vermeiden, ist es daher sinnvoll, zunächst die theoretischen Grundlagen zu erörtern, auf denen die Moralkonzeption, die in dieser Arbeit begründet werden soll, beruht.

2.1.1 Die Bedeutung empirischer Wissenschaften für die Erklärung des menschlichen Bewusstseins

Um eine philosophische Theorie aufstellen zu können, die der Realität des Menschen entspricht, ist es notwendig, die Erkenntnisse empirischer Wissenschaften in die Überlegungen mit einzubeziehen. Einzig auf der Grundlage einer interdisziplinären Forschung kann gewährleistet werden, dass die Phänomene, die erklärt und begründet werden sollen, zumindest vom momentanen Stand des Wissens aus gesehen, auch realistisch beschrieben werden können. Ein großer Teil der Philosophen sieht das jedoch anders:

„Nach wie vor herrscht in weiten Teilen der akademischen Philosophie ein Ressentiment gegenüber den empirischen Wissenschaften, das nicht selten von einem generellen Desinteresse an interdisziplinären Dialogen begleitet wird.“⁵

beschreibt der Philosoph Thomas Metzinger die Haltung vieler Philosophen gegenüber den empirischen Wissenschaften. Die Philosophie ignoriert häufig die Erkenntnisse dieser Wissenschaften. Dadurch hinkt sie nur allzu oft mit ihren Erkenntnissen dem aktuellen Stand des Wissens hinterher. Häufig wird die Meinung vertreten, die Probleme und Phänomene, mit denen es die Philosophie zu tun habe, seien rein geistiger Art und allein über die Reflexion ergründbar. So war zum Beispiel die Erforschung des Bewusstseins, des Denkens, der Seele oder des Geistes und damit letztlich auch der Moralität, insofern sie mit diesem „Teil“ des Menschen verbunden ist, lange eine Domäne der Philosophie. Doch bereits Hermann von Helmholtz hatte nachgewiesen, dass die Tätigkeit des Gehirns mit physikalischen Mitteln untersucht werden kann und *„selbst 'rein geistige' Tätigkeiten, wie Vorstellen, Erinnern und das Erfassen von Bedeutungen von Gesagtem oder Gelesenem“* lassen sich, *„im Gehirn lokalisieren“⁶*, erklärt Gerhard Roth (Direktor des Instituts für Hirnforschung an der Uni Bremen).

⁵[Metzinger 1995] Vorwort S. 11.

⁶[Roth 1996] S. 101.

Es soll hier damit nicht gesagt werden, dass sich der menschliche Geist und das Bewusstsein auf Aktivitäten von Nervenzellen reduzieren ließen bzw. dass das Bewusstsein identisch mit den physischen Vorgängen im Gehirn sei.⁷ Damit ist lediglich nachgewiesen, dass Wechselwirkungen und Abhängigkeiten zwischen der Geistigkeit und dem Gehirn des Menschen bestehen. Auf der Basis der Erkenntnisse der Hirnforschung kann hierzu, wie Gerhard Roth erklärt, zumindest soviel gesagt werden:

- „1. Es gibt eine sehr enge Parallelität zwischen Hirnprozessen und kognitiven Prozessen.*
- 2. Mann kann die Hirnprozesse, die von Geist, Bewusstsein und Aufmerksamkeit begleitet sind, sichtbar machen.*
- 3. Die Mechanismen, die zu Geist- und Bewusstseinszuständen führen, sind in groben Zügen bekannt und auch physiologisch-pharmakologisch beeinflussbar.*
- 4. Es existieren vernünftige Annahmen über die Funktion von Geist und Bewusstsein im Rahmen von Kognition und Verhaltenssteuerung.“*

Für Roth ist damit klar, *„daß jegliche Art von Geist-Gehirn-Dualismus und jeder Glaube an eine Autonomie des Geistes mit dem Wissensstand der Hirnforschung unvereinbar ist.“*⁸

Das Bewusstsein, die Moralität oder der Geist des Menschen lassen sich nicht auf die Funktion des Gehirns reduzieren. Das Gehirn bildet nur die Basis für diese Fähigkeiten. Wie die Hirnforschung zeigt, sind Bewusstsein und Moralität abhängig von dessen Beschaffenheit und Funktionsweise. So führen Verletzungen des Gehirns zu schweren Sprachstörungen, Schäden bzw. Ausfällen des logischen Denkens, des Erinnerns und auch zu Störungen der moralischen Wertfähigkeit.

Eine eindrückliche Schilderung, welche verheerende Auswirkungen auf die Wirklichkeitswahrnehmung, die Fähigkeit zu sprechen, zu schreiben, mathematische Operationen durchzuführen, das Gedächtnis, das Denken und die Selbstwahrnehmung usw. entstehen können, wenn ein oder mehrere Teile des Gehirns zum Beispiel auf Grund einer Verletzung nicht mehr funktionieren, findet sich im Buch von Alexander R. Lurija: *„Der Mann dessen Welt in Scherben ging“*, in dem die Lebensgeschichte des im Krieg am Kopf verletzten Sassezki erzählt wird.⁹ Wie die Geschichte von Sassezki zeigt, hängt die gesamte Identität eines Menschen vom Funktionieren seines Gehirns ab, denn das was ein Mensch im Laufe seines Lebens erfahren und gelernt hat und was ihn letztlich zu dem macht, was er ist, wird im Gehirn des Menschen verarbeitet und gespeichert. Allerdings kann er dies alles auf Grund einer physischen Verletzung des Gehirns auch wieder verlieren.

Die Ergebnisse der Hirnforschung und anderer Wissenschaften legen nahe, dass der menschliche Geist und damit auch das Denken, die Intelligenz und Moralität des

⁷s. Anm. 16.

⁸[Roth 1996] S. 107.

⁹[Lurija 1991]

Menschen nicht als absolute, von der physischen Welt völlig unabhängige Größen verstanden werden können, sondern, dass sie sich vielmehr erst unter den Bedingungen der Außenwelt und in Relation zu dieser entwickeln. Diese Erkenntnis widerspricht der Kantischen, sowie auch jeder anderen rein transzendentalen Konzeption von Vernunft und Moralität allerdings fundamental.

2.1.2 Definitionsprobleme

Neue Erkenntnisse oder Theorien bezüglich eines Phänomens erfordern eine begriffliche Neudefinition, denn das Verständnis von Wörtern und Begriffen ist immer mit Assoziationen verbunden, die häufig nur schwer überwunden werden.

Peter Bieri verweist auf diese Problematik, wenn er erklärt:

*„Der am leichtesten zugängliche Irrtum ist die Mißdeutung bestimmter **Wörter**. Sie besteht nicht darin, daß einem Wort einfach eine **falsche** Bedeutung zugeschrieben wird. Es handelt sich nicht um ein Mißverständnis, das man durch einen Blick ins Wörterbuch ausräumen könnte. Man geht, wenn man durch das Wort irreführt wird, durchaus von seiner richtigen Bedeutung aus. Der Fehler, der einem unterlaufen kann, ist dann ganz unauffällig, und es ist ein interessanter Fehler, **weil** er so unauffällig ist: Man zieht **assoziative Linien** aus, die in anderen Zusammenhängen durchaus zu dem Wort gehören, aber nicht in unserm jetzigen Kontext. Das kann man auch so ausdrücken: Man **dramatisiert** ein Wort durch eine assoziative Umgebung, die in dem fraglichen Zusammenhang nicht gerechtfertigt ist.“¹⁰*

Versuche, ein Phänomen zu begreifen, führen leicht dazu, dass sich aus diesen Versuchen ergebende Vorstellungen mit dem Begriff verbinden, der für dieses Phänomen steht. Eine Verbindung, die dann besonders tief und schwierig zu überwinden ist, wenn eine Weltsicht oder Glaubensrichtung das Phänomen und damit die Definition seines Begriffes okkupiert hat.

Denn Phänomene verlieren so leicht ihre Eigenständigkeit und werden zu einem Teil dieser Denk- oder Glaubensrichtung, d. h. ihre Definition erfolgt häufig auf der Basis bestimmter Denksysteme. Auch wenn diese selbst als falsch erkannt werden, bleiben deren Grundlagen häufig mit der Begriffsdefinition eines Phänomens, verhaftet. Im Extremfall werden mit der Falsifizierung oder Ablehnung solch eines Systems nicht nur die Definitionen seiner Begriffe als unzureichend erkannt, sondern wird auch die Realität der Phänomene selbst, für die diese Begriffe stehen, geleugnet. So hat so gut wie jede philosophische Richtung eine Gegenbewegung zur Folge, die mit der Falsifizierung der Begriffe auch die dahinter stehenden Phänomene leugnet.¹¹

¹⁰[Bieri 2003] S. 249.

¹¹s. Anm. 17.

Entsprechend erhalten auch Phänomene wie Liebe, Freiheit, Wahrheit und eben auch Moral im Verlauf der philosophischen Auseinandersetzungen jeweils Prägungen, die bei jedem Versuch, sie neu zu begreifen, erst überwunden werden müssen. So sieht sich jeder Versuch, menschliche Moralität zu beschreiben, mit einer tiefen religiösen und philosophischen Prägung konfrontiert, die in ihrer Quintessenz, Moralität notwendigerweise als einen rein geistigen Akt erscheinen lässt. Eine Vorstellung, die weiterhin Bestand hat, obwohl die Unmöglichkeit reiner Geistigkeit sowohl empirisch als auch logisch nachgewiesen worden ist.

Die Okkupation des Phänomens Moral durch die Kirche hat zu einer identifikationsmäßigen Vermengung religiöser und moralischer Werte geführt. Entsprechend gibt es die Tendenz, die Ablehnung religiöser Werte mit einer Ablehnung ethischer bzw. moralischer Werte gleichzusetzen. Es gibt zwar eine gemeinsame Basis religiöser und moralischer Werte und daher kommt es natürlicherweise zu inhaltlichen Überschneidungen. Die Legitimation moralischer Werte lässt sich damit aber noch lange nicht aus der Religion ableiten. Vielmehr ist der universale Anspruch religiöser Werte erst legitim, wenn sie den für das soziale Leben notwendigen moralischen Werten entsprechen. Denn Moral als solche ist, so die These, eine essenzielle Bedingung für den Fortbestand menschlicher Gemeinschaften und damit in letzter Konsequenz für das Überleben der auf diese Gemeinschaft angewiesenen Individuen, mithin also für das Überleben der Art schlechthin.

Ebenso wesentlich für ein realistisches Verständnis menschlicher Moralität, wie die Unterscheidung zwischen Religion und Moral, ist dabei allerdings eine Differenzierung zwischen den Wirkungsebenen der Moral. So werden gesellschaftliche Konventionen und Gesetze häufig mit moralischen Gesetzen gleichgesetzt. Es wird nicht klar zwischen den Ebenen des gesellschaftlichen, des familiären und des rein individuellen Lebens unterschieden. Die daraus resultierende Gleichsetzung der Moralebene widerspricht dem Phänomen der menschlichen Moralität seinem Wesen nach. Forderungen an das Individuum, die sich aus dieser Gleichsetzung ergeben, erweisen sich bei genauerer Analyse als unrealistisch und überfordern dieses. Während das moralische bzw. soziale Empfinden und Verhalten des Einzelnen für den Bestand einer familiären Gemeinschaft noch hinreichend ist, ist eine im Wesentlichen durch anonyme Beziehungen geprägte Gesellschaft auf Dauer nicht funktionsfähig, wenn sie allein vom moralischen Verhalten ihrer Mitglieder abhängt. Der Charakter der Beziehungen in familiären Gemeinschaften ist aus der Perspektive des Individuums natürlicherweise auf die Person hin orientiert. Das, was ein menschlicher Moralbegriff umfassen kann, bezieht sich also primär auf den Bereich des persönlichen Umfeldes, d. h. auf den Bereich des unmittelbaren familiären Zusammenlebens.

Ein anderes Problem ergibt sich aus der Gleichsetzung verschiedener theoretischer Ebenen, auf denen sich Moral beschreiben lässt. Ein Beispiel hierfür ist die Gleichsetzung des „von außen“ erkannten Zweckes der Moral mit ihrer Phänomenologie selbst. So ist es sinnvoll, die menschliche Moral von der utilitaristischen Seite aus, als Bedingung für das Leben in Gemeinschaften zu betrachten. Von hier aus gesehen ist

moralisches Verhalten gleichermaßen existentiell für das Überleben der Gemeinschaft, wie auch für das des Individuums. Insofern ist ein moralisches Verhalten in letzter Konsequenz tatsächlich zunächst und vor allem ein prinzipiell utilitaristisches Verhalten. Es ist evolutionsbiologisch gesehen daher lebensnotwendig für den Menschen, eine Fähigkeit zum moralischen bzw. sozialen Verhalten zu besitzen bzw. zu entwickeln. Dies bedeutet, dass das moralische Verhalten sich entwickelt hat, weil es nützlich ist. Auf Basis dieser Erkenntnis, erklärt dementsprechend insbesondere die Evolutionsbiologie das menschliche Moralverhalten.

Auf der Ebene der Begründung ist es möglich, die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit des moralischen Verhaltens für die Gruppe und das Individuum zu erkennen. Über die unmittelbare Realität der Moralität, so wie sie das Individuum erlebt, ist damit allerdings noch nichts gesagt. Die Ebene der Begründung von Moral und diejenige auf der es um die konkrete Verwirklichung von Moralität durch das Individuum geht, müssen unterschieden werden.

Entsprechend darf die Erklärung einer übergeordneten Ursache oder Zweckmäßigkeit eines Phänomens nicht gleichgesetzt werden mit einer Beschreibung des Phänomens selbst. Häufig wird hier nicht differenziert und es kommt zu Unklarheiten und Missverständnissen. So wird die Feststellung, dass moralisches Verhalten sowohl der Gruppe, als auch dem Individuum langfristig nutzt, leicht mit der Behauptung gleichgesetzt, jedes Individuum handle nur aus Eigeninteresse und entsprechend sei auch moralisches Verhalten letztlich rein egoistisch motiviert. Damit aber wird man der menschlichen Moral als erlebbarem und das Verhalten unmittelbar bestimmenden Phänomen, nicht gerecht. Denn tatsächlich können die Gefühle, die ein Individuum zu einem bestimmten sozialen Handeln motivieren - so zum Beispiel Gefühle wie Liebe, Mitleid oder Dankbarkeit - aus Sicht des Handelnden vollkommen selbstlos und die entsprechenden Handlungen für das Individuum sogar nachteilig sein. Und doch ist die Fähigkeit zu solchen Gefühlen und entsprechenden Handlungsweisen von einer außerhalb des Geschehens liegenden Ebene, sozusagen von einer „Metaebene“ aus betrachtet, vorteilhaft bzw. auf Dauer sogar notwendig für das Überleben der Menschen.

2.1.3 Moral, Vernunft und Sinnlichkeit

Kants transzendente Begründung von Moral basiert auf der Annahme, dass nur eine rein rationale Begründung der moralischen Prinzipien dem universalistischen Anspruch von Moral gerecht werden kann. Eine Annahme, die man in der heutigen Zeit, in der eine religiöse Letztbegründung der moralischen Werte unvereinbar mit dem vorherrschenden Wissen und Denken ist, vielfach als einzige Alternative zur Vorstellung von einer absoluten Relativität moralischer Werte bewertet. Kant hat die rein an der Vernunft orientierte Begründung der moralischen Prinzipien konsequent in seiner Moralphilosophie umgesetzt.

Insbesondere an Hand von Kants Moralphilosophie lassen sich daher die Konsequenzen einer reinen Vernunftmoral aufzeigen.

Dabei wird die Vernunft des Menschen nicht erst seit Kant mit seinen moralischen Fähigkeiten gleichgesetzt. Der Glaube an die moralische Kraft der Vernunft hat eine bis weit in die Antike reichende philosophische Tradition. Spätestens seit dem zweiten Weltkrieg jedoch muss die Berechtigung des damit verbundenen Vertrauens in die rationalen Fähigkeiten des Menschen fundamental in Frage gestellt werden. „*This optimism about the power of cognition and will - practical rationality, as philosophers call - was dealt a devastating blow during the Holocaust*“¹², schreibt Owen Flanagan zur Ohnmacht rationaler Argumente gegenüber einer Dynamik, wie sie im Nationalsozialismus wirksam wurde. Menschen werden eben nicht in erster Linie kraft einer objektiven, absoluten Rationalität zum Handeln motiviert. Eine Erkenntnis mit der sich selbst Kant konfrontiert sah und die er akzeptieren musste. Kant scheiterte beim Versuch, den Widerspruch zwischen der Natur des menschlichen Verhaltens und dem, was seine Moraltheorie dem Menschen abverlangte, zu überwinden. Hierin liegt der Grund, warum seine Moralphilosophie letztlich zu einer realitätsfernen, unrealisierbaren Idee gerät.

Wenn nicht seine Vernunft, was dann aber motiviert den Menschen letztendlich zum moralischen Handeln? Der Versuch, diese Frage zu beantworten führt notwendigerweise zu wissenschaftlichen Untersuchungen und Erkenntnissen über den Menschen. Es deutet alles darauf hin, dass das Denken eines Menschen und damit die Logik vermittle, der er seine Welt begreift und strukturiert, nicht als solche angeboren ist, sondern, dass sie von den Erfahrungen abhängt, die der Mensch während seiner ontogenetischen Entwicklung gemacht hat. Diese Erkenntnis betrifft auch seine emotionale und soziale Welt. Jeder Mensch strukturiert sich demzufolge eine „eigene Welt“ mit ihren jeweils eigenen logischen und emotionalen Gesetzen. Dass die Unterschiede der verschiedenen „Welten“ so groß nicht sind, hängt neben angeborenen Faktoren insbesondere mit der Tatsache zusammen, dass sich bei allen Menschen die Gegebenheiten der Umwelt und damit die Erfahrungen, die sie machen, zumindest in den wesentlichen Aspekten, entsprechen.

Wenn aber das Denken, Fühlen und Handeln des Menschen im Wesentlichen als Anpassungsprodukt an die gegebene Umwelt zu verstehen ist, wie ist es dann mit der „Freiheit des Willens“ bestellt? Eine absolute Freiheit, wie sie Kant gegeben sieht, kann es nicht geben. Das heutige Wissen um die Welt und den Menschen ist unvereinbar mit der Realität einer absoluten Freiheit. Dennoch kommt dem Begriff „Freiheit“ gerade in Hinblick auf Moralität auch auf der Basis moderner Erkenntnisse eine entscheidende Bedeutung zu. Auch die hier vertretene Moralkonzeption kann auf einen Freiheitsbegriff nicht verzichten. Allerdings wird dieser auf eine fundamental andere Weise verstanden und definiert, als bei Kant und andern Philosophen. Freiheit, wie sie in dieser Arbeit verstanden wird, ist nicht eine Freiheit im Sinne einer Unabhängigkeit

¹²[Flanagan 1991] S. 181 f.

von der eigenen „Natur“, sondern eine Freiheit gemäß der eigenen „Natur“ leben und handeln zu können.

Der Ansatz versucht zu zeigen, dass die Welt und die Welt des Menschen einschließlich seiner selbst sich nicht in voneinander unabhängige Größen unterteilen lässt. Der Mensch unterscheidet sich demzufolge nicht prinzipiell von der Natur, sondern ist vielmehr ein Teil von ihr und unterliegt dementsprechend ihren Gesetzen. Sämtliche Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen sind nur auf der Basis der Bedingungen unter denen er sie entwickelt, zu verstehen. Der Mensch als Subjekt ist, abgesehen von einigen angeborenen Eigenschaften, das Ergebnis der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt. Als solches müssen sein „sinnlicher“ und sein „vernünftiger Teil“ als untrennbare Funktionseinheit beurteilt werden. Dementsprechend kann auch die menschliche Moralität nur als das Ergebnis dieser Funktionseinheit verstanden werden. Entscheidend für die Entwicklung moralischer Fähigkeiten sind demzufolge nicht allein die Entwicklung kognitiver Kompetenzen - wovon zum Beispiel Kohlberg und Piaget in ihren Untersuchungen ausgingen - von ebenso grundlegender Bedeutung ist die Entwicklung entsprechender emotionaler Fähigkeiten.

2.1.4 Die Frage nach der Letztbegründung von Moral

Auch wenn bestimmten moralischen Werten eine universelle Bedeutung zuerkannt wird, lässt der Versuch, Moral auf der Grundlage empirischer Gegebenheiten zu begründen, keine Letztbegründung von Moral zu. Denn moralische Werte lassen sich hier nur in Abhängigkeit zur Realität legitimieren, und diese unterliegt selbst Prozessen und Abhängigkeiten, die sie veränderlich macht.

Die Frage ist, ob eine dezidierte Letztbegründung von Moral überhaupt möglich ist. Denn jeder Versuch in diese Richtung muss irgendwann ein Postulat aufstellen, das nicht mehr relativiert werden kann. Damit kann sie ihre Geltung aber nur solange beanspruchen, wie das Postulat akzeptiert wird. Fällt das Postulat, ist die Begründung nicht mehr gerechtfertigt.

Der Philosoph Eckard Voland vertritt daher die Auffassung, dass es grundsätzlich keine Letztbegründung von Moral geben kann, denn:

„Jeder Versuch einer rational angelegten Moralbegründung ist letztlich ein 'Fehlschluß' - durch welche Moralphilosophie er auch immer unterfüttert sein mag. Rationalisierung begründen nicht Geltung.“¹³

Aus diesem Grund haben letztlich alle Ethikentwürfe für Voland nur so lange Bestand, „wie sie aus welchen Gründen auch immer für irgend jemanden auch nur ein Fünkchen Attraktivität besitzen“¹⁴.

¹³[Voland 2005] S. 174.

¹⁴[Voland 2005] S. 174.

Ethik und Moral werden damit zu einer relativen Angelegenheit, die von Präferenzen, Interessen und Macht abhängig ist. Universal begründen lässt sich ihre Geltung nicht. Denn sowenig die Geltung einer Moral rational bestimmt werden kann, sowenig können Ausdrücke wie „gut“ oder „falsch“, nach Voland, empirisch festgemacht werden. Ethische Diskurse sind deswegen nicht durch rationale Argumente zu entscheiden, weil wertende Ausdrücke allein Ausdruck moralischer Gefühle und Präferenzen sind.¹⁵ Die moralischen Werte, an denen ein Mensch sein Leben orientiert, sind diesem Verständnis nach abhängig von den jeweils herrschenden Lebensbedingungen. Sie werden im Verlauf der ontogenetischen Entwicklung auf neuronaler Ebene eingepägt und gehören in diesem Sinne zur oder, wie Voland es noch stärker ausdrückt, sie „*sind Natur*“¹⁶.

Bei einer Moral, die sich allein über das Erleben moralischer Gefühle verwirklicht, stelle sich die Frage der Geltung nicht mehr, weil

„emotive Präferenzen sind und nicht etwa gelten“. Weiter schreibt er: *„Das 'Sollen' ist im Grunde ein 'Wollen'. Das 'Du sollst nicht töten' wäre korrekter formuliert als 'Ich will nicht, daß getötet wird, und ich will weiter, daß andere wollen, daß nicht getötet wird'. Damit wird aber die ontologische Unterscheidung von Sein und Sollen eingeebnet, denn jedes moralische Subjekt unterliegt faktisch (und nicht etwa normativ) seinen moralischen Intuitionen, und Intuitionen sind Fakten.“*¹⁷

Mit der Feststellung, dass die faktische Existenz moralischer Gefühle und Präferenzen das ist, was Moral ausmacht und mit ihrer Bindung an die jeweiligen Lebensumstände, tritt Voland dem Versuch einer Letztbegründung von Moral auf einer rein rationalen bzw. theoretischen Ebene, entgegen.

Der hier vertretene Ansatz stimmt in der Hinsicht mit Volands Ausführungen überein, als er die Möglichkeit einer Geltung moralischer Werte in Hinblick auf eine transzendente Größe oder einer Geltung auf einer rein theoretischen, von der praktischen Wirklichkeit losgelösten Ebene hinterfragt und sie über ihr Existenzsein im und für das praktische Leben rechtfertigt. Was hier allerdings kritisiert wird, ist die Annahme einer vollkommenen Relativität moralischer Werte. Denn mit der Relativierung moralischer Werte an die jeweiligen Lebensbedingungen wird die Tatsache übersehen, dass diese Lebensbedingungen in Bezug auf den Menschen selbst nicht relativ, sondern bewertbar sind. Auch wenn diese Lebensbedingungen faktisch sehr unterschiedlich sein können, der Mensch als Ergebnis der Evolution ist es nicht. Seine „Natur“, so wie sie die Phylogenese hervorgebracht hat, stellt im Gegenteil eine allgemeinverbindliche und in diesem Sinne universelle Bezugsgröße dar, in Bezug auf die sich die Lebensbedingungen des Menschen als positiv oder negativ bewerten lassen. Wenn es um die Bewertung der Lebensumstände im Hinblick auf die Befriedigung menschlicher

¹⁵Vgl. [Voland 2005] S. 174 ff.

¹⁶Vgl. [Voland 2005] S. 177.

¹⁷[Voland 2005] S. 180.

Bedürfnisse, wie etwa nach Nahrung oder den Schutz vor Kälte geht, ist dies noch offensichtlich. Wenn es jedoch um emotionale oder soziale Bedürfnisse geht, ist dies nicht mehr so unmittelbar einsichtig.

Dennoch sind letztere, ebenso mit der menschlichen „Natur“ verbunden. Ihre Befriedigung ist eine Grundbedingung für die soziale Entwicklung des Menschen und damit ist sie für ihn, der auf soziales Zusammenleben angewiesen ist, in letzter Konsequenz ebenso notwendig für den Fortbestand seiner Existenz, wie Nahrung und Wasser.

2.1.5 Die „gesellschaftliche“ und die „familiäre“ Ebene

Die traditionelle soziologische Sichtweise beurteilt das Individuum und somit auch seine Moral als eine gesellschaftlich vermittelte Größe. Sie unterscheidet hierbei nicht zwischen der gesellschaftlichen Ebene und der des unmittelbaren familiären Zusammenlebens. Diese Unterscheidung ist jedoch gerade in Hinblick auf das Verständnis menschlicher Moralität von entscheidender Bedeutung. Auf den jeweiligen Ebenen herrschen unterschiedliche Gesetze und Regeln. Günter Dux zufolge ist die Gesellschaft ihrer Struktur nach sogar explizit „a-moralisch“ aufgebaut. „*Sie ist das Netzwerk der Regulierungen zwischen den Subjekten*“¹⁸, welches aus dem ökonomischen und dem politischen System gebildet werde, erklärt er.

Während auf der gesellschaftlichen Ebene demnach unpersönliche, sachliche Gründe bestimmend sind, spielen auf der unmittelbar familiären Ebene persönliche und emotionale Gründe eine entscheidende Rolle.

Für das Individuum ist naturgemäß zuallererst die intime, familiäre Ebene des Zusammenlebens von Bedeutung. Mit Recht stellt sich die Frage, inwieweit Moral über die Grenzen der kleinen Lebensgemeinschaften hinaus reichen kann. So kommt zum Beispiel Konrad Lorenz zu dem Schluss, dass der Mensch natürlicherweise nur für ein soziales Leben in kleinen familiären Gemeinschaften ausgestattet sei. Nur hier funktioniert dementsprechend das notwendige soziale Verhalten hinreichend zuverlässig. In einer modernen anonymen Gesellschaft muss ein soziales bzw. moralisches Verhalten demgegenüber über die Vernunft eingefordert werden.¹⁹ „*Verstandesmäßig*“, so Lorenz, „*können wir die Forderung auch den Fremden zu lieben erfassen, aber emotional nicht verkraften. Der Mensch kann nur Menschen lieben, die er kennt.*“²⁰

Die Forderung sich auch gegenüber Fremden moralisch zu verhalten, stellt, nach Auffassung von Lorenz, sogar so hohe Anforderungen an das Individuum, dass es mehr oder weniger seine psychische Gesundheit einbüßt.²¹

Während in dieser Arbeit das den „natürlichen Neigungen“ folgende unmittelbare

¹⁸[Dux 2004] S. 265.

¹⁹s. Anm. 18.

²⁰[Lorenz 1963] S. 275.

²¹s. Anm. 19.

soziale Verhalten in der kleinen Gemeinschaft als „primär moralisches“ Verhalten gewertet wird, titulierte Lorenz insbesondere das mehr oder weniger erzwungene soziale Verhalten in der großen Gemeinschaft, wo die natürlichen sozialen Neigungen nicht mehr greifen, mit dem Begriff moralisch.

Das Verständnis dessen, was der Begriff „Moral“ beinhaltet, unterscheidet sich also grundlegend. Lorenz hat eine eher negative Sicht vom Leben und der Zukunft des Menschen in modernen Gesellschaften. Eine Sicht, die hier nicht geteilt wird, da nicht von einem angeborenen zerstörerischen Aggressionstrieb des Menschen, den dieser mehr oder weniger ständig beherrschen muss, ausgegangen wird. Die individuelle Aggressivität muss insgesamt als Produkt der aktiven Anpassung an die unmittelbare soziale Umwelt verstanden werden. Auch wenn gewisse aggressive Antriebe und Verhaltensweisen angeboren sind, worauf vieles hinweist - so gleichen sich zum Beispiel aggressive bzw. kriegerische Verhaltensweisen und Gesten in allen Kulturen - bestehen immer Gründe, die in der ontogenetischen Entwicklung eines Menschen zu suchen sind, wenn dieser grundsätzlich aggressiv gegenüber Fremden eingestellt ist bzw. sich ihnen gegenüber sogar asozial verhält. Denn ebenso, wie bestimmte aggressive Antriebe, sind auch soziale Verhaltensweisen und Gesten gegenüber Fremden kulturübergreifend und müssen daher zumindest in bestimmten Ansätzen angeboren sein, wie Irenäus Eibl-Eibesfeldt zeigt. Je weniger nah sich die Menschen sind, desto geringer wird auch ihr Verantwortungsgefühl füreinander sein.²² Solange sich die Abhängigkeit zwischen Menschen tatsächlich nur innerhalb der Grenzen kleiner Lebensgemeinschaften bewegt, wie dies zu einer Zeit der Fall war, als die Menschen noch in kleinen Gruppen oder Horden lebten und wirtschafteten, stellt dies auch kein besonderes Problem dar. In der heutigen Zeit jedoch, in der nicht nur eine nationale sondern sogar globale wirtschaftliche, soziale und ökologische Abhängigkeit zwischen den Menschen besteht und in der die Interessen von Menschen verschiedenster Nationen weltweit vernetzt sind, umfasst die Notwendigkeit, sich „moralisch“ zu verhalten, zumindest theoretisch eine größere Zahl von Menschen, zu denen keine unmittelbare emotionale oder soziale Beziehung besteht. Je nach dem, welche gesellschaftliche Position ein Mensch inne hat (zum Beispiel Führungskräfte in Wirtschaft und Politik), wirken sich seine Entscheidungen und Handlungen unter Umständen auf eine nicht mehr überschaubare Zahl von Menschen aus, trägt ein Einzelner also die Verantwortung für ihm persönlich völlig unbekannte Personen. Sich hier allein auf die moralische Gesinnung und das Verantwortungsgefühl dieses Menschen zu verlassen, wäre unrealistisch.²³

Auf dieser Ebene der gesellschaftlichen Organisation greift also die menschliche Moralität allein nicht mehr. Das Verhalten des Menschen bestimmende soziale Impulse oder auch Instinkte, sind vor allem im Nahbereich wirksam. Auf einer abstrakten Ebene werden sie einfach zu schwach oder gar nicht ausgelöst.

„Derselbe Mann, der die schwersten Hemmungen hätte, einem Wehrlosen

²²s. Anm. 20.

²³s. Anm. 21.

*vor ihm den Schädel einzuschlagen, macht sich kaum Gedanken, wieviele Menschen die Bombe tötet, die er mit einem Fingerdruck abschickt*²⁴,

so Arnold Gehlen zu diesem Phänomen. Den Grund hierfür sieht Rolf Degen in der Tatsache, dass sich unsere gegenwärtige Umgebung auf viele wichtige Arten von den Bedingungen unterscheidet, unter denen unserer Vorfahren einst lebten. Anonyme Gesellschaften, in denen Menschen auf unpersönlich abstrakte Weise mit- und untereinander verwoben sind, gab es nicht. Moralische Gefühle wurden in der Evolution entwickelt um auf unmittelbare zwischenmenschliche Konflikte oder Situationen zu reagieren.

Daher könnten, so Degen, intuitive oder auch instinktive Reaktionen der Menschen zu moralischen Fragen manchmal in die Irre führen.²⁵ Moralische Gefühle sind also letztlich einfach nicht für anonyme Situationen „gemacht“.

Auf der gesellschaftlichen Ebene kann daher allein ein System unabhängiger Kontrollinstanzen dauerhaft einen Missbrauch von Macht verhindern und das friedliche Zusammenleben der Menschen organisieren. Fehlt dies, dann setzt sich zum Beispiel Vetternwirtschaft irgendwann durch, da der moralische Antrieb ja sogar zunächst den Einsatz für die Interessen der Familie fordert. Etwas nach Art der Moral oder der moralischen Werte kann hier nur indirekt, in Form von abstrakten Gesetzen zur Wirkung kommen. Dennoch sind die moralischen Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft letztlich die Bedingung dafür, dass solche Gesetze überhaupt realisiert werden. Dux schreibt hierzu:

*„Die familiären Vergemeinschaftungen stellen den Bodensatz jeder Gesellschaft dar. Sie unterscheiden sich in signifikanter Weise von den Strukturen, die über sie hinausgreifen. In den familialen Gemeinschaften ist das generalisierte Kommunikationsmedium, das jede der sozialen Organisationsformen bestimmt: Macht, durch ein anderes: Moral überlagert. Die Dichte der Kommunikation und die Bindung an den andern lassen dessen Interessen zu den eigenen werden. (...) Normativ umgesetzt, erweist sich Moral im Konfliktfall als Ausdruck sozialer Vernunft. Sie sichert die Bedingung der Möglichkeit der Vergemeinschaftung der Lebenspraxen in der dichten Kommunikation und Interaktion der Lebensführung.“*²⁶

Auch Gehlen unterscheidet zwischen diesen Ebenen. Für ihn kommt der Familie eine besondere Bedeutung zu, weil sie eine für die seelische Gesundheit des Individuums unentbehrliche „ausweiterungsfähige Binnenmoral“ hervorbrachte, wohingegen der Staat, die Religion oder die Wissenschaften, „außerhalb dieses Bereiches hochgezogen“ wurde.²⁷ Gehlen spricht von mehreren voneinander unabhängigen letzten

²⁴[Gehlen 1969] S. 56.

²⁵[Degen 2007] S. 119.

²⁶[Dux 2000] S. 337.

²⁷[Gehlen 1969] S. 93.

Wurzeln ethischen Verhaltens, die im Menschen angelegt sind und die zusammen wirken können oder auch nicht.²⁸

Entsprechend gibt es für Gehlen nicht nur eine Moral und er beantwortet die Frage nach dem Verhältnis zwischen gesellschaftlicher und individueller Ebene damit, dass auf jeder Ebene eine andere Moral wirksam ist. So unterscheidet Gehlen zwischen einem aus der Gegenseitigkeit entwickelte Ethos, *e i n e m* familienbezogenen ethischen Verhalten (aus dem sich der Humanitarismus ableitet) und *e i n e m* Ethos der Institutionen, einschließlich des Staates²⁹, wobei die Moral auf der institutionellen oder staatlichen bzw. überstaatlichen Ebene ihre Wurzeln auch in der individuellen Moral des Nahbereiches hat. Denn, nach Gehlen, ist die Moral des Individuums grundsätzlich weltoffen und erweiterbar bzw. neigt sie sogar zur Überdehnung.³⁰ Mechanismen, die normalerweise insbesondere im unmittelbaren Nahbereich wirksam sind, werden also auch auf andere Ebenen übertragen. Sie bildet somit die natürliche Grundlage des moralischen Miteinanders zwischen den Menschen über den Nahbereich hinaus, bis letztlich hin zur globalen Ebene, auf der sich Völker miteinander verständigen müssen.³¹ Da Instinkte auf der gesellschaftlichen Ebene nicht mehr entsprechend zuverlässig sind, werden Institutionen geschaffen. Sie geben den Halt, den die Instinkte hier nicht mehr geben können.³²

„Die sozialen Imperative argumentieren in der Aktionsrichtung jener angeborenen Regungen und ihrer Verpflichtungsgefühle, rechnen mit deren Labilität und versuchen, sie durch sozialen Druck zu konsolidieren. Auch die Selbstbeobachtung unterstützt eine solche Auffassung. Der leidenschaftlich handelnde Impuls einer Nächstenhilfe verläuft von innen her ohne das Bewußtsein eines Sollens, das als Stimme des Gewissens erst laut wird, wenn eine innere Hemmung ihn nicht zur Tat kommen ließ“³³, erklärt Gehlen.

Auch wenn Gehlen, wie Dux, den Menschen als ein instinktreduziertes Wesen versteht, liegen die eigentlichen Steuerungsmechanismen des Zusammenlebens im „instinkt-nahen Bereich“.³⁴ Die Ordnung und Regeln des Miteinanders regulieren sich nicht primär über rationale Überlegungen, sondern sie entwickeln sich von selbst, in einem eigenen Prozess.

Es geht bei Gehlen somit, wie Christian This feststellt, nicht um Normbegründung, sondern um die unmittelbare Motivationsgrundlage moralischen Handelns. Was er ei-

²⁸Vgl. [Gehlen 1969] S. 38.

²⁹Vgl. [Gehlen 1969] S. 47.

³⁰Vgl. [Gehlen 1969] S. 58.

³¹s. Anm. 22.

³²Vgl. [Gehlen 1969] S. 96 ff.

³³[Gehlen 1969] S. 58 f.

³⁴Vgl. [Gehlen 1969] S. 95.

gentlich suche, sind die „phylogenetischen Wurzeln“ des moralischen Handelns.³⁵ Aus diesen lässt sich, da diese allen Menschen gemeinsam sind, eine gewisse universelle Gültigkeit der Normen ableiten. Letztlich sind die Ebenen der Moral bei Gehlen demnach doch nicht voneinander unabhängig, sondern hängen voneinander ab bzw. bauen aufeinander auf.

Zu dem Schluss, dass Moral zunächst natürlicher- bzw. auch notwendigerweise im Nahbereich wirksam ist, gelangt auch der Primatenforscher Frans de Waal auf Grund seiner Beobachtungen an Menschenaffen, deren Verhalten sich für ihn nicht prinzipiell vom menschlichen unterscheidet.³⁶ Für de Waal ist die Loyalität gegenüber der eigenen Familie oder der eigenen Gruppe sogar eine moralische Forderung. „*Wir neigen nicht nur dazu, die innersten Kreise zu bevorzugen, (uns selbst, unsere Familie, unsere Gemeinschaft, unsere Spezies), wir **sollten** dies auch tun*“³⁷, so de Waal. Erst wenn genügend Ressourcen zur Verfügung stehen, kann und „soll“ eine Moral auch ausgeweitet werden bzw. ist die Forderung, auch weitere Kreise in das moralische System einzubeziehen, realistisch.

Auch dies ist aber letztlich keine rein ideelle Forderung, denn sind die Ressourcen da, dann dient eine Ausweitung der Gemeinschaft auch dem Schutz des Einzelnen, denn kleinere Gruppen haben ein größeres Konfliktpotential untereinander. Da die Abhängigkeiten der Menschen untereinander bei einer Ausweitung insgesamt jedoch größer werden, kann eine große Gemeinschaft ohne eine gleichzeitige Ausweitung der moralischen Prinzipien auf diese Gemeinschaft zu Ungerechtigkeiten führen, die ihre Stabilität gefährden.³⁸

Es lässt sich daher sagen, dass moralische Prinzipien in Form von Gesetzen in die staatliche Ordnung eingegangen sind, weil sie, wie für den Bestand kleiner sozialer Gemeinschaften, auch für den Bestand und die Stabilität der staatlichen Ordnung vorteilhaft, wenn nicht sogar lebensnotwendig sind. Grundsätzlich ist die Erfüllung und Einhaltung, der auf moralischen Prinzipien basierenden Rechte demnach eine zweckmäßige Forderung, sie dient der Stabilität einer Gesellschaft.

Der Mensch als Individuum und die Gemeinschaft sind letztlich wechselseitig voneinander abhängig. Die Gemeinschaft schützt das Individuum und ermöglicht es ihm, sich zu einem gesunden, sozial fähigen Menschen zu entwickeln. Wobei das soziale Verhalten des Individuums wiederum die Voraussetzung für die Stabilität der Gemeinschaft ist. So wie der Einzelne daher die Normen der Gesellschaft respektieren muss, muss die Gemeinschaft den Menschen als Individuum achten. Damit aber kommt sie nicht um die mit dem Menschen als Individuum verbundene biologische Natur und deren existenziellen Bedürfnisse herum. D. h. moralische, gesellschaftliche und wirtschaftli-

³⁵[This 2000] S. 77.

Es sei daher in höchstem Grade missverständlich, konstatiert This, wenn Gehlen von „Ethik“ und „letztgültigen“ Instanzen rede. Vgl. [This 2000] S. 77.

³⁶s. Anm. 23.

³⁷[de Waal 2008] S. 182.; s. Anm. 24.

³⁸s. Anm. 25.

che Systeme müssen die Fähigkeiten, Verhaltensweisen und Bedürfnisse des Menschen berücksichtigen, wenn sie dauerhaft funktionieren sollen, denn der Mensch und seine physischen und psychischen Eigenschaften und Fähigkeiten, haben eine ausschlaggebende Wirkung im System.³⁹

2.1.6 Zum Universalitätsanspruch der Moral

„Kann der biologische Bauplan nach dem wir als Lebewesen konstruiert sind, überhaupt etwas darüber aussagen, welche Verhaltensweisen unserer Natur gemäß sind, welche uns gut tun und welche geeignet sind, uns krank zu machen? Wenn es um Ernährungsgewohnheiten oder angemessene Formen körperlicher Belastung geht, würden wir diese Frage ohne Zweifel bejahen. Doch wie ist die Situation, wenn es darum geht, welche psychischen Bedürfnisse Menschen haben, wie sie den Umgang miteinander optimal gestalten können und wie ein gesellschaftlicher Rahmen aussehen sollte, in dem ein solcher Umgang optimal zum Tragen kommen kann? Zweifellos besitzt die Biologie in dieser Hinsicht keine Deutungshoheit. Dennoch können Erkenntnisse aus ihrem Bereich für die Frage, wie menschengemäßes Leben aussieht, von erheblichem Belang sein.“⁴⁰

Bei aller Unterschiedlichkeit zwischen dem Menschen, gibt es für den Psychologen Joachim Bauer also so etwas wie eine allen Menschen gemeinsame „Natur“. Wenn es darum geht, Aussagen darüber zu machen, was „gut“ oder „schlecht“ für den Menschen ist, dient diese als Bezugsgröße. So kommt jeder menschliche Säugling im Wesentlichen mit denselben angeborenen Fähigkeiten und Bedürfnissen zur Welt und wird unabhängig von der Kultur und Rasse, vollkommen abhängig von der Fürsorge und dem Schutz anderer Menschen geboren, aber mit der Fähigkeit, diese Bedürftigkeit zu kommunizieren.

Für ein sich an empirischen Gegebenheiten orientierendes Moralkonzept ließe sich aus dieser Tatsache der moralische Anspruch ableiten, einem Säugling körperliche und emotionale Nähe zukommen zu lassen, wohingegen deren Verweigerung als moralisch verwerflich verurteilt werden kann. Der Säugling ist unabhängig von seiner Herkunft auf Grund seiner angeborenen Natur essenziell auf Schutz und Fürsorge angewiesen.⁴¹ Moral ist in diesem Sinne unmittelbar mit der menschlichen Natur verbunden. Sie legitimiert ihren Universalitätsanspruch über die Universalität der menschlichen Natur und die Notwendigkeiten, die aus dieser erwachsen. Es ist daher notwendig zu klären, was zu dieser Natur gehört.

³⁹s. Anm. 26.

⁴⁰[Bauer 2006] S. 21.

⁴¹s. Anm. 27.

„Wer über die Natur des Menschen etwas aussagen will, muß aus den unendlich verschiedenartigen kulturellen Ausformungen, in denen allein sich diese Natur ausspricht, auf die erblich angeborenen Anlagen zurückschließen und nach phylogenetischen Erbschaften suchen, die das menschliche Verhalten aber nicht in festen Mustern ausformen, sondern nur angeborene Dispositionen ergeben, die ihre konkrete Ausfüllung von den Mischungen kultureller Zuflüsse erwarten“⁴²,

erklärt Arnold Gehlen zur Frage nach der menschlichen Natur.

Das menschliche Verhalten ist eine Mischung aus angeborenen und erworbenen Fähigkeiten, daher ist es nicht leicht „die Natur“ des Menschen zu identifizieren. Was konkret angeboren und was erworben ist, darüber herrscht bis heute Unklarheit. Soziales Verhalten ist offensichtlich zwar wohl als Grundanlage aber nicht als solches, in seiner differenzierten Ausprägung angeboren. Sonst würde es jeder Mensch notwendig an den Tag legen und wäre die Bandbreite des menschlichen Handelns nicht derart groß, dass sie von Selbstlosigkeit und Güte bis hin zu unvorstellbarer Grausamkeit reichen kann.

Ganz grundsätzlich lässt sich jedoch feststellen, dass die Evolution uns zu sozialen Wesen „gemacht“ hat, die nicht nur aus pragmatischen, sondern auch aus psychischen und emotionalen Gründen zutiefst auf die Mitmenschen angewiesen sind. Ohne emotionalen Kontakt zu andern Menschen verkümmert ein menschlicher Säugling bzw. ist er gar nicht lebensfähig. Und so kann auch ein Erwachsener unter derart schwerer psychischer Not leiden, dass er krank wird, wenn ihm der soziale Kontakt verwehrt wird. *„Kern aller menschlichen Motivation ist es, zwischenmenschliche Anerkennung, Wertschätzung, Zuwendung oder Zuneigung zu finden und zu geben“⁴³,* fasst Joachim Bauer zusammen.

Der Mensch ist darauf eingerichtet, mit seinen Mitmenschen zu kommunizieren und zu interagieren und das heißt, er muss das Verhalten, die Gefühle und Motive anderer Menschen verstehen bzw. vorhersehen können, um sich entsprechend ausrichten zu können.⁴⁴ *„Humans are an exquisitely social species. Our survival and success depends crucially on our ability to thrive in complex social situations“⁴⁵,* so Vittorio Gallese und Giacomo Rizzolatti, die Entdecker der „Spiegelneuronen“ im Gehirn von Menschen und Primaten.

Diese von den beiden Forschern zum ersten Mal Anfang der neunziger Jahre entdeckten „Spiegelneuronen“ ermöglichen dem Menschen, sich in andere hinein zu versetzen, um so deren Gefühle, Gedanken und Absichten intuitiv nachvollziehen zu können. Auf der Grundlage dieser Entdeckung schließen die Forscher:

„Social cognition is not only thinking about the contents of someone else’s

⁴²[Gehlen 1969] S. 37.

⁴³[Bauer 2006] S. 21.; s. Anm. 28.

⁴⁴s. Anm. 29.

⁴⁵[Gallese 2004] S. 396.

*mind. Our brains, and those of other primates, appear to have developed a basic functional mechanism, a mirror mechanism, which gives us an experiential insight into other minds.*⁴⁶

Dies ist eine Entdeckung, die darauf hinweist, wie tief die Fähigkeit des Menschen, sich in die Lage seiner Mitmenschen zu versetzen und deren Verhalten deuten zu können, in seiner biologischen Natur verwurzelt ist. Der Mensch ist, wie es de Waal ausdrückt, „bis ins Mark sozial“⁴⁷.

2.2 Die Phänomenologie der Moral

Moral, wie sie hier zu verstehen versucht wird, ist kein theoretisches Konstrukt oder ein ideelles Ziel, sondern ein real existierendes Phänomen, ohne das die Menschheit gar nicht existieren könnte. Es geht hier demnach nicht darum, eine Morallehre zu konzipieren, sondern letztlich nur um eine Beschreibung und ein Erfassen dessen, was die menschliche Moral konkret kennzeichnet und was sie von anderen Regeln und Normen des Zusammenlebens unterscheidet.

Worüber sich das Phänomen Moral konkret definiert bzw. wie es sich äußert, darüber herrscht jedoch bis heute Uneinigkeit. Welche Voraussetzungen muss eine Handlung erfüllen, um „moralisch“ genannt werden zu können? Kann man eine Handlung oder ein Urteil im selben Sinne als „moralisch“ bezeichnen, wenn sie ohne emotionale Beteiligung, einfach aus Einsicht in die Notwendigkeit bestimmter Normen, erfolgt bzw. lässt sich sogar, wie es Kant sah, eine Handlung erst dann, wenn keine emotionale Motivation zu Grunde liegt, tatsächlich als „moralisch“ klassifizieren?

Die Antworten auf diese Fragen hängen wesentlich vom zugrunde liegenden Menschenbild ab. Geht man zum Beispiel davon aus, dass mit Hilfe der Vernunft die Emotionen und Triebe des Menschen „gezähmt“ werden müssen, damit dieser sich „zivilisiert“ bzw. „sozial“ verhalten kann, so fällt die Antwort anders aus, als unter Berücksichtigung der Emotionen als eine die Menschen verbindende Kraft.

Im Folgenden soll versucht werden, unter Zuhilfenahme wissenschaftlicher Erkenntnisse eine möglichst reale Vorstellung vom Menschen und seinen Möglichkeiten zu erhalten. Erst diese, kann wiederum, so der Grundgedanke, auch das die menschliche Identität unmittelbar betreffende Phänomen „Moral“ realistisch beschreiben.

2.2.1 Kognition und moralisches Urteil

Nicht nur in der Philosophie auch in der Soziologie wird das moralische Urteil meist als ausschließlich kognitiver Akt beurteilt. Die Entwicklung der moralischen Fähigkeiten

⁴⁶[Gallese 2004] S. 401.

⁴⁷Vgl. [de Waal 2008] S. 23.; s. Anm. 30.

wird dementsprechend über die Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten untersucht und beurteilt. Wie jedoch bereits Piaget festgestellt hat, hinken die theoretische und sprachliche Beurteilung einer Situation durch ein Kind seinem tatsächlichen praktischen Handeln etwa ein Jahr hinterher.⁴⁸ Die sprachlichen Äußerungen von Kindern entsprechen, wie Piaget feststellte, nicht unmittelbar ihrem „*wirklichen und konkreten Denken*“⁴⁹. Vielmehr bestünden die theoretischen moralischen Überlegungen eines Kindes in einer allmählichen Bewusstwerdung dessen, was es als eigentlich moralisches Handeln erkennt. Die Bildung der theoretischen Begriffe entwickle sich hierbei nicht parallel zum praktischen Handeln, sondern diese Bewusstwerdung kehre im Gegenteil, „*die Ordnung, in der die Begriffe erscheinen, um: was im Ablauf der Handlung an erster Stelle steht, ist in der Ordnung des Bewußtwerdens an letzter*“.

In Bezug auf den moralischen Realismus erklärt Piaget weiter:

*„Wenn folglich der moralische Realismus auf verbalem Gebiete eine primitive Erscheinung zu sein scheint, so ist damit noch nicht bewiesen, daß es auf dem Gebiet der Tätigkeit ebenso sein muß. Der Begriff des Guten, der im allgemeinen, und im besonderen beim Kind, erst nach dem Begriff der reinen Pflicht auftritt, bildet vielleicht das zuletzt erfolgende bewußt werden dessen, was die erste Voraussetzung des moralischen Lebens ist: das Bedürfnis nach gegenseitiger Zuneigung. Da sich der moralische Realismus dagegen aus dem vom Erwachsenen auf das Kind ausgeübten Zwang ergibt, so wäre es möglich, daß er in Bezug auf das einfache Streben nach dem Guten eine sekundäre Bildung ist, wobei er jedoch den ersten Begriff bildet, dessen sich das moralische Denken bei seinen Versuchen der Überlegung und Formulierung bewußt wird.“*⁵⁰

Diese Beobachtungen Piagets sind deshalb sehr interessant, weil sie zeigen, dass bei der Entwicklung einer moralischen Identität oder eines moralischen Bewusstseins, die kognitive Erfassung moralischer Prinzipien nicht an erster Stelle stehen kann. Eine Feststellung, die auch durch Untersuchungen Trifels bestätigt, die die Unterscheidungsfähigkeit von Kleinkindern zwischen nur konventionellen Übereinkünften und moralischen Normen erforschen, denen eine universelle Geltung zugeschrieben wird. Wie diese Untersuchungen zeigen, sind bereits Kinder im Alter von 3 Jahren zu solch einer Unterscheidung in der Lage. Turiel erklärt:

„Recent research shows that children as young as three or four years of age make distinctively moral judgements. (...) One of the important distinguishing features between morality and convention, from the point of the individual's concepts, is that moral acts are justified on the basis of factors intrinsic to actions, whereas conventional acts are justified by their

⁴⁸Vgl. [Piaget 1973] S. 130.

⁴⁹[Piaget 1973] S. 197.

⁵⁰[Piaget 1973] S. 199.

*relation to implicit or explicit relations.*⁵¹

Wenn man bedenkt, dass sich, nach Piagets Untersuchungen, Kinder mit 3 Jahren noch auf einer intellektuell sehr niedrigen Stufe befinden und dem „egozentristischen“ Stadium zugeordnet werden, in dem sie zu einer wirklichen Zusammenarbeit mit andern Kindern noch gar nicht fähig sind,⁵² sind diese Ergebnisse Turiels äußerst bemerkenswert. Zeigen sie doch, dass nicht einmal eine differenzierte Unterscheidung, wie die zwischen universellen moralischen Normen und konventionellen Regeln, unmittelbar an die kognitive Fähigkeit gebunden ist, denn wenn bereits Kleinkinder eine Unterscheidung zwischen konventionellen Übereinkünften und universellen Normen machen, muss es Kriterien für diese Unterscheidung geben, die ihren Ursprung nicht primär in der Vernunft haben.

Andere interessante Ergebnisse hierzu liefern auch Studien von Turiel und Larry Nucci mit religiös erzogenen Kindern. Im Rahmen dieser Studien wurden Kinder und Jugendliche, die in einem konservativen christlichen bzw. jüdischen Elternhaus aufgewachsen waren, zu ihrer Bewertung von moralisch relevanten Handlungen, die einen universalen Charakter haben (zum Beispiel Schlagen, Stehlen, Lügen, Verleumdung usw.) als auch zu Handlungen, die rein religiöse Vorschriften betreffen (so zum Beispiel Beschneidung, vorehelicher Geschlechtsverkehr, arbeiten an Feiertagen usw.), befragt.⁵³ Die Studien kommen zu dem Ergebnis, dass 90 % der Kinder beider Religionen moralische Übertretungen, wie die oben genannten, mit der religionsunabhängigen Begründung, sie hätten Schaden für andere Menschen und Ungerechtigkeit zur Folge, als falsch oder schlecht beurteilen. Auf der andern Seite universalisierten nur weniger als ein Drittel der befragten Kinder nicht-moralische Regeln der eigenen Religion. Während bezüglich konventionsbestimmter, nicht-moralischer Handlungen, fast alle Kinder Übertretungen akzeptierten, wenn Gott keine entsprechende Regeln erlassen habe, „stellte die überwiegende Mehrheit der christlichen und jüdischen Kinder“ fest, wie Turiel und Nucci erklären, „daß es falsch sei, moralische Übertretungen wie Schlagen oder Stehlen zu begehen, egal ob Gott eine diesbezügliche Regel oder ein Gebot erlassen hat.“⁵⁴

Auch war die Mehrheit der Kinder der Auffassung, dass Gottes Befehl solche moralischen Übertretungen nicht richtig machen kann. Im Alter von 10 - 12 Jahren waren 65 % und im Alter von 14 - 16 über 80 % der Kinder dieser Ansicht.

„Insgesamt entdeckten wir durch diese Interviews, daß kindliche Moralvorstellungen nicht einfach durch Verweis auf Gehorsam gegenüber Gottes Wort erklärt werden können. Statt dessen versuchen Kinder, ihren Begriff von Gott mit dem in Einklang zu bringen, wovon sie wissen, daß es

⁵¹[Turiel 1977] S. 118.

⁵²Vgl. [Piaget 1973] S. 22.

⁵³Vgl. [Nucci 1993] S. 73 f.

⁵⁴[Nucci 1993] S. 76.

*moralisch richtig ist*⁵⁵,

erklärten Turiel und Nucci. Die Ergebnisse von Turiel und Nucci sind äußerst bemerkenswert, widersprechen sie doch zum einen der Auffassung, Moral sei eine rein intellektuelle Angelegenheit. Zum andern widersprechen sie aber auch der Vorstellung, das moralische Urteil eines kleinen Kindes sei noch vollkommen heteronom und orientierte sich einzig an Autoritäten, denn es ist äußerst unwahrscheinlich, dass die Kinder die Differenzierung zwischen nur religiösen bzw. konventionellen Normen und universell gültigen moralischen Regeln in dieser Weise einfach von ihren Eltern übernommen haben.

Kinder berücksichtigen, wie Piaget feststellt, bei der Beurteilung einer Situation mildernde Umstände, noch bevor sie sich kognitiv auf einem entsprechenden Niveau befinden.⁵⁶ Sie urteilen demgemäß auf einem höherem Niveau, als ihre kognitiven Fähigkeiten es ermöglichen. Die Berücksichtigung mildernder Umstände ist nach Kohlbergs Untersuchungen sogar ein Kennzeichen für die schon bei Erwachsenen nicht häufig vertretene fünfte Stufe des moralischen Urteilens.

*„In our analysis, stage 5 scores do not rise above 15 % even at age 36 (...) According to Standard Issue Scoring, the percentage of individuals who reach at least the 4/5 transition in adulthood is only 16 %*⁵⁷, so Anne Colby.

Das Problem bei den Untersuchungen Kohlbergs ist, wie auch bei denen von Piaget, dass sie sich ausschließlich an theoretischen Äußerungen und kognitiven Leistungen der Personen orientieren. Wie Kohlberg feststellt, urteilen ebenso wie Kinder auch viele Erwachsene, obwohl sie kognitiv einer niedrigeren Moralstufe zugeordnet werden, auf Stufe 5. Diesen Urteilstyp ordnet Kohlberg einer „Unterstufe B“ zu. Kohlberg erklärt zum „B-Typ“ des moralischen Urteilens:

*„Ein auf Unterstufe B urteilender Mensch ist jemand, der intuitiv - 'mit seinem Herzen' oder 'durch sein Gewissen' - die in einem Dilemma zentralen Werte und Verpflichtungen erfasst, welche erst auf Stufe 5 rational formuliert werden, und der aus diesen Intuitionen heraus ein Urteil über das fällt, was im entsprechenden Dilemma verantwortliches oder notwendiges Tun ist.*⁵⁸

Eine Untersuchung, bei der, Kohlberg zufolge, die Unterstufe B erfasst werden konnte, ist das Experiment von Stanley Milgram.⁵⁹ An dieser Untersuchung nahmen 26 Studenten teil, die bereits vorher an einer früheren Version der Milgram'schen Versuchsreihe teilgenommen hatten. Bei diesen Experimenten wurde ein nicht eingeweihter

⁵⁵[Nucci 1993] Anmerkungen S. 77.

⁵⁶Vgl. [Nucci 1993] S. 132.

⁵⁷[Kohlberg 1983] S. 69.

⁵⁸[Kohlberg 1995] S. 427.; s. Anm. 31.

⁵⁹Vgl. [Kohlberg 1995] S. 441-445 und [Milgram 2004]

Proband unter dem Vorwand, es solle der Effekt von Strafe auf die Gedächtnisleistungen eines Menschen untersucht werden, aufgefordert, einer Versuchsperson Elektroschocks zu geben. Die Versuchsperson erhielt hierbei nicht wirkliche Schocks, was der Proband jedoch nicht wusste. Er musste somit von einer tatsächlichen Wirkung seiner Handlung ausgehen. Die Stärke der vermeintlichen Schocks sollte hierbei jeweils mit jeder falschen Antwort erhöht werden. Bei diesem Experiment wurde festgestellt, dass, während keiner der auf Unterstufe A eingestuften Probanden das Experiment abbrach, 86 % der Probanden, die nach Kohlberg der Unterstufe B zugeordnet worden waren, sich ab einem bestimmten Punkt weigerten weiterzumachen, wobei sie gegen die Anweisungen und Autorität des Versuchsleiters handelten. Sie unterwarfen sich demnach, im Gegensatz zu den „A-Typen“ nicht vollständig der Autorität des Versuchsleiters. Menschen, die auf Unterstufe B urteilen, können demzufolge, obwohl sie einer niedrigeren Hauptstufe zugeordnet werden, ebenso wie Personen, die auf Stufe 5 und 6 urteilen, autonom und mit dem Bewusstsein der persönlichen Verantwortlichkeit urteilen und handeln. In diesem Sinne hält Kohlberg die Vorstellung für plausibel,

„daß moralisches Handeln verantwortliches Entscheiden ist, das durch intuitives Erkennen moralischer Werte gelenkt wird und nicht von einer differenzierten Urteilsfähigkeit abhängt, wie sie sich mit den höheren Stufen ergibt. Wir folgen damit der 'platonischen', 'kantschen' oder 'intuitionistischen' Sichtweise, daß das Gewissen rationale prinzipienorientierte Gerechtigkeit in Umrissen intuitiv erkennen und entsprechendes Handeln auf den Weg bringen kann.“⁶⁰

Interessant wäre hier die Antwort auf die Frage, auf welcher konkreten Grundlage Menschen, die einer niedrigen Hauptstufe (aber Unterstufe B) zugeordnet werden und Kinder, zu moralischen Urteilen gelangen können, die denen der Stufe 5 bzw. 6 entsprechen.

Piaget zieht auf Grund der Tatsache, dass das theoretische Urteilen des Kindes nicht seinem „wirklichen und konkreten Denken“ entspricht, den Schluss, dass selbst die theoretischen moralischen Überlegungen eines Kindes in einer allmählichen Bewusstwerdung dessen besteht, was es als eigentliches moralisches Handeln beurteilt. Kohlberg kommt bezüglich der Menschen, die er der Unterstufe B zurechnet, zu einem ähnlichen Schluss. Der B-Typ kommt auf vorrationalem Weg zum gleichen moralischen Urteil, wie ein auf Stufe 5 urteilender Mensch.

Es wird hier nicht bezweifelt, dass eine kognitive Begründung oder ein kognitives Verständnis moralischer Begriffe bzw. Werte durch das Subjekt notwendig sind, wenn es um ein reflektiertes bewusstes moralisches Verhalten oder um die Aufstellung allgemeiner Regeln und Gesetze geht. Für ein unmittelbar moralisches Verhalten oder Denken an sich, sind die kognitiven Fähigkeiten, wie die oben behandelten Erkenntnisse Piagets, Kohlbergs und Turiels belegen, jedoch von sekundärer Bedeutung. D. h.

⁶⁰[Kohlberg 1995] S. 428.

die eigentliche Bewertung einer moralischen Handlung als „gut“ oder „richtig“ bzw. als „schlecht“ oder „falsch“ kann, zumindest nicht primär das Ergebnis kognitiver Überlegungen sein.⁶¹ Damit aber werden sämtliche Moralkonzeptionen in Frage gestellt, die die menschliche Moralität ausschließlich als Teil der kognitiven Fähigkeiten des Menschen definieren. Denn, unabhängig davon, wie letztlich die Definition oder Vorstellung von Moralität ausfällt, drückt sich in jenem, von Piaget beobachteten, unmittelbaren moralischen Verhalten oder Urteilen von Kindern, wie auch dem eines auf der Urteilsstufe B urteilenden Menschen, ein soziales Denken im Sinne einer Achtung vor den Gefühlen und Bedürfnissen eines andern Menschen aus. Dies aber ist ein Denken, das durchaus als moralisch bezeichnet werden kann.

2.2.2 Die Wahrnehmung

Ein weiterer Aspekt, der sowohl bei einem kognitiven als auch einem moralischen Urteil von entscheidender Bedeutung ist, liegt im Bereich der Wahrnehmungen. Ein Mensch kann nur das in einem kognitiven oder moralischen Urteil berücksichtigen, was er bewusst oder auch unbewusst wahrnimmt. Das aber ist nicht unbedingt bei allen Menschen das gleiche. Selbst wenn zwei Menschen dasselbe wahrnehmen, kann die Bewertung dieser Wahrnehmung - und damit die Bewertung dessen, was als relevant in ein moralisches Urteil eingeht - sehr verschieden sein.

Man schätzt, so erklären Watzlawick, Beavin und Jackson, dass der Mensch 10 000 exterozeptive und propriozeptive Sinneswahrnehmungen pro Sekunde aufnimmt. Damit das Gehirn nicht mit unwesentlichen Informationen überschwemmt wird, erfordere dies eine drastische Auswahl jener Wahrnehmungen, die den höheren Hirnzentren zugeleitet werden. Diese Auswahl ist nicht bei jedem Menschen gleich, weil die Entscheidung, was als wesentlich und unwesentlich erachtet wird, so Watzlawick und seine Mitarbeiter, von Mensch zu Mensch sehr verschieden ist und von Kriterien abhängig zu sein scheint, die weitgehend außerbewusst sind.⁶² D. h. es werden nur die Sinneseindrücke tatsächlich wahrgenommen, die vom „Unterbewusstsein“ als bedeutsam genug bewertet werden. Was der Mensch bewusst oder unbewusst wahrnimmt und verarbeitet, hängt von früheren Erfahrungen ab. Wir nehmen, wie es Gerhard Roth ausdrückt, alles „*im Licht vergangener Erfahrungen wahr*“⁶³, denn die Wahrnehmung hängt von der Struktur des Gehirns ab und diese wiederum von Erfahrungen, die insbesondere während der Ontogenese gemacht wurden. Die sich entwickelnde Hirnstruktur ist im Wesentlichen ein Ergebnis der Anpassung des Subjektes an die Gegebenheiten und Anforderungen seiner Umwelt. Da auch die Wahrnehmungsfunktionen ihre physiologische Basis notwendigerweise im Gehirn haben, ist die Wahrnehmungsfähigkeit eines Subjektes unmittelbar von der Struktur seines Gehirns und damit von Erfahrungen

⁶¹s. Anm. 32.

⁶²Vgl. [Watzlawick 2007] S. 92.

⁶³[Roth 1996] S. 96.

des Subjektes, die diese Struktur beeinflussen, abhängig. Bei der Wahrnehmung komplexer Szenen kommen daher bereits auf kortikaler und zum Teil auf subkortikaler Ebene vermehrt Informationen aus dem Gedächtnis hinzu, die das Ergebnis früherer Erfahrungen mit der Umwelt umfassen.⁶⁴ Dem limbischen System fällt hierbei, eine besondere Rolle zu:

„Bei allem, was die Sinnessysteme erregt, muß das Gehirn entscheiden, ob es sich lohnt, sich weiter mit diesen Erregungen zu befassen. In der allerersten, etwa hundert Millisekunden umfassenden vorbewußten Phase der Wahrnehmung wird daher vom retikulären System im Verein mit dem Gedächtnissystem und dem limbischen System eine Klassifikation nach „wichtig/unwichtig“ und „alt/neu“ vorgenommen. Ist etwas unwichtig (gleichgültig, ob neu oder bekannt), dann wird es abgetan, ohne daß es ins Bewußtsein dringt.“⁶⁵

Aber auch die das Verhalten bestimmende eigene Wahrnehmung ist keineswegs immer bewusst. Im Gegenteil, die Erforschung der „nicht bewussten“ Wahrnehmung hat zu der Erkenntnis geführt, dass ein großer Teil der Informationen, die der Mensch verarbeitet, vom Bewusstsein, auch dann nicht erfasst wird, wenn sie Einfluss auf sein Verhalten ausübt. Eine Erkenntnis, die die Auffassung stützt, dass das Subjekt, sich nicht allein über das Bewusstsein definieren lässt.

Denn die Wahrnehmung bestimmt - bewusst oder unbewusst - den Zugang des Subjektes zu sich und seiner Umwelt. Sie ist einerseits das Ergebnis des Prozesses der Subjektwerdung und bestimmt andererseits den Fortgang dieses Prozesses auf jeder Stufe mit. So nimmt das Neugeborene die Welt - abgesehen von angeborenen Schemata - zunächst noch relativ unstrukturiert über seine Sinne wahr, um sie dann auf Grund der gemachten Erfahrungen mittels kategorialer und operationaler Schemata zu strukturieren. Die jeweils neu entwickelten Schemata bestimmen die weitere Sicht und Beurteilung der Welt, d. h. die Wahrnehmung, die zunächst noch relativ offen aber auch undifferenziert und wertneutral ist, wird durch diese Schemata in dem Sinne eingeschränkt, als diese immer mehr bestimmen, was oder wie der Mensch seine Welt letztendlich wahrnimmt. So wie sie dem Menschen auf der einen Seite damit erst Handlungskompetenz ermöglichen, können diese Schemata die Wahrnehmungs- und damit auch Denk- und Handlungsmöglichkeiten eines Menschen stark beschränken. Aber während sich das Denken noch durch eine relative offene und differenzierte Wahrnehmung beeinflussen lässt, indem sie dem Menschen zum Beispiel neues „Denkmaterial“ liefert, ist die Wahrnehmung selbst, als das Ergebnis einer im Wesentlichen unbewussten Bewertung der Sinneseindrücke nach wesentlich und unwesentlich derart unmittelbar mit dem Subjekt verbunden, dass eine Veränderung der Bewertung der Sinneseindrücke und damit auch der verhaltensbestimmenden Wahrnehmung existen-

⁶⁴[Roth 1996] S. 96.

⁶⁵[Roth 1997b] S. 44.

zielle Folgen für das Subjekt hat.

2.2.3 Wahrnehmung und moralisches Urteil

Bei dem Versuch die Moralität bzw. die „moralische Stufe“ eines Menschen zu erfassen, orientieren sich sowohl Kohlberg als auch Piaget, ausgehend von der Auffassung, dass die kognitiven Fähigkeiten eines Menschen unmittelbar mit dessen moralischen Fähigkeiten zusammenhängen, ausschließlich an den theoretischen Äußerungen der untersuchten Kinder und Erwachsenen. Piaget muss dabei feststellen, dass bei Kindern eine Diskrepanz besteht, zwischen der nur theoretischen Beurteilung einer Situation und der Beurteilung, wenn sie unmittelbar mit der Situation konfrontiert werden. Anders als bei einer rein abstrakten Beurteilung, beziehen Kinder bei der direkten Wahrnehmung bzw. einer direkten Konfrontation mit den Betroffenen, bestimmte mildernde Umstände mit ein. Sie zeigen viel mehr Verständnis für die jeweilige individuelle Situation der Betroffenen. Das Kind „erfasst“, so Piaget, die Absicht der betreffenden Personen „durch unmittelbare Intuition“⁶⁶. Es beurteilt eine unmittelbar miterlebte Situation demnach auf einer höheren moralischen Stufe. Denn, sowohl bei Piaget, als auch bei Kohlberg, ist die Berücksichtigung der individuellen Umstände ein Kennzeichen für ein „autonomes“ - und damit hochstufiges - moralisches Urteilsvermögen.

Da die Auswahl der ein moralisches Urteil bestimmenden Variablen in dem Sinne entscheidend für die Qualität des Urteils ist, als die die Beurteilung der unterschiedlichen moralischen Stufen von der Auswahl der jeweils als moralisch relevant erachteten Variablen abhängig gemacht werden kann, ließe sich dies damit erklären, dass durch die unmittelbare Wahrnehmung der Situation mehr bzw. andere „Variablen“ in das moralische Urteil eingehen können, als bei einer nur theoretischen Beurteilung. D. h. durch die Konfrontation mit der Situation wird einfach eine größere bzw. differenziertere Variablenauswahl ermöglicht. Zahlreiche Studien zeigen aber auch, wie Helen Weinreich-Haste erklärt, dass „eine Situation auf unterschiedlichen Stufen moralischen Urteilens insgesamt unterschiedlich wahrgenommen wird.“ Wobei diese Wahrnehmung nicht bloß die moralische Schlussfolgerung betreffe, „sondern auch, **welche Variablen für das jeweilige Problem als relevant erachtet werden**“⁶⁷.

Zum Beispiel wird ein Mensch eine Situation, in der ein anderer lügt, anders beurteilen, wenn er wahrnimmt, warum der Betreffende lügt - was durchaus das Ergebnis einer nicht unmittelbar rational begründeten, „vorbewussten“ oder „unbewussten“ Wahrnehmung sein kann. So kann ein Mensch aus Angst, Gewinnsucht, Böswilligkeit oder Barmherzigkeit lügen. In Hinblick auf eine moralische Verurteilung des Lügners ist das Motiv für die Lüge ein entscheidendes Kriterium.⁶⁸ Die Wahrnehmung bzw.

⁶⁶[Piaget 1973] S. 132.

⁶⁷[Weinreich-Haste 1986] S. 385 f.

⁶⁸s. Anm. 33.

Beachtung von Handlungsmotiven ist daher ein entscheidender Faktor für eine gerechte und damit auch moralische Beurteilung von Situationen und Handlungsweisen. Je mehr ein Mensch demnach in der Lage ist, bei der direkten Konfrontation mit der Situation, Handlungsmotive wahrzunehmen und zu beachten, um so mehr ist er in der Lage, ein differenziertes und im Sinne anerkannter Stufenmodelle „hochstufiges“ moralisches Urteil zu fällen.

2.2.4 „Moralische Gefühle“

Eine rein kognitive Auffassung von Moralität orientiert sich an einer rationalen und universalisierbaren Begründung von Moralprinzipien. Entsprechend sind aus dieser Sicht primär rationale Fähigkeiten entscheidend für die Moralität eines Menschen. Der Gedanke, dass Emotionen im Zusammenhang mit moralischem Urteilen eine besondere Bedeutung zugeschrieben werden kann, beinhaltet demgegenüber ein über das rein rationale Verständnis hinausgehende Sicht von menschlicher Moralität. Gefühle können, wie der Psychologe Leo Montada vorschlägt, die wirksame psychische Existenz moralischer Normen indizieren.

„Die emotionale Reaktion beweist die persönliche Betroffenheit, und diese Betroffenheit der eigenen Person beweist die Identifikation mit der verletzten Norm: Das Erleben moralischer Emotionen ist etwas anderes als ein Lippenbekenntnis oder eine lediglich intellektuelle Zustimmung zu einer moralischen Regel, sondern indiziert, daß die entsprechende moralische Norm Teil der persönlichen moralischen Identität, des Selbst, ist.“⁶⁹

Moralität ist mehr als ein kognitives Verständnis moralischer Prinzipien. Moral betrifft den Menschen in seiner ganzen Person. Der Mensch erlebt seine Moralität, wenn er über Unrecht empört ist und Mitleid oder Dankbarkeit empfindet.

„Können wir etwas über die Moralität einer Person sagen ohne Anzeichen einer solchen Betroffenheit, einer ‚Verwicklung‘ des Ich und einer wirklichen persönlichen Einlassung?“⁷⁰

Montada verneint diese Frage. Unter dem Einfluss solcher Gefühle muss der Mensch sich nicht mehr gegen seine Neigungen dazu zwingen, sozial zu handeln, sondern er kann dies von innen heraus und seinen Empfindungen entsprechend tun.

Bei der Frage nach der menschlichen Moralität geht es unmittelbar um das Urteilen und die Handlungsweisen von Individuen. Es gilt zu erkennen, welche Handlungsweisen und Urteile eines Individuums als Ausdruck seiner Moralität aufgefasst werden

⁶⁹[Montada 1993] S. 268.

⁷⁰[Montada 1993] S. 268.

können und wie die Entwicklung einer moralischen Identität in Bezug auf die Gesamtentwicklung eines Menschen verstanden werden muss. Beurteilt man Moral als Teil der gesamten Persönlichkeit, drückt sich die moralische Moralität nicht allein im vernunftmäßigen Urteilen, sondern ebenso in seinen Gefühlen, seiner sozialen Wahrnehmung anderer Menschen, seiner Fähigkeit, Liebe zu empfinden aber auch in seinem Selbstbewusstsein, aus. Werden Gefühle, d. h. insbesondere soziale Gefühle als ein notwendiger Bestandteil menschlicher Moralität beurteilt, stellt sich die Frage, wie die Fähigkeit zu sozialen Gefühlen im Einzelnen entsteht und inwieweit soziale Gefühle für das moralische Verhalten relevant sind bzw. im welchem Verhältnis sie hierbei zu den kognitiven Fähigkeiten des Menschen stehen.

2.2.5 Neurophysiologische Erkenntnisse zur Bedeutung des Gefühls für ein vernünftiges bzw. moralisches Urteil

Vernunft und Gefühl werden häufig als Gegensätze beurteilt. Entsprechend soll ein „vernünftiges Urteil“ frei von gefühlsmäßigen Einflüssen sein, wenn es die Bezeichnung „vernünftig“ tatsächlich verdienen soll. Das gleiche gilt für ein moralisches Urteil, insofern Moralität als rein kognitive Angelegenheit angesehen wird. Kant hat diese Auffassung in seiner Moralphilosophie auf die Spitze getrieben, in dem er die reine Vernunft derart in substantieller Abgrenzung zur „sinnlichen Welt“ definiert, dass jede Annahme eines funktionalen Zusammenspiels von Gefühl und Vernunft bei der Umsetzung von Moralität theoretisch unmöglich wird.

Diese Trennung zwischen Vernunft und Gefühl, entspricht, wie Forschungen belegen nicht der menschlichen Realität. Das menschliche Verhalten, einschließlich des moralischen, ist in der Regel das Ergebnis eines Zusammenspiels von Vernunft und Gefühl. Was geschieht, wenn dieses Zusammenspiel nicht mehr funktioniert, zeigen Untersuchungen des amerikanischen Neurologe Antonio Damasio von Fällen, bei denen das Gehirn auf eine besondere Weise beschädigt wurde. Das Ergebnis einer solchen Beschädigung ist, wie sich zeigt, tatsächlich verheerend für das Individuum.⁷¹

Bei seinen Untersuchungen, die er in seinem Buch „Descartes Irrtum“ ausführlich schildert, kommt Damasio zu interessanten Ergebnissen bezüglich der Bedeutung bestimmter Regionen im Gehirn für das moralische aber auch vernünftige Verhalten einer Person. Im Widerspruch zu der Annahme, dass Moralität eine rein kognitive Angelegenheit ist, zeigt sich hierbei, dass insbesondere Hirnregionen, die für emotionale Funktionen zuständig sind, nicht nur für ein moralisches bzw. soziales Verhalten sondern auch ein vernünftiges Urteilen und Verhalten von entscheidender Bedeutung sind. Wie deutlich wird, ist nicht nur das moralische Urteilen, sondern auch das vernünftige in die Zukunft Denken und Planen notwendig auf das Gefühl angewiesen.

⁷¹s. Anm. 34.

2.2.6 Damasio Untersuchungen

In seinem Buch „Descartes Irrtum“ schildert Damasio den Fall eines amerikanischen Ingenieurs namens Phineas Gage. Der Fall ereignete sich 1848 in Neuengland. Bei einem Arbeitsunfall durchbohrte eine Eisenstange den Kopf des Ingenieurs, der wie durch ein Wunder überlebte. Zunächst waren keine Behinderungen erkennbar. Gage konnte normal gehen, sprechen, sehen und hören. Sein Wissen, seine Aufmerksamkeit und sein Gedächtnis waren intakt geblieben. Er konnte komplizierte Rechnungen ausführen und ging abstrakte Probleme logisch an.

Es zeigte sich jedoch, dass sich Gages Charakter nach dem Unfall auf tragische Weise verändert hatte. Gage, der vor seinem Unfall als klug, energisch, besonnen, ausdauernd, höflich und zuverlässig galt, war nun unhöflich, wankelmütig und ungeduldig geworden. Er konnte keiner geregelten Arbeit mehr nachgehen, da er unzuverlässig und disziplinos geworden war. Er war unfähig geworden, vernünftige Entscheidungen zu treffen. Außerdem fiel auf, dass seine Fähigkeit, Gefühle zu empfinden auffällig beeinträchtigt war.

Damasio erklärt zu Gages Veränderung:

„Einst hatte Gage alle Voraussetzungen besessen, um Entscheidungen zu treffen, die seinem Fortkommen dienlich waren. In persönlichen und sozialen Belangen zeigte er Verantwortungsgefühl. Das bewiesen seine beruflichen Erfolge, die Sorgfalt, mit der er seine Arbeit erledigte, und die Anerkennung, die ihm von Vorgesetzten und Kollegen entgegengebracht wurde. Er hielt sich an die sozialen Spielregeln und scheint sich moralischen Grundsätzen verpflichtet gefühlt zu haben. Nach dem Unfall kümmerten ihn keine sozialen Konventionen mehr, er verstieß gegen moralische Prinzipien, traf Entscheidungen, die seinen Interessen zuwiderliefen und verbreitete Geschichten, 'die, allein seiner Phantasie entsprungen, jeder Grundlage entbehrten', wie Harlow[] es ausdrückte. Gage ließ durch nichts erkennen, daß er sich um die Zukunft sorgte oder vorausplante.“⁷²*

Gage konnte seine Zukunft nicht mehr als soziales Wesen planen. Er verhielt sich dumm und schadete sich selbst, obwohl seine kognitiven Fähigkeiten an sich nicht beeinträchtigt waren. Seine entstandene Unfähigkeit, Gefühle zu empfinden führte schließlich dazu, dass er seine Arbeit und sein Geld verlor. Da Gage auch seiner eigenen Situation gegenüber empfindungslos geworden war, empfand er jedoch kein Leid und Unglück durch den Verlust und somit auch nicht das Verlangen, etwas zu ändern. Er probierte alle möglichen Arbeiten ohne Erfolg bis er schließlich, wie Damasio es ausdrückt, „trinkend und krakeelend“ in irgendwelchen üblen Vierteln der Stadt

⁷²[Damasio 2004] S. 34 f.;

(*)Harlow war der Arzt der Gage behandelt hatte. Sein Bericht des Falles dient Damasio als Grundlage seiner Schilderung.

landete. Mit achtunddreißig starb Phineas Gage schließlich an einem epileptischen Anfall. In einem anderen Fall, der von Damasio selbst untersucht werden konnte, hatte ein Tumor, wie bei Gage, das ventromediale Stirnhirn geschädigt. Der Mann namens „Elliot“ zeigte dieselben Beeinträchtigungen wie Phineas Gage. Obwohl sein Intelligenzquotient im oberen Bereich lag, verhielt sich Elliot dumm und unwissend. Er konnte nicht mehr in die Zukunft planen. Kurzfristige Vorteile und seine momentanen Begierden bestimmten sein Verhalten. Sein Gefühlsleben war wie bei Gage verarmt. Zeigte man ihm zum Beispiel Bilder, auf denen schlimme Szenen (wie Unfälle, Verbrechen usw.), die bei einem gesunden Menschen nachweislich körperliche Reaktionen hervorrufen⁷³, dargestellt waren, reagierte Elliot nicht - und dies, obwohl sich Elliot der Bilder und auch dessen was er empfinden „sollte“, d. h. welche Empfindungen erwartet wurden, nach eigenen Angaben bewusst war. Das gleiche Phänomen wurde auch bei anderen Patienten mit einer Schädigung des Stirnhirns, festgestellt. Einer der Patienten erklärte, dass er sich selbst bewusst sei, dass er nicht mehr so empfinde, wie er früher empfunden hatte. Diese Diskrepanz zwischen theoretischem Wissen und realer Empfindung bzw. praktischer Umsetzung bestand bei Elliot auch zwischen dem Wissen, welche Entscheidungen oder Handlungsweisen theoretisch vernünftig waren und dem, wie er sich tatsächlich in der Praxis verhielt. Zwar war ihm die Bedeutung der herrschenden moralischen Regeln bewusst - Elliot wusste was als gut oder schlecht angesehen wurde, doch war er nach seiner Krankheit nicht nur unfähig geworden, diese Regeln emotional nachzuvollziehen, sondern auch, sich gemäß dieser Regeln zu verhalten. Soziale Konventionen und moralische Regeln können also, so schließt Damasio, durch eine bestimmte Hirnschädigung ihre Verbindlichkeit verlieren, ohne dass andere geistige Fähigkeiten beeinträchtigt sind. Nach Damasio's Untersuchungen zeigten zwölf weiterer Patienten mit einer ähnlichen Hirnschädigung wie Gage und Elliot dieselben Symptome. Menschen die zuvor ein normales soziales Verhalten und Empfinden hatten, wurden nach der Schädigung lieblos, gefühlsarm, grausam und ihr Gemütszustand war allgemein oberflächlich. Die Beschreibung von Menschen mit einer präfrontalen Schädigung des Gehirns entspricht auffallend John Bowlbys Beschreibung von Kindern, die unter mangelnder emotionaler Zuwendung gelitten haben.⁷⁴

2.2.7 Die Funktionseinheit zwischen Verstand und Gefühl

In der Amygdala und den ventromedialen präfrontalen Rindenabschnitten - also der Hirnregion, die bei Gage, Elliot und den andern untersuchten Patienten geschädigt worden war - „überschneiden“ sich, wie Damasio es metaphorisch ausdrückt, Vernunft und Emotion.⁷⁵ Ein funktionales Zusammenwirken der beiden Ebenen wird durch

⁷³s. Anm. 35.

⁷⁴Vgl. [Bowlby 2005] S. 51.

⁷⁵Vgl. [Damasio 2004] S. 114.

die Schädigung gestört bzw. unmöglich. Die Patienten erfüllen damit sozusagen auf organischer Ebene das Ideal Kants. Die Art und Weise mit der Patienten mit einer präfrontalen Schädigung des Gehirns an Entscheidungen herangehen entspricht, so Damasio, weit eher der „kühlen Strategie“, die Kant und andere vertreten haben, als die übliche Verfahrensweise normaler Menschen.⁷⁶ Allerdings urteilen diese Menschen auch im Kantischen Sinne nicht besonders moralisch oder auch objektiv und vernünftig, sondern im Gegenteil, die Gefühlsarmut führt letztendlich dazu, dass sie sich dumm verhalten und sich und anderen schaden.

Damasio kommt daher unter anderem zu dem Schluss, dass die physiologischen Operationen, die wir Geist nennen, der Gesamtheit der strukturellen und funktionellen Organisation des Organismus und nicht dem Gehirn allein entstammt.⁷⁷

Die menschliche Vernunft ist, wie Damasio's Untersuchungen zeigen, ebenso wenig wie das Gefühl fähig, alleine tatsächlich „vernünftige“ Entscheidungen zu treffen. Erst eine funktionale Zusammenarbeit beider Ebenen ermöglicht es dem Menschen, eine für sich selbst und andere, insbesondere längerfristig gesehen, vernünftige Entscheidung zu treffen. Eine Feststellung, die zunächst einer herkömmlichen Auffassung widerspricht, der zufolge gerade zukunftsorientierte Entscheidungen frei von emotionalen Einflüssen sein sollen, da Emotionen häufig sehr spontan und auf den Moment bezogen sind. Beurteilt man jedoch die Emotionen eines Menschen als notwendigen Bestandteil seiner Persönlichkeit, drücken sich in den Emotionen, die dieser Mensch entwickelt, all die Erfahrungen aus, die er im Laufe seines Lebens gemacht hat. Denn ebenso, wie die Persönlichkeit selbst, sind auch ihre Emotionen zu einem großen Teil das Ergebnis eines Entwicklungsprozesses, der durch die Notwendigkeit in einer Umwelt zu agieren und mit ihr zu interagieren, vorangetrieben und gelenkt wird. Gefühle sind, wie es Gerhard Roth ausdrückt, „konzentrierte Erfahrungen“.⁷⁸ Und Damasio zieht aus seinen Untersuchungsergebnissen bezüglich der Bedeutung des Gefühls für eine vernünftige Entscheidung den Schluss, dass Gefühle uns im Idealfall „in die richtige Richtung lenken“, uns „in einem Entscheidungsraum an den Ort führen, wo wir die Instrumente der Logik am bestem nutzen können“⁷⁹. Auffällig bei Gage und Elliot war, dass sie nach der Hirnverletzung ihre Fähigkeit verloren hatten, Erfahrungen bezüglich ihrer positiven bzw. negativen Konsequenzen für das eigene Leben zu bewerten. Damit verloren beide eine wesentliche Fähigkeit, nämlich die, aus Erfahrungen zu lernen und somit auch Risiken abschätzen zu können. Diese Unfähigkeit ist mit der Schädigung des „limbischen Systems“⁸⁰ zu erklären, denn das „limbische System“, das neben der Steuerung vegetativer-nervöser und hormoneller Vorgänge, für die Steuerung von Affekten wie Liebe, Furcht oder Wut zuständig ist, ist wie Roth erklärt ein „Ver-

⁷⁶Vgl. [Damasio 2004] S. 236.

⁷⁷Vgl. [Damasio 2004] S. 18.

⁷⁸Vgl. [Roth 1997a] S. 212.

⁷⁹[Damasio 2004] S. 13.

⁸⁰s. Anm. 36.

haltensbewertungssystem“.⁸¹ Hier entscheidet sich, welche Bedeutung eine bestimmte Erfahrung hat bzw. was auf Grund gemachter Erfahrungen im Gedächtnis gespeichert wird, um das Verhalten in Zukunft entsprechend zu steuern und zu motivieren. Auf der Basis dieser Erfahrungen bildet der Mensch die kategorialen und operationalen Schemata aus, vermittels denen er seine Welt so ordnet, dass er sinnvoll in ihr agieren kann. Die Bedeutung einer Erfahrung und damit ihr Einfluss auf die Ausbildung bestimmter Denkschemata, werden entscheidend vom limbischen System und somit von den in Verbindung mit der Erfahrung gemachten Emotionen bestimmt. Da die Bedeutung und damit die Einspeicherung von Erfahrungen von den emotionalen Begleitumständen bestimmt wird, kommt der emotionalen Ebene eine fundamentale Rolle für das notwendigerweise von seinen gemachten und gespeicherten Erfahrungen abhängende Verhalten, Denken und Urteilen eines Menschen zu. Damit ist auch das, was letztlich ins Bewusstsein dringt, um dort kognitiv verarbeitet zu werden, bereits eine Auswahl, die das Gefühl getroffen hat. Roth erklärt hierzu:

*„Dieses **Bewertungsgedächtnis**, in dem unsere gesamte Lebenserfahrung abgelegt ist, steuert unser Verhalten. Es entscheidet unter Berücksichtigung der jeweiligen Reize aus der Umwelt und meinem Körper, was ich im nächsten Augenblick tue. Dies bedeutet, daß die eigentlichen Antriebe unseres Verhaltens aus den 'Tiefen' unserer unbewußten Gedächtnisinhalte und den damit verbundenen Gefühlen und Motiven stammen.“⁸²*

Das Gefühl muss also, wie auch Damasio feststellt, als ein integraler Bestandteil der Verstandesmechanismen verstanden werden. Das aber bedeutet auch, dass Emotionen in jedem Fall als notwendiger Teil menschlicher Moralität beurteilt werden müssen, selbst wenn man Moral primär als kognitive Angelegenheit beurteilt. Denn Emotionen lenken mit dem vernünftigen - auch das moralische Denken eines Menschen. Auf der emotionalen Ebene entscheidet sich wesentlich, welche Bedeutung bestimmten Prinzipien zugeschrieben wird, bzw. ob sie als moralisch oder nicht moralisch bewertet werden. Hier werden die Prinzipien und moralischen Werte nach ihrer Bedeutung für das eigene Verhalten und die eigene Persönlichkeit hierarchisiert. Für Damasio besteht kaum ein Zweifel daran, dass die Unversehrtheit von Emotionen und Gefühlen für das normale Sozialverhalten des Menschen notwendig ist. Aber nicht nur im unmittelbaren sozialen Umfeld, sind soziale Emotionen bzw. Gefühle⁸³ von Bedeutung. In letzter Konsequenz sind sie auch die Voraussetzung für die Etablierung von Gesetzen auf der gesellschaftlichen Ebene, denn, so Damasio:

„Ohne die Gefühle solcher Emotionen hätten die Menschen keine Verhandlungen aufgenommen mit dem Ziel, Lösungen für Probleme zu finden, vor

⁸¹ Vgl. [Roth 1997a] S. 197 f.

⁸² [Roth 1997a] S. 306 f.

⁸³ s. Anm. 37.

denen die Gruppe stand, zum Beispiel für die Suche nach oder die Verteilung von Nahrungsvorräten, für die Verteidigung gegen Gefahren oder für Konflikte unter den Gruppenmitgliedern. Es hätte keine allmähliche Akkumulation von sozialem Wissen stattgefunden über die Beziehungen zwischen sozialen Situationen, natürlichen Reaktionen und einer Fülle von Möglichkeiten wie die Bestrafungen oder Belohnungen, denen man sich aussetzte, indem man dem Impuls zu natürlichen Reaktionen nachgab oder ihn unterdrückte. Unter diesen Umständen ist die Kodifizierung von Regeln, wie sie sich schließlich in Rechtssystemen und soziopolitischen Organisationen manifestiert hat, kaum vorstellbar.“⁸⁴

Menschen mit einer präfrontalen Schädigung des Gehirns, d. h. Menschen die ihre Fähigkeit zu sozialen Gefühlen verloren haben, würden, so Damasio, „noch nicht einmal den Versuch unternehmen ein ethisches Normensystem zu entwickeln“⁸⁵.

2.2.8 Gefühle und der Mensch als „soziales Wesen“

Die oben beschriebenen Menschen haben mit dem Verlust ihrer Gefühle nicht nur die Fähigkeit verloren, zu hierarchisieren und damit sinnvoll zu entscheiden und zu handeln, auch ist ihre Intentionen und ihre Persönlichkeit für andere Menschen nicht mehr so einfach einschätzbar. Theoretisch könnte man annehmen, dass solch ein Mensch damit in dem Sinne einen Vorteil hat, als er sich, einerseits frei von Gefühlen, andererseits aber mit dem Wissen um die moralischen Normen ausgestattet, das Vertrauen der andern Menschen über Lügen erschleichen kann, um es dann, frei von Reuegefühlen in seinem Interesse zu missbrauchen.

Gäbe es keine Möglichkeit den Lügner von einem ehrlichen Menschen zu unterscheiden, wäre der Lügner wohl auch immer im Vorteil.

Tatsächlich aber hat sich in der Evolution etwas durchgesetzt, was dem genau entgegensteht. Denn der Mensch hat einerseits Gefühle entwickelt, die ihn auch gegen seine Interessen handeln lassen und andererseits hat sich in der Evolution das Phänomen durchgesetzt, dass diese Gefühle unabhängig vom Willen des Betreffenden, für andere erkennbar sind.

Für Robert H. Frank wird der Mensch mit diesen Gefühlen, wie er in seinem „Festlegungsmodell“ begründet, auf ein bestimmtes Handeln festgelegt.

„Die Gefühle eines Menschen 'legen ihn darauf fest', auf eine bestimmte Weise zu handeln. Wer mehrere Tage lang nichts gegessen hat, ist darauf 'festgelegt' zu essen; wer mehrere Tage lang nicht geschlafen hat, ist darauf 'festgelegt' zu schlafen. Solche Festlegungen sind nicht unbedingt nachteilig, auch wenn man in einzelnen Fällen zeigen kann, daß es nicht

⁸⁴[Damasio 2005] S. 184.

⁸⁵[Damasio 2005] S. 186.

im Interesse eines Hungrigen ist zu essen.

Festlegungen dieser Art sind meist weder streng verbindlich noch unwiderruflich, sondern geben lediglich Anreize zu bestimmtem Verhalten. Wer Hunger hat und nicht isst, leidet weiter Hunger. Wer ein Unrecht erlitten hat und keine Vergeltung sucht, ist weiter aufgebracht. Ökonomisch ausgedrückt gleicht eine Verhaltensdisposition einer Abgabe, die fällig wird, wenn man sich nicht in einer bestimmten Weise verhält⁸⁶, erklärt Frank.

In Bezug auf moralisch relevante Gefühle wie Schuld, Wut, Neid, Mitleid oder Liebe kann das eine Festlegung auf Verhaltensweisen bedeuten, die unserem Eigennutz zunächst entgegenstehen, wenn ein Mensch aus Mitleid zu einem andern Menschen auf seinen Vorteil verzichtet, oder wenn Rache oder Eifersucht ihn zu Handlungen verleitet, die eigentlich zu seinem Nachteil sind.

Evolutionsbiologisch gesehen ist ein solcher Mechanismus nur möglich, wenn die Macht dieser Gefühle dennoch irgendeinen Vorteil erbringen würde, ansonsten hätte er sich in der Phylogenese nicht durchsetzen können.

Diesen Vorteil erkennt Frank einerseits in der, durch die Macht der Gefühle garantierte Verbindlichkeit und Zuverlässigkeit bestimmter Verhaltensweisen andern Menschen gegenüber und andererseits in der Möglichkeit diese Zuverlässigkeit über den unwillkürlichen Ausdruck dieser Gefühle, zu erkennen. Frank erklärt diesen Gedanken in Bezug auf den Lügner:

„Wenn jemand rot wird, mag das eine Lüge aufdecken und zunächst peinlich sein. Wenn es aber darauf ankommt, Vertrauen zu wecken, dann kann es sehr vorteilhaft sein, wenn man dafür bekannt ist, leicht rot zu werden.“⁸⁷

Uns Menschen nützt also die Existenz und Wahrnehmbarkeit moralischer Gefühle, da sie uns glaubwürdig bzw. vertrauenswürdig vor andern erscheinen lässt. Darin besteht für Degen die bahnbrechende Erkenntnis von Robert H. Frank:

„Indem wir moralische Gefühle empfinden und nonverbal ausdrücken, geben wir dem andern die Gewissheit, von einer Kraft überwältigt zu sein, die stärker ist als der pure Drang nach Selbstbereicherung.“⁸⁸

Das vielleicht beste Beispiel ist hier das Gewissen. Es bringt den Menschen dazu, auch dann entgegen seinem Eigennutz zu handeln, d. h. zum Beispiel entgegen seinem unmittelbaren Vorteil ehrlich zu sein, wenn er die Gewissheit hätte, dass die Lüge nie aufgedeckt werden könnte. Ökonomisch ausgedrückt:

⁸⁶[Frank 1992] S. 17.

⁸⁷[Frank 1992] S. 19.

⁸⁸[Degen 2007] S. 98.

„Moralische Gefühle dienen in solchen Situationen als Signale, mit denen wir unsere eigenen Optionen einschränken und uns selbst Kosten auferlegen, die in einer rein rationalen Kalkulation gar nicht auftauchen würden.“⁸⁹

Wie eng die Notwendigkeit mit unsern Mitmenschen zu kommunizieren und zu interagieren, mit unseren genetischen Anlagen verbunden ist, zeigen Studien von Mark A. Changizi, Qiong Zhang and Shinsuke Shimojo.

Ausgehend vom Gedanken, dass es für höhere soziale Lebewesen wie den Menschen lebensnotwendig ist, die Intentionen und Bedürfnisse seiner Mitmenschen zu deuten, untersuchten die Wissenschaftler die Sensibilität des menschlichen Auges in Bezug auf dessen Fähigkeit, die sich sehr emotionsabhängig verändernde Rotschattierungen der menschlichen Gesichtshaut wahrzunehmen. Die Wissenschaftler erklären zu den Erkenntnissen ihrer Untersuchungen:

„One of the main contributions we make here is the argument that colour vision is near-optimal for discriminating skin colour modulations,“ und weiter erklären sie sogar: *„something that increases the prima facie plausibility of the hypothesis that trichromacy was originally selected for the perception of skin colour signalling.“⁹⁰*

Auch wenn der Mensch als Ergebnis einer evolutionären Entwicklung offensichtlich ein auf ein soziales Dasein hin angelegtes Wesen ist, so bilden seine genetischen Anlagen doch nur eine Grundlage. Was sich auf Grund dieser Anlagen entwickeln kann und wie es sich entwickelt, ist wesentlich abhängig von den Erfahrungen, die ein Mensch im Verlauf seiner ontogenetischen Entwicklung macht. Am deutlichsten wird dies an der Struktur des Gehirns, die nur in Grundzügen angeboren ist. Um tatsächlich funktionstüchtig zu sein, braucht das menschliche Gehirn die Auseinandersetzung und Kommunikation mit der Außenwelt.

2.2.9 Umwelterfahrung und moralisches Bewusstsein

Die Erkenntnis, dass die Auseinandersetzung mit der Außenwelt notwendig ist, damit das menschliche Gehirn sich zu einem funktionstüchtigen Organ (d. h. einem Organ, das dem Menschen ein für sein Leben bzw. Überleben sinnvolles Verhalten ermöglicht) entwickelt und dass umgekehrt das Gehirn irreversible Schäden erleidet, wenn einem Menschen in der frühen Kindheit die Möglichkeit genommen wird, Erfahrungen mit seiner Umwelt zu machen, lässt sich schon aus dem berühmten Fall Kasper Hausers ziehen. Heute erbringen die Erkenntnisse der Neurophysiologie den physiologischen Nachweis dieses Zusammenhanges zwischen Hirnentwicklung und Umwelt. Es lässt

⁸⁹[Degen 2007] S. 99.

⁹⁰[Changizi 2006] S. 220.; s. Anm. 38.

sich physiologisch nachweisen, dass sowohl die kognitiven als auch die emotionalen Fähigkeiten eines Menschen abhängig sind von Erfahrungen, die der Betreffende in seiner Ontogenese gemacht hat.

Roth erklärt zur Entwicklung der kognitiven Leistungen:

„Die mehr oder weniger modular organisierten kognitiven Leistungen des Gehirns, gleich ob im assoziativen Cortex oder anderswo angesiedelt, sind keineswegs ‚genetisch programmiert‘, sondern sind - wenn auch in unterschiedlichem Maße - das Ergebnis interner selbstorganisierender Prozesse oder der Interaktion des Organismus mit der Umwelt.“⁹¹

Ebenso sind, so Roth weiter, die neuronalen Netzwerke im Gehirn während der Ontogenese nicht fest „verdrahtet“, sondern im Gegenteil sehr plastisch und sogar im Erwachsenenalter noch veränderbar - „wenn auch“, schränkt Roth ein, „in bestimmten systemabhängigen sehr unterschiedlichen Grenzen“⁹².

Auch wenn jeder Mensch bei der Geburt bestimmte genetische Anlagen mitbringt (wie etwa bestimmte Begabungen oder das Temperament), bestimmen doch die in der Ontogenese gemachten Erfahrungen darüber, wie sich diese entwickeln. Denn, wie man aus der neurophysiologischen Forschung weiß, beeinflussen Erfahrungen das Wachstum und die Funktion der Nervenzellen im Gehirn und bestimmen somit die Struktur des neuronalen Systems.⁹³ Über Erfahrungen mit der Umwelt lernt der Mensch in und mit ihr zu agieren. Die sowohl kognitiv als auch emotional geprägten Denkschemata, die der Mensch im Verlauf seiner Auseinandersetzung mit der Außenwelt entwickelt, werden, indem sie sich auf diese Weise physiologisch im Gehirn des Subjektes einbilden, zu einem festen Bestandteil seiner Persönlichkeit. Die neuralen Strukturen, die durch spezifische Umweltreize reguliert werden und diese durch Änderung ihrer Funktion beantworten, „**repräsentieren**“ externe Reize im Nervensystem.⁹⁴ Der Hirnforscher Günther Palm drückt es schlagwortartig aus: „*Korrelationen in der Außenwelt werden zu Verbindungen zwischen Neuronen.*“⁹⁵

Wie diese empirischen Daten zeigen, kann das Subjekt, einschließlich seiner Geistigkeit oder seiner kognitiven Fähigkeiten niemals unabhängig oder „frei“ von seiner körperlichen, sinnlichen Existenz beurteilt werden. Denn es lässt sich nach heutigem Wissen nicht bestreiten, dass das Gehirn Sitz der kognitiven oder auch geistigen Tätigkeit des Menschen ist. Ebenso lässt sich, wie im früheren schon erwähnt, nachweisen, dass geistige Funktionen Energie brauchen, sie also nicht unabhängig von empirischen Bedingungen einfach einen Platz im Gehirn beanspruchen, um wirken zu können - wie etwa Descartes glaubte, der die Zirbeldrüse als diesen Ort bezeichnete. Dieses sich insbesondere über Erfahrungen entwickelnde neuronale System im Gehirn bildet die

⁹¹[Roth 1997a] S. 193.

⁹²[Roth 1997a] S. 193.

⁹³s. Anm. 39.

⁹⁴[Black 1993] S. 60.

⁹⁵[Palm 1990] S. 168.

physiologische Basis für die gesamten kognitiven, emotionalen und damit natürlich auch moralischen Fähigkeiten eines Menschen. Aus dieser Erkenntnis ergeben sich entscheidende Konsequenzen für das Verständnis von Moralität und moralischem Verhalten.

Denn, wenn die Struktur des Gehirns eines Menschen abhängig von dessen Erfahrungen ist, so ist die gesamte Identität des Menschen davon betroffen: seine kognitiven und emotionalen Fähigkeiten, seine bewussten und unbewussten Verhaltensmotive, seine Sicht und Auffassung von der Welt und seinen Mitmenschen und nicht zuletzt damit natürlich auch sein moralisches Denken bzw. seine moralischen oder sozialen Kompetenzen.

Es gibt genügend Beispiele von Menschen, die sich auch ohne Hirnverletzung ähnlich verhalten und ähnlich gefühlsarm und oberflächlich sind, wie Gage und Elliot nach ihrer Verletzung. Eine Tatsache, die nach den oben behandelten Erkenntnissen mit einer nur mangelhaften Entwicklung jener Hirnregion, die bei Gage und Elliot zerstört wurden, erklärt werden kann. Der Grund für diese Unterentwicklung bestimmter Hirnfunktionen muss in den gemachten bzw. nicht gemachten Erfahrungen während der ontogenetischen Entwicklung liegen. Diese Erkenntnis ist nicht neu - insbesondere die Entwicklungspsychologie setzt schließlich hier an. Dass die physiologischen Bedingungen für die Reifung des Gehirns offensichtlich entscheidend in einer funktionierenden frühkindlichen Beziehung zur Bezugsperson liegen, wird darüber hinaus durch Erkenntnisse der Neurophysiologie bestätigt. Joachim Bauer erklärt:

„Falls der Säugling keine Beziehungsangebote erhält, gibt es auch nichts zu speichern, woraus sich schwere Entwicklungsstörungen der Seele und des Gehirns ergeben können. Ein adäquates Reizangebot seitens der Mutter oder einer andern konstanten, liebevollen Bezugsperson hat nicht nur die seelische Reifung des Kindes, sondern auch die Aktivierung von zahlreichen Wachstumsgenen und den Aufbau einer dichten synaptischen Verschaltung der Nervenzellen seines Gehirns zur Folge. Fehlende Beziehungen, ersatzlose Trennung von der Mutter und Reizverarmung führen, wie zahlreiche Studien zeigen konnten, zum einen zu schweren seelischen Symptomen und zum anderen zu einem massiven Verlust von Nervenzellen, zur Degeneration von Nervenzell-Fortsätzen und zum Synapsenverlust. Dies ist durch wissenschaftlich einwandfreie Beobachtungen belegt(...).“⁹⁶

Die Erkenntnisse aus der Neurophysiologie zeigen, dass bestimmte Erfahrungen sich derart in der Hirnstruktur manifestieren, dass sie irreversibel mit der Persönlichkeit verbunden bleiben. Sie bestimmen auf organischer Ebene das Denken und Fühlen des Menschen und machen ihn damit eigentlich erst zum Subjekt. Das aber bedeutet, dass die Unfähigkeit eines Menschen moralisch bzw. sozial zu denken und zu empfinden zumindest häufig in einer nur mangelhaft ausgebildeten Gehirnstruktur liegt,

⁹⁶[Bauer 2004] S. 211.

wodurch sie ab einem bestimmten Alter, nämlich dann, wenn eine Neu- oder Nachbildung dieser Hirnfunktionen nicht mehr möglich ist, untrennbar zur Person gehört. Oder anders gesagt: Ab einem bestimmten Alter können die moralischen Fähigkeiten eines Menschen tatsächlich nur soweit reichen, wie sich die entsprechenden physiologischen Bedingungen entwickeln konnten.

Die reine Vernunftkenntnis moralischer Regeln reicht, wie auch Damasio Fälle beweisen, nicht aus, um ein moralisches bzw. soziales Verhalten zu motivieren. Moralische Verhaltens- oder Denkweisen, wie etwa die Bereitschaft ändern zu helfen, ein Verantwortungsbewusstsein ändern gegenüber, die Achtung vor dem Leben und den Interessen anderer können nicht erzwungen werden. Ein moralisches Verhalten kann letztlich nicht eingefordert werden, wenn sie nicht zu einem Teil der Identität eines Subjektes geworden sind bzw., wenn wie bei Gage und Elliot, die physiologische Basis hierfür zerstört ist. Eingefordert werden kann nur ein moraladäquates Verhalten. Wie zuverlässig dieses verwirklicht wird, ist jedoch fraglich. Wie die Fälle Gage und Elliot zeigen, nützt ein kognitives Wissen und entsprechend auch eine rein kognitive Aufklärung über das, was moralisch gefordert wird, wenig, wenn die physiologische Basis für ein entsprechendes Verhalten zerstört wurde. Längerfristig gesehen muss es daher primär darum gehen, zu erkennen welche Bedingungen für die Entwicklung eines moralischen Denkens und Handelns notwendig sind, um dann soweit wie möglich dafür zu sorgen, dass diese Bedingungen erfüllt werden.

Lassen sich amoralische bzw. destruktive Verhaltensweisen auf mangelhaft ausgebildete Gehirnstrukturen zurückführen, sind, wie auch Damasio vermutet, ebenso Soziopathien auf solche Mängel bzw. auf Deformationen in der Struktur des Gehirns zurückzuführen. Damasio erklärt:

„Es ist durchaus möglich, daß die entwicklungsbedingte Soziopathie durch eine Funktionsstörung in dem gleichen Gesamtsystem entsteht, das bei Gage auf kortikaler und subkortikaler Ebene geschädigt wurde. Allerdings resultiert die Beeinträchtigung jeder entwicklungsbedingten Soziopathen nicht auf einer brutalen makroskopischen Schädigung im Erwachsenenalter, sondern aus abnormen Schaltungen und abnormer chemischer Signalgebung, die frühzeitig in der Entwicklung einsetzen.“⁹⁷

Eine Überlegung, die auf die Bedeutung bestimmter Erfahrungen für die Entwicklung einer moralisch reifen Persönlichkeit hinweist. Andererseits stützt sie die These, dass die moralische Kompetenz, die ein Mensch entwickelt auch nur soweit reicht, wie sie entwickelt werden konnte.⁹⁸

.

⁹⁷[Damasio 2004] S. 244.

⁹⁸s. Anm. 40.

2.3 Die Genese der Moral

Vernünftige Einsicht reicht nicht aus, um einen Menschen zuverlässig zum moralischen oder sozialen Handeln zu bewegen. Hierfür braucht menschliche Moralität einen emotionalen „Unterbau“. Erst über diesen Unterbau wird Moral, so die hier vertretene Grundthese, zu einem Teil der Persönlichkeit eines Menschen bzw. erlebt er seine Moralität als Teil seiner Identität. Wie die Persönlichkeit, so ist, wie man aus wissenschaftlichen Erkenntnissen schließen kann, zwar auch die moralische Identität in Grundzügen angeboren. Ihre Ausbildung und Ausprägung erhält sie allerdings erst im Verlauf der Ontogenese. Ihre Entwicklung und die mit ihr verbundenen moralischen Kompetenzen unterliegen damit bestimmten Bedingungen, deren Notwendigkeit insofern festgelegt ist, als die phylogenetische Basis, auf der diese Entwicklung beginnt, bei jedem Menschen im Wesentlichen die gleiche ist.

2.3.1 Angeborene und erworbene Fähigkeiten

Zwar sind die sozialen bzw. moralischen Fähigkeiten eines Menschen als solche nicht angeboren, die für die Ausbildung einer sozialen Identität grundlegende Fähigkeit, sich seiner Umwelt mitzuteilen und Informationen seiner Umwelt zu deuten, bringt jedoch bereits das Neugeborene mit. So zeigen Untersuchungen aus der Kleinkindforschung, dass jedes Kind von Geburt an bestimmte Erwartungen und Fähigkeiten mitbringt, die einen sozialen Charakter haben.

„Die Fähigkeit und das Bedürfnis zu einer Bindung des Säuglings an eine Bindungsperson ist“, so der Psychologe Klaus E. Grossmann, „genetisch programmiert“⁹⁹. Jedes Neugeborene „erwartet“ die mütterlich Nähe und Wärme. Wenn diese Erwartung erfüllt wird, fühlt es sich wohl und zufrieden, wenn nicht, weint es und verkümmert im Extremfall sowohl seelisch als auch körperlich. Dies haben Untersuchungen, wie zum Beispiel die von John Bowlby, zu den Folgen mütterlicher Deprivation belegt. Schon das Neugeborene reagiert positiv auf eine freundliche Stimme und bereits mit etwa sechs bis acht Wochen lächelt es zurück, wenn es angelächelt wird, d. h. der Säugling reagiert instinktiv positiv auf soziale Zuwendung und negativ, wenn ihm diese versagt wird. Ein Säugling kann demnach schon sehr früh, noch lange bevor er die Regeln einer differenzierten Kommunikation erlernt hat, mit einem sozial ausgerichteten Signal - eben einem Lächeln - reagieren und so in einen unmittelbaren kommunikativen Kontakt mit dem Andern treten. Die meisten Fähigkeiten, die ein Mensch braucht, um mit seiner Umwelt zu recht zu kommen, muss er erlernen, er bringt jedoch auch einen bemerkenswerten Anteil von Fähigkeiten bereits bei der Geburt mit:

*„Wenn wir die Ergebnisse der Kleinkindforschung aus der Vogelperspektive betrachten und zusammenfassen, so ergibt sich als **ein** beeindruckendes*

⁹⁹[Grossmann 1987] S. 207.

*Resultat, daß der Säugling mit vielen Fähigkeiten ausgerüstet ist, die eine Anpassung an seine natürliche Umwelt gewährleisten. Für dieses Zusammenpassen gibt es viele Belege und ebenso dafür, daß es nicht erlernt ist, sondern auf mitgebrachten biologischen Programmen beruht, die sofort nach der Geburt in Aktion treten*¹⁰⁰, stellt Martin Dornes hierzu fest.

Der Säugling kommt nach neusten Erkenntnissen keineswegs als rein passives Wesen auf die Welt.¹⁰¹ Auch bezüglich seiner kommunikativen Fähigkeiten ist der Säugling gut ausgerüstet. So schreibt Dornes: „*Ein wesentliches Ergebnis der Kleinkindforschung ist die Erkenntnis, daß der Säugling von Anfang an aktiv 'mitspielt'*.“¹⁰² Fast sein gesamtes Streben ist auf Kommunikation und Interaktion mit andern Menschen aus. Die Entwicklung der Fähigkeiten, die ein Säugling braucht, um auf bestimmte soziale Signale entsprechend zu reagieren bzw. diese auszusenden, sind also im Wesentlichen genetisch angelegt. Anders ist die Einheitlichkeit mit der sich die Entwicklung dieser Fähigkeiten (lächeln, lachen, Worte wie „Mama“ oder „Papa“ sagen, die Ärmchen ausstrecken, um hoch genommen zu werden, Augenkontakt herstellen usw.) altersmäßig bei allen Kindern vollzieht, nur schwer zu erklären.¹⁰³

Ein Mensch kommt sowohl mit sozialen Bedürfnisse und Erwartungen als auch mit einer Anlage zu einem sozialen Streben und mit entsprechenden sozial ausgerichteten Fähigkeiten auf die Welt. Eine Feststellung, die deshalb wichtig ist, weil diese frühkindlichen Bedürfnisse und Erwartungen bzw. deren Befriedigung, und die Anlage kommunikativer Fähigkeiten, die Basis für die Entwicklung eines moralischen Bewusstseins und Verhaltens bilden. Eine Grundausstattung bringt das Neugeborene mit. Was sich letztlich konkret auf dieser Basis an sozialen oder moralischen Kompetenzen entwickelt bzw. nicht entwickelt, ist dann allerdings abhängig von den Erfahrungen, die der Mensch als Kind mit seiner sozialen Umwelt macht.

2.3.2 Zu den Folgen fehlender oder mangelhafter elterlicher Zuwendung in der Kindheit

Das Bedürfnis nach emotionaler Zuwendung und Fürsorge durch eine Bezugsperson in der Kindheit ist tief in der menschlichen Natur verwurzelt. Wie Untersuchungen belegen, hat das Fehlen von emotionaler Zuwendung in der Kindheit verheerende Auswirkungen auf das spätere soziale Empfinden, Denken und Verhalten eines Menschen. Insgesamt wird die Entwicklung einer stabilen, reifen und somit auch moralisch reifen

¹⁰⁰[Dornes 1997] S. 63.

¹⁰¹s. Anm. 41.

¹⁰²[Dornes 1997] S. 204.; s. Anm. 42.

¹⁰³Vgl. die Darstellung der Entwicklung der Kommunikations- und Sprachfähigkeit in den ersten drei Lebensjahren in [Reimann 1993]

Persönlichkeit nachhaltig beeinträchtigt. Wie Untersuchungen des Psychologen Balthasar Gareis zeigen, weisen 64 % von Kindern, die später straffällig wurden, bereits im 1., 2., 3. und 4. Lebensjahr deutliche Merkmale einer frühkindlichen Vernachlässigung auf. Er schreibt:

*„Mangelhafte frühkindliche Sozialisation (also frühkindliche Deprivation) ist nach meinen Untersuchungen von grundlegender Bedeutung und Ursächlichkeit für spätere Straffälligkeit. Frühkindlich deprivierte Kinder sind unter den straffällig gewordenen Jugendlichen statistisch signifikant überrepräsentiert.“*¹⁰⁴

Der Kriminologe Günther Kaiser fand bei Untersuchungen deutscher Haftanstalten heraus, dass nur 5 Prozent der Insassen mit einer festen Bezugsperson aufgewachsen waren. 50 Prozent hatten bis zu ihrem 14. Lebensjahr mehr als 5 Bezugspersonen.¹⁰⁵ Diese Ergebnisse decken sich mit den Ergebnissen, zu denen John Bowlby bei seinen Untersuchungen zu den Folgen mütterlicher Deprivation gelangt. Wie Bowlbys Untersuchungen belegen, bewirkt die frühkindliche Erfahrung mangelnder oder fehlender Zuwendung durch die Mutter bzw. durch die Eltern ein Zurückbleiben in physischer, intellektueller und sozialer bzw. moralischer Hinsicht.¹⁰⁶ Wie Mary D. Salter Ainsworth erklärt, haben spätere Untersuchungen die Erkenntnisse von Spitz und Skeels vollumfänglich bestätigt, dass Deprivation Entwicklungshemmungen verursacht. Neben der Entwicklung der Sprache, wird die Entwicklung eines sozialen Verhaltens hierbei besonders stark behindert.¹⁰⁷ Bowlby stellt einen signifikanten Zusammenhang zwischen einer frühen Trennung (einer völligen oder längeren Trennung über sechs Monate und mehr während der ersten fünf Lebensjahre) des Kindes von seinen Eltern und dem Auftreten von Gefühlskälte fest. Darüber hinaus kommt er im Rahmen seiner Untersuchungen zu dem wichtigen Ergebnis, *„daß die gefühlskalten Kinder weit häufiger straffällig wurden als die anderen“*¹⁰⁸. Eine Erkenntnis, die auch Gareis bestätigt. So fand er, dass 44 % straffällig gewordener Personen eine auffällige Affektkälte und Gewissensatrophie aufwiesen.¹⁰⁹ Untersuchungen zur Vorgeschichte von 1 000 jugendlichen Kriminaltätern des Kriminologen Professor Sheldon Glueck und seiner Ehefrau Eleanor, bestätigen dies. Gluecks Untersuchungen zeigten, dass ein signifikanter Zusammenhang zwischen den innerfamiliären Verhältnissen und der Wahrscheinlichkeit besteht, ob ein Kind im Erwachsenenalter kriminell wird oder nicht. Sie kamen außerdem zu dem Ergebnis, dass äußere soziale Umstände, wie Beruf, Einkommen oder soziale Schichtung nicht primär entscheidend für die soziale Entwicklung waren, sondern die direkten zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb der Familie. Äußere

¹⁰⁴Vgl. Gareis in [Nitsch 1978] S. 37.

¹⁰⁵Vgl. Kaiser in [Nitsch 1978] S. 44.

¹⁰⁶Vgl. [Bowlby 1973] S. 22.

¹⁰⁷Vgl. Ainsworth in [Bowlby 2005] S. 177.

¹⁰⁸[Bowlby 1973] S. 50.

¹⁰⁹Gareis in [Nitsch 1978] S. 46.

Faktoren spielen hierbei nur insofern eine Rolle, als sie einen indirekten Einfluss auf diese Beziehungen haben.¹¹⁰ Gluecks Ergebnisse decken sich mit Bowlbys Schlussfolgerung aus seiner Arbeit:

„Es spricht in der Tat sehr viel für die Überzeugung, dass die häufigste Ursache für die kriminelle Charakterentwicklung die langanhaltende Trennung des Kindes von der Mutter oder dem Mutterersatz während der ersten fünf Lebensjahre ist.“¹¹¹

In den ersten Lebensjahren eines Kindes wird die Basis für das Urvertrauen und die innere Stabilität gelegt, die es einem Menschen erst ermöglichen, offen und ohne Angst mit anderen interagieren zu können. Kinder die diese Basis nicht haben - wie es häufig bei Heimkindern und Kindern aus zerstörten Familien der Fall ist - reagieren, wie zum Beispiel Untersuchungen zu Heimkindern u. a. von Renè Spitz zeigen, entsprechend misstrauisch, aggressiv oder gleichgültig gegenüber andern Menschen. Das Sozialverhalten ist bei diesen Kindern bzw. den aus solchen Verhältnissen stammenden späteren Erwachsenen durch Misstrauen, Aggressivität und Angst geprägt, wodurch ihre Fähigkeit, sich „positiv sozial“ gegenüber anderen Menschen zu verhalten, erheblich beeinträchtigt ist. Je vollständiger die Deprivation in den ersten Lebensjahren erlebt wurde, so Bowlby, desto gleichgültiger wird das Kind gegenüber anderen Menschen. Bowlby beschreibt die Persönlichkeit von Kindern, die keine ausreichende mütterliche bzw. elterliche Zuwendung erlebt haben:

„Beobachtungen an hochgradig vernachlässigten Kindern zeigen, dass es zu keiner Persönlichkeits- und Gewissensbildung kommt: ihr Verhalten ist impulsiv und ungesteuert, und sie sind unfähig, weit gesteckte Ziele zu verfolgen, weil sie die Opfer ihrer augenblicklichen Gelüste sind. Für sie sind alle Wünsche gleich, und auf alle muss sofort reagiert werden. Ihre Fähigkeit zur Selbstkontrolle fehlt oder ist schwach ausgebildet, aber ohne diese Fähigkeit kann der Mensch seinen Weg durch die Welt nicht finden - jeder Impuls treibt ihn hierhin und dorthin. So sind sie unfähige Persönlichkeiten, die nicht aus ihren Erfahrungen lernen können, und infolgedessen ihre eigenen größten Feinde.“¹¹²

Auch andere Untersuchungen weisen nach, dass Erfahrungen im ersten Lebensjahr Einfluss auf die sozial-emotionale Entwicklung eines Menschen nehmen. Wobei diese Entwicklung in einem starken Maße an eine oder wenige Bezugspersonen gebunden ist.¹¹³ So hat zum Beispiel die Qualität der Bindung an die Bezugsperson Auswirkungen auf die Qualität und den Umgang mit Gefühlen. Vor allem das Mitgefühl im Um-

¹¹⁰Vgl. [Glueck 1940]

¹¹¹[Bowlby 2005] S. 34.

¹¹²[Bowlby 2005] S. 51.

¹¹³Vgl. [Grossmann 1987] S. 209 f.

gang mit anderen, persönlich wichtigen Mitmenschen ist hiervon betroffen.¹¹⁴ Kinder mit einer unsicheren Bindung an ihre Mutter¹¹⁵ erleben ihre Umwelt als frustrierend und feindselig.¹¹⁶ Sie sind unausgeglichen, ziellos und neigen zur Aggressivität. Wohingegen Kinder mit einer sicheren Mutterbindung, den Untersuchungen von Grossmann zufolge, ein besseres Selbstwertgefühl aufwiesen und weniger feindselig und aggressiv waren.¹¹⁷ Wie wichtig insbesondere der erste intime Körperkontakt zwischen Mutter und Kind kurz nach der Geburt für die emotionale Bindung der Mutter an ihr Kind und damit für die Gewährleistung ihres Fürsorgeverhaltens dem Kind gegenüber - und über dieses wiederum für dessen gesunde psychische, soziale und physische Entwicklung sein kann, dokumentiert der Verhaltensforscher Vitus B. Dröscher überzeugend in seinem Buch „Nestwärme“. Dröscher stellt in diesem Zusammenhang Beobachtungen und Untersuchungen über das Verhalten von Müttern, die einen solchen Kontakt mit ihrem Kind hatten, solchen gegenüber, bei denen auf Grund äußerer Umstände - wie zum Beispiel eine bestimmte Organisation und Handhabung in Entbindungskliniken - dieser erste Kontakt nur mangelhaft ermöglicht wurde. Er stellte fest, dass sich das Verhältnis der Mütter zu ihren Kindern auch auf Dauer viel besser und tiefer entwickelte, wenn dieser Kontakt stattgefunden hatte. Dröscher schreibt:

„Die überwiegende Trennung und die mangelhafte Gelegenheit vor allem zum direkten Körperkontakt vermindern während der entscheidenden Phase nach der Geburt die Entfaltung der vollen emotionalen Bindekräfte. Das Resultat ist nicht gerade die Vorprogrammierung späterer Kindesmißhandlung, jedoch der Keim zu einem mehr oder weniger großen Defizit an mütterlicher Zuwendung und Liebe. Der Mangel an Nestwärme führt wiederum zu erheblichen Störungen in der Entwicklung des Sozialverhaltens beim Kind, zu verminderter Fähigkeit einer freundschaftlichen Bindung an die Familie und an andere Mitmenschen und damit zur Zerstörung der Familie und weiter zum stark über das normale Maß gesteigerten Generationskonflikt, zu Gewalttätigkeit, Kriminalität und Terror.“¹¹⁸

Diese und ähnliche Untersuchungen¹¹⁹ zeigen, dass es letztendlich wenig Sinn macht, abstrakt über moralische Prinzipien zu philosophieren, wenn die Basis für ein soziales Bewusstsein und Verhalten in den Menschen erst gar nicht entstehen konnte. Hiermit soll dem Menschen nicht seine Verantwortlichkeit für asoziales Verhalten bzw. für begangene Verbrechen abgesprochen werden. Anders als ein Tier hat ein Mensch die Möglichkeit, die notwendigen sozialen Regeln in einer Gesellschaft rational zu verstehen und sich ihnen zu fügen. Grundsätzlich jedoch werden moralische Regeln für

¹¹⁴Vgl. [Grossmann 1987] S. 223.

¹¹⁵s. Anm. 43.

¹¹⁶Vgl. [Magai 1997] S. 148.

¹¹⁷Vgl. [Grossmann 1997] S. 191-203.

¹¹⁸[Dröscher 1988] S. 55 f.

¹¹⁹s. Anm. 44.

Menschen, die auf Grund sozialer Entwicklungsdefizite nur oder überwiegend auf die kognitive moralische Einsicht angewiesen sind, zu etwas mehr oder weniger Abstraktem. Damit aber wird auch ihre Einhaltung stark von rein äußeren Faktoren, wie Strafen und gesellschaftlichen Sanktionen, abhängig. Nach den obigen Ausführungen dürfte außer Zweifel stehen, dass eine gute Beziehung zwischen Mutter und Kind (bzw. zwischen einer anderen Bezugsperson und dem Kind) eine notwendige Voraussetzung für eine gesunde Entwicklung insbesondere des sozialen bzw. moralischen Verhaltens ist.¹²⁰ Eine Vernunftmoral „von oben“ kann ein aufgrund von früher mütterlichen bzw. elterlichen Deprivation nur mangelhaft ausgebildetes soziales Bewusstsein nicht ersetzen, da es nicht allein ein guter oder schlechter Wille ist, der hier entscheidet, sondern tatsächlich die Fähigkeiten, andere in das eigene Denken und Fühlen mit einzubeziehen. Erkenntnisse der Hirnforschung weisen darauf hin, dass sich die Erfahrung mangelnder Zuwendung auch auf der organischen Ebene, d. h. in der Struktur und Funktion des Gehirns niederschlägt.

2.3.3 Die Bedeutung der Bezugsperson für die Entwicklung von Moralität

Die gesellschaftliche und familiäre Ebene hängen zwar wechselseitig voneinander ab, die menschliche Moralität an sich, wie sie in dieser Arbeit verstanden wird, ist keine primär gesellschaftliche, sondern immer zuallererst eine individuelle Angelegenheit bei der die Beziehungen zu einer Bezugsperson von entscheidender Bedeutung sind. So lassen sich gesellschaftliche Normen zwar auch außerhalb der Familie vermitteln, die Bedeutung dieser Normen für das Individuum hängt jedoch unmittelbar von der Beziehung zur Familie bzw. insbesondere zur Bezugsperson ab. Denn die Bezugsperson stellt zunächst die „Welt“ für das heranwachsende Subjekt dar, mit der es sich auseinandersetzen muss und in der es so Handlungskompetenz gewinnt. Der emotionalen Beziehung zur Bezugsperson kommt eine primäre Bedeutung für die Entwicklung einer moralischen bzw. sozialen Identität zu. Über die emotionale Beziehung zur Bezugsperson verinnerlicht das Subjekt das Gefühl der sozialen Verbundenheit mit dem andern und somit auch das Gefühl der moralischen Verpflichtung andern gegenüber, affirmativ.

Die für ein moralisches Verhalten notwendige Motivation, lässt sich somit dadurch erklären, dass die Moralität eines Subjektes im Zusammenhang mit einem emotionalen Verbundenheitsgefühl mit andern entwickelt wird.

Auf diesen Erkenntnissen gründet die hier vertretene Moralkonzeption. Die in dieser Arbeit behandelten Forschungsergebnisse deuten darauf hin, dass bestimmte universal auftretende Werte, die unabhängig von Gesellschaften und Kulturen und zu allen Zeiten vertreten wurden, ihre Grundlage unmittelbar in der sozialen und emotionalen

¹²⁰Vgl. Ainsworth in [Bowlby 2005] S. 197.

Beziehung des Menschen zu einer Bezugsperson haben. Nicht indem sie dem Subjekt von außen angetragen werden, sondern unmittelbar über die emotionalen Erfahrungen mit der Bezugsperson entwickelt das Subjekt sowohl seine moralischen Begriffe und Werte, als auch seine emotionale Haltung dazu. Das Gefühl der moralischen Verpflichtung ist in Bezug auf das familiäre Umfeld am stärksten ausgeprägt, was natürlich und letztlich auch sinnvoll ist. Ein Gefühl moralisch verpflichtet zu sein wird aber überdies auch gegenüber Fremden entwickelt. Denn, so erklärt Gehlen: *„Das Ethos der Nächstenliebe ist das familiäre, es ist zuerst innerhalb der Großfamilie lebendig, aber der Erweiterung fähig, bis es der Idee nach die ganze Menschheit umfaßt.“*¹²¹

Und Eibl-Eibesfeldt betont:

„Daß in der Mutter-Kind-Beziehung jenes 'Urvertrauen' entwickelt wird, das die Voraussetzung für eine weiter ausgreifende Nächstenliebe ist. Erst in der individualisierten Familienbeziehung werden die Anlagen entwickelt, die es uns ermöglichen, auch in uns unbekanntem Menschen 'Brüder' und 'Schwestern' zu sehen, also das familiäre Ethos auf die Gruppe zu übertragen. Ein Miteinander-Leben in der anonymen Großgesellschaft wird dadurch überhaupt erst möglich.(...)

*Ohne familiäre Sozialisation kommt es zu einer Brutalisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen, wie die Zustände in einigen süd- und nordamerikanischen Großstädten in erschreckender Weise zeigen.“*¹²²

¹²¹[Gehlen 1969] S. 121.

¹²²[Eibl-Eibesfeldt 1984] S. 245.

2.3.4 Die Studien der „Frankfurter Schule“ zum „autoritären Charakter“

Der „autoritäre Charaktertyp“ den die Theoretiker der „Frankfurter Schule“ unter dem Eindruck des Nationalsozialismus untersucht haben, ist ebenfalls ein gutes Beispiel dafür, welche Auswirkungen mangelnde emotionale Zuwendung auf die Persönlichkeit eines Menschen haben.

Der autoritäre Charakter, der nach Auffassung der Frankfurter Theoretiker, insbesondere vor und während der Zeit des Nationalsozialismus sehr häufig in Deutschland vertreten war und der besonders anfällig für faschistische und antisemitische Propaganda macht, verkörpert im Grunde das genaue Gegenteil dessen, was viele der behandelten Theoretiker bei ihren Untersuchungen als „Idealvorstellung“ menschlicher Moralität zugrunde legten. So unterwirft dieser Charaktertyp sein Denken und seine Werte vollständig einer Autorität, die er bedingungslos anerkennt und die ihm in Form einer Person oder auch in Form einer Ideologie, Religion oder eines Gottes gegenüber treten kann. Auf der andern Seite gewährt es ihm Befriedigung, Menschen, die „unter“ ihm stehen und die schwächer sind als er, zu unterdrücken und zu quälen. Gemäß der Kohlbergschen Stufenfolge bewegt sich das moralische Urteilsvermögen eines autoritären Charaktertyps auf den niedrigsten Stufen. Ein Mensch mit solch einer Charakterstruktur muss keineswegs dumm oder minder intelligent sein. Die Anführer und Organisatoren der nationalistischen Bewegung waren alles andere als dumm. Eine Tatsache, die die in dieser Arbeit vertretene These stützt, dass keineswegs primär der Intellekt eines Menschen über sein moralisches Denken und Verhalten entscheidet.

Die Charakterstruktur eines Individuums und so auch der autoritäre Charakter entstehen, nach der Theorie der Frankfurter Schule, im Kontakt und in Wechselwirkung mit seiner sozialen Umwelt. Sie wird bereits in der frühen Kindheit im Verlauf der Erziehung herausgebildet und geprägt. Äußere Einflüsse und Umweltbedingungen haben dabei einen umso größeren und tieferen Einfluss auf die Ausformung der Charakterstruktur, *„je früher sie in der Entwicklungsgeschichte des Individuums eine Rolle spielen“*¹²³.

Entgegen der Auffassung, dass die Vernunft eine absolute und nicht relativierbare Instanz im Menschen ist, die es ihm ermöglicht, über subjektive Interessen hinaus objektive Prinzipien zu erkennen und zu begründen, wird in den „Studien“ festgestellt, *„das rationale System eines rational denkenden Menschen ist nicht von seiner Charakterstruktur zu trennen“*¹²⁴.

Wie schon erwähnt, waren die „Köpfe“ des Nationalsozialismus zum Teil hochintelligent. Dennoch war ihr Denken von Gewalt, Herrschsucht und irrationalen Ängsten geprägt, und die Ziele, die sie mit Hilfe ihrer rationalen Fähigkeiten verfolgten, waren im höchsten Maße nicht nur menschenverachtend und grausam, sondern auch irratio-

¹²³[Adorno 1995] S. 7.

¹²⁴[Adorno 1995] S. 14.

nal. Nach Horkheimer sind Gefühlsflachheit und Beziehungslosigkeit kennzeichnend für eine autoritäre Charakterstruktur. Charakteristisch für den autoritären Charaktertyp ist eine „tiefe Ich-Schwäche“¹²⁵. Das Individuum konnte im Verlauf seines Entwicklungsprozesses keine befriedigende eigene Identität aufbauen und wird daher aus Mangel an Selbstgefühl von ständigen Ängsten und Unsicherheiten bestimmt.

2.3.5 Die Ursachen für eine autoritäre Charakterstruktur

Der autoritäre Charakter ist das Ergebnis einer defizitären Entwicklung. Er muss, der „Kritischen Theorie“ zufolge, zum einen *„als Produkt der Wechselwirkung zwischen dem kulturellen Klima des Vorurteils und den ‚psychischen‘ Reaktionen auf dieses Klima betrachtet werden“*¹²⁶.

Zum andern hat hier, wie Adorno feststellt, die Familie in ihrer Funktion, dem Individuum Liebe und Geborgenheit zu vermitteln, versagt.¹²⁷ Die Bildung der autoritären Persönlichkeit sei, wie Adorno erklärt, als *„Reaktion auf einen Mangel an Affekt“* zu verstehen.¹²⁸ Eine Erkenntnis, die mit den im Folgenden behandelten Untersuchungen von John Bowlby zu den Auswirkungen mütterlicher Deprivation im Kleinkindalter übereinstimmt.

Die Entwicklung eines autoritären Charaktertyps ist, nach Auffassung der „Kritischen Theorie“ zudem das Resultat einer bestimmten Erziehung, die gezielt versucht, den Willen des Individuums zu brechen und deren oberste Ziele Gehorsam und Unterwerfung sind.¹²⁹ Diesen Erziehungszielen wurde, wie Erziehungsschriften aus dieser Zeit belegen, im 18. und 19. Jahrhundert ein besonderer Wert beigemessen. Die Brechung des kindlichen Eigensinns, die Unterdrückung von Gefühlen, die „Abhärtung“ des Körpers und der Psyche unter Verwendung körperlicher Strafe und diversen perfiden pädagogischen Mitteln dienten hierbei diesen Zielen.¹³⁰ Die Erklärung der Frankfurter Schule zur Struktur und Entstehung des autoritären Charaktertyps legt die Überlegung nahe, dass die Charakterstruktur eines Individuums, welches sich auf einer hohen „Stufe“ des moralischen Urteils befindet bzw. als moralisch ausgereift gelten kann, als das Ergebnis einer sozialen Entwicklung verstanden werden muss, die mehr oder weniger gegensätzlich zu der des autoritären Charakters verläuft.

Ein Ziel der autoritären Erziehung ist, das Kind zur Aufgabe seiner Individualität zu zwingen und deren Entwicklung zu unterdrücken. Das individuelle Denken muss dem Denken und den Regeln der Autorität unterworfen bzw. geopfert werden. Die

¹²⁵Vgl. hierzu auch [Horkheimer 1985]

¹²⁶[Adorno 1995] S. 313.

¹²⁷Vgl. [Adorno 1986] S. 373 ff.

¹²⁸[Adorno 1986] S. 373.

¹²⁹Vgl. [Horkheimer 1988] S. 389.

¹³⁰Vgl. [Rutschky 1997] ; Vgl. auch Alice Millers Auseinandersetzung mit diesem Thema, in [Miller 1980]

gehorsame Unterwerfung unter die Autorität gilt als oberstes moralisches Gebot. Die Autorität nimmt damit die Stellung Gottes oder wie bei Kant des moralischen Gesetzes ein. Auch Kants Moralphilosophie lässt keine Individualität zu, nur tritt die Autorität dem Einzelnen nicht in Form eines Gottes oder einer personellen Autorität, sondern in Form des moralischen Gesetzes, einem überindividuellen Teil seiner selbst, gegenüber. Wenn die Moralität des Subjektes auf der Unterwerfung unter eine Autorität gründet, bleibt sie letztlich, auch wenn sie verinnerlicht wurde, bezogen auf die Gesamtpersönlichkeit etwas von außen Kommendes, etwas Aufgezwungenes.

2.3.6 Die Entwicklung kulturspezifischer und universaler Normen

Auch wenn die Erfahrung emotionaler Nähe zur Bezugsperson eine notwendige Bedingung für die Entwicklung sozialer Kompetenzen ist, reicht sie, wie Margret Schleidt aufgrund von Beobachtungen an Stammeskulturen feststellt, nicht aus. Sie führt nicht automatisch zu einem sozialen Verhalten gegenüber anderen Menschen. Die emotionale Beziehung zur Bezugsperson ist, so Schleidt, allerdings entscheidend für die spätere Identifikation des Menschen mit seinen Eltern und somit die Bereitschaft deren Normen zu übernehmen. Schleidt erklärt: *„Emotionale Bindung an die Bezugsperson ist die Voraussetzung für die Übernahme kulturspezifischer Verhaltensweisen.“*¹³¹ So übernehmen die Kinder der kriegerischen Eipo aus Neuguinea¹³², wie die der kriegerischen Yanomami-Indiander aus Südamerika ebenfalls die Bereitschaft zu kriegerischen Verhaltensweisen, während Kinder der friedliebenden Buschleute in Afrika das friedliche Verhalten ihrer Eltern annehmen.¹³³

Diese Aussagen werden allerdings durch die bereits im früheren behandelten Untersuchungen relativiert, die belegen, dass bereits kleine Kinder nicht-moralische Regeln ihrer eigenen Religion eine universelle Gültigkeit absprechen, während sie moralische Übertretungen als in einem universellen Sinne schlecht verurteilen. Auch gilt gerade die Fähigkeit zur kritischen Auseinandersetzung mit den elterlichen Normen und Werten, nicht nur nach Piagets und Kohlbergs Erkenntnissen, als Zeichen einer moralisch reifen und autonomen Persönlichkeit, während die reine Übernahme der vorgegebenen Normen, nach Piagets Untersuchungen bei Kindern, charakteristisch für die noch unreife „heteronome Stufe“ des moralischen Urteilens ist.¹³⁴

Eine wesentliche Rolle bei der Ausbildung eines auch über die elterlichen Normen hinausgehenden bzw. von diesen unabhängigen moralischen Bewusstseins ist sicherlich die Horizontweite, in dem sich das Denken bewegt. Das Bild von der Welt, den Menschen der eigenen Gruppe und das Bild von fremden Menschen sowie das daraus

¹³¹[Schleidt 1997] S.46

¹³²s. Anm. 45.

¹³³Vgl. [Schleidt 1997] S. 46.

¹³⁴s. Anm. 46.

resultierende Verhalten wird nicht nur wesentlich von dem, was die Eltern vermitteln beeinflusst, sondern auch davon, wie sehr man mit der Sichtweise anders denkender Menschen konfrontiert wird und wie sehr man gezwungen ist, sich damit auseinander zu setzen. Die Einsicht, dass auch der Fremde unabhängig von Aussehen und Sprache ein Mensch ist, mit denselben Gefühlen und Rechten, die man selber hat, hängt sicherlich entscheidend davon ab.¹³⁵ Während in westlichen Gesellschaften, schon allein bedingt durch die vielen Medien, die Konfrontationen mit andern Denk-, Sicht- und Lebensweisen, Werten und Normen - und dementsprechend auch die Möglichkeit, sich damit auseinanderzusetzen - immer größer und vielfältiger geworden sind, ist die Konfrontation mit anderen Sichtweisen bei kleinen Eingeborenenstämmen mit Sicherheit nur äußerst begrenzt. Damit wird aber auch die Möglichkeit alternative Perspektiven einzunehmen, um so die Relativität der eigenen zu erkennen, eingeschränkt. Diese Konfrontation, die auf der einen Seite auch zur Verwirrung, Suche nach festen Werten und Normen, ja sogar zum Wertverlust führen kann, ermöglicht auf der anderen Seite einen ganz anderen Horizont des Denkens als die eng begrenzte Erfahrung allein der Werte und Normen des unmittelbaren sozialen Umfeldes.

Die Bereitschaft selbst aber resp. die Fähigkeit, den anderen Menschen unabhängig von bestimmten Äußerlichkeiten überhaupt als Menschen wahrzunehmen und ihm gegenüber in gleicher Weise wie gegenüber Menschen der eigenen Kultur, Gesellschaft oder Gruppe zu reagieren, hängen jedoch von der Erfahrung der elterlichen Wärme und Fürsorge ab. Sie bildet die Bedingung der Möglichkeit eines Menschen, sich angstfrei anderen Menschen und ihren Werten und Normen zu öffnen und sich positiv mit ihnen auseinanderzusetzen.

2.4 Freiheit und Moralität

Eine Frage, die die Philosophie und inzwischen auch die Neuropsychologie immer wieder beschäftigt, ist die nach dem Zusammenhang zwischen Freiheit bzw. Willensfreiheit und Moral. Einerseits gilt Willensfreiheit in der Regel als Voraussetzung für moralisches Urteilen, andererseits ist nicht eindeutig geklärt, ob der menschliche Wille tatsächlich als „frei“ bezeichnet werden kann resp. was menschliche Willensfreiheit eigentlich beinhaltet oder beinhalten kann. Während die einen an der Möglichkeit einer vollkommenen Freiheit des Menschen festhalten, halten andere das menschliche Verhalten für derart determiniert, dass eigentlich nicht mehr von Willensfreiheit gesprochen werden kann.

Nach der in dieser Arbeit vertretenen Auffassung, kann es nun keine absolute Freiheit geben. Ebenso wenig jedoch lässt sich menschliches Handeln in dem Sinn als determiniert verstehen, dass jede Wahlfreiheit unmöglich wird. Ein solches Verständnis

¹³⁵s. Anm. 47.

würde den Begriff „Verantwortung“, und damit einen wesentlichen Aspekt von Moralität sinnlos machen.

Wie aber lässt sich „Freiheit“ bzw. „Willensfreiheit“ ansonsten sinnvoll definieren und welche Konsequenzen hätte dies für das Verständnis von Verantwortung?

In den folgenden Kapiteln soll versucht werden, unter anderem hierauf eine Antwort zu finden.

2.4.1 Benjamin Libets Experimente zur vorbewussten Initiierung bewusster Willensakte

Das Verhalten eines Subjektes wird zu einem wesentlichen Teil von Faktoren bestimmt, die unbewusst sind. Wie aber sieht es mit bewusst gefassten Willensentscheidungen aus? Kann es nach all den aufgeführten Erkenntnissen so etwas wie einen bewusst initiierten „freien Willen“ überhaupt geben? Nach Untersuchungen von Benjamin Libet scheint dies nicht der Fall zu sein. Im Gegenteil deuten diese Untersuchungen darauf hin, dass selbst einfachste und scheinbar spontan getroffene Entschlüsse zuvor unbewusst initiiert wurden.

Der amerikanische Neurobiologe untersuchte in seinen Experimenten die Beziehung zwischen einem vorbewussten Bereitschaftspotenzial und dem bewussten Willensakt. Bei diesen Versuchen wurden Versuchspersonen aufgefordert, sich innerhalb einer kurzen Zeit (1-3 Sekunden) spontan zu entschließen, eine einfache Bewegung, wie zum Beispiel einen Finger oder die Hand zu bewegen.

Die Versuchspersonen wurden angewiesen zu sagen, wann sie den Entschluss zu der Bewegung gefasst hätten, wobei sie sich an einer speziellen Uhr orientieren konnten. Dabei waren die Versuchspersonen an Elektroden angeschlossen, mit denen gemessen werden konnte, wann das Gehirn die Bereitschaft zu der Bewegung signalisierte.

Libet schreibt zum Ergebnis dieser Experimente:

*„Onsets of RPs [readiness potential - A.I.] at least several hundred ms before reported times for awareness of any intention to act in the case of acts performed ad lib. It would appear, therefore, that some neuronal activity associated with the eventual performances of the act has started well before any (recallable) conscious initiation or intervention is possible. This leads to the conclusion that cerebral initiation even of a spontaneous voluntary act of the kind studied here can and usually does begin **unconsciously**.“¹³⁶*

¹³⁶[Libet 1985] S. 536.

Libet kam zu dem Ergebnis, dass das Bereitschaftspotenzial dem „Willensentschluss“ etwa 500 ms voraus ging. In keinem der Fälle fiel das Bereitschaftspotenzial mit dem „Willensentschluss“ zusammen bzw. folgte es diesem.¹³⁷

2.4.2 Die Bedeutung von Libets Ergebnissen für den „Freien Willen“

Libets Ergebnisse haben zu einer kontroversen Diskussion geführt. Denn wenn jedem spontanen Willen ein unbewusster physiologischer Prozess vorangeht, dann stellt sich natürlich die Frage, wo da noch Platz für eine „Freiheit“ des Willens sein kann, auf der ein großer Teil der auch heute noch herrschenden philosophischen Moralkonzeptionen basiert. Libet selbst sieht den „freien Willen“ als nicht aufgehoben an, da die Versuchsperson, sich immer noch entschließen kann, die unbewusst initiierte Bewegungen doch nicht auszuführen, sie also immer noch ein „Veto“ „einlegen“ kann. Er vertritt die Auffassung, dass der bewusste Willensentschluss zwar den Willen nicht initiiert, dass er aber die Auswahl und Kontrolle bzw. die tatsächliche Ausführung der Bewegung steuern kann. Wörtlich schreibt er:

*„Propose the thesis that conscious voluntary control may operate not to initiate the volitional process but to select and control it, either by permitting or triggering the final motor outcome of the unconsciously initiated process or by vetoing the progression to actual motor activation.“*¹³⁸

Die Auffassung Libets wird zum Beispiel von Randy J. Nelson kritisiert. Da es sich, wie Libet selbst feststellt, nicht nachweisen lasse, ob auch dem Veto ein unbewusster subkortikaler Prozess vorangeht, beruhe diese Auffassung nicht auf einer empirisch nachweisbaren Basis. Im Gegenteil lasse Libets Erkenntnis, dass jedem Willensentschluss ein unbewusster Prozess im Gehirn vorangeht darauf schließen, dass dies auch bei einem Veto so sein müsse.¹³⁹ Wie auch Gerhard Roth erklärt, lasse Libet an der subkortikalen unbewussten Steuerung des Verhaltens keinen Zweifel und *„ebenso wenig daran, daß das Gefühl etwas zu wollen, **nach** dem Bereitschaftspotenzial auftritt“*¹⁴⁰. Gerhard Roth kommt bezüglich des menschlichen Verhaltens daher zu dem Schluss, dass dieses zwar durchaus Komponenten der bewussten Handlungsplanung beinhalte, da diese aber wiederum unter der Kontrolle des im wesentlichen unbewussten Bewertungsgedächtnisses stehen, erfolge die *„aktuelle Entscheidung, etwas zu tun, unbewußt“*¹⁴¹.

¹³⁷s. Anm. 48.

¹³⁸[Libet 1985] S. 529.; Vgl. auch [Libet 2005] S. 179 ff. und seine Auseinandersetzung mit dem Problem in seinem Artikel „Haben wir einen freien Willen?“ [Libet 2004]

¹³⁹Vgl. [Nelson 1985] S. 550.; s. Anm. 49.

¹⁴⁰[Roth 1997a] S. 308.

¹⁴¹[Roth 1997a] S. 308.

Geoffrey Underwood und Pekka Niemi sind der Auffassung, dass Libets Ergebnisse im Grunde nichts Aufsehenerregendes beinhalten, sondern im Gegenteil zu erwarten gewesen wären:

„We assume that it is not possible for a conscious intention to be formulated without any underlying physiological activity; this variety of monism, known as emergent materialism, is implicit in many contemporary cognitive theories. When we need to make assumptions about the relationships between cognitive processes and their underlying physical substrate - when identifying the possible psychological consequences of a deficit such as acquired dyslexia, for example - the physiological data are in agreement with the notion that normal psychological abilities are dependent on the normal operation of a normal brain.“¹⁴²

Tatsächlich hängen die Überlegungen über die mögliche oder unmögliche subjektive Willensfreiheit wesentlich von dem jeweils zugrunde liegenden Freiheitsbegriff ab. Nur wenn die Freiheit des Subjektes allein über das kognitive Bewusstsein definiert wird, wie es der Kantische Dualismus impliziert, sind die Ergebnisse aus Libets Experimenten Aufsehen erregend. Wird das Subjekt resp. das „Ich“ eines Menschen und damit auch sein Wille hingegen als Funktionseinheit sowohl geistiger als auch physischer bzw. psychischer Funktionen verstanden, dann zeigen die Ergebnisse Libets im Grunde nichts Besonderes, denn dann kommt es gar nicht darauf an, dass bei der Verwirklichung subjektiver Freiheit ein bewusster Akt an erster Stelle steht. Vielmehr ist es erforderlich, dass die Entscheidung ihren Ursprung im Subjekt nimmt, d. h. nicht von außen erzwungen ist.¹⁴³ Diese Vorstellung von Freiheit vertrat bereits der Philosoph Moritz Schlick. Der Mensch ist, Schlick zufolge dann frei, wenn er nicht gezwungen, sondern aus eigenem Wunsch handelt. Dabei unterliegt er einzig den Bedingungen seines eigenen Charakters.

„'Eigene Wünsche' aber, das sind solche, die aus der Gesetzmäßigkeit des eigenen Charakters in gegebener Situation entstehen und nicht durch eine äußere Gewalt, (...) aufgedrängt werden“¹⁴⁴, erklärt Schlick.

2.4.3 Der freie Wille und das „Ich“

Gerhard Roth gelangt aufgrund der Ergebnisse neurophysiologischer Untersuchungen, wie z. B. des Experimentes von Libet, zu der Auffassung, dass es tatsächlich nicht das „Ich“ ist, welches Entscheidungen trifft. Wie das Experiment von Libet gezeigt hat, werden Handlungen nicht vom bewussten Ich initiiert. Es geht ihnen vielmehr ein

¹⁴²[Underwood 1985] S. 554.

¹⁴³Vgl. auch [Pauen 2004] S. 99 ff.

¹⁴⁴[Schlick 1984] S. 163.

unbewusster Prozess im Gehirn voraus.

Roth erklärt:

*„Mir scheint der Satz 'Nicht das Ich, sondern das Gehirn hat entschieden!' korrekt zu sein (...).“ Und weiter unten wird dies noch bekräftigt: „Falls es nun stimmt, daß es **nicht** das wollende und bewußt erlebende Ich ist, welches die Entscheidung über eine Handlung trifft, wer entscheidet dann tatsächlich? Zumindest ist unter diesen Voraussetzungen die Aussage mancher Philosophen 'Das Gehirn entscheidet nicht - das kann nur das Ich!' falsch. Da aus der Dritten-Person-Perspektive eine Entscheidung getroffen wurde und nicht das Ich entschieden hat, kann es nur das Gehirn sein - ein weiterer 'Akteur' ist nicht in Sicht!“¹⁴⁵*

Das Problem, welches sich hieraus für das Selbstverständnis des Menschen ergibt, muss wesentlich in der Vorstellung oder Definition des „Ich“ liegen. Wie bereits der Biologe Holk Cruse erkannt hat, ist es ein Kategorienfehler, zwischen dem „Ich“ und „meinem Gehirn“ zu unterscheiden. Das Ich und das Gehirn sind, wie Cruse bemerkt, nicht zwei verschiedene Entitäten.¹⁴⁶ Auch wenn eine Handlung allem Anschein nach im Gehirn nachweisbar un- resp. vorbewusst initiiert worden ist, so heißt dies nicht zwingend, dass die Handlung nicht vom „Ich“ des Menschen initiiert wurde.

Es ist vielmehr eine Frage des Verständnisses dessen, was das „Ich“ oder das „Selbst“ einer Person überhaupt ausmacht.

Gemeinhin wird das „Ich“ des Menschen mit seiner kognitiv bewussten Identität identifiziert. Die Frage ist hier nur, ob diese Gleichsetzung tatsächlich sinnvoll ist? Die Erkenntnis, dass nur ein Bruchteil dessen, was der Mensch wahrnimmt und was ihn zum Handeln bewegt, kognitiv bewusst ist, führt zu dem Schluss, dass das Ich des Menschen viel umfassender verstanden werden muss. Die empirische Wissenschaft hat gezeigt, dass sich die Individualität und mit dieser auch das Ich des Menschen eigentlich erst über die im Wesentlichen auf Grund von Erfahrungen ausgebildeten physiologischen und psychologischen Strukturen definieren, welche dann die Basis sowohl für dessen emotionale, geistige bzw. kognitive Fähigkeiten bilden. Damit aber ist auch der Wille eines Menschen notwendigerweise an diese Erfahrungen gebunden.¹⁴⁷

Die Vorstellung von einem von unbewussten Faktoren freien Selbst beinhaltet, wie Michael Pauen feststellt, einen Widerspruch in sich:

„Wenn man einerseits zugibt, dass das Selbst durch personale Merkmale konstituiert wird, auf der anderen Seite jedoch eine Unabhängigkeit von diesen Merkmalen fordert und damit unterstellt, dass wirkliche Freiheit durch eben die Wünsche, Überzeugungen und Bedürfnisse eingeschränkt

¹⁴⁵[Roth 2004] S. 77.

¹⁴⁶Vgl. [Cruse 2004] S. 226.

¹⁴⁷s. Anm. 50.

wird, die das „Selbst“ doch konstituieren. Offenbar wird dabei stillschweigend unterstellt, was zuvor bestritten wurde, nämlich, dass es noch ein „eigentliches“ Selbst jenseits dieser Merkmale gibt.“¹⁴⁸

2.4.4 Freiheit und personale Integrität

Von entscheidender Bedeutung ist, dass die Struktur des Individuums nicht „wertneutral“ ist, sondern, dass sie sich über die „Integrität“ oder die „innere Gesundheit“ der Persönlichkeit bewerten lässt. So unterliegt die Entwicklung einer eigenen Ich-Identität bestimmten Bedingungen, die über die Integrität und das innere Gleichgewicht des Individuums entscheiden. Diese Bedingungen sind wiederum nicht relativ, sondern werden von der „menschlichen Natur“ als einer basalen und universalen Größe „gefordert“. So fordert zum Beispiel die angeborene soziale und emotionale Bedürftigkeit und Abhängigkeit des Säuglings eine starke elterliche Zuwendung. Wird diese nicht hinreichend gewährt, nimmt das Heranwachsen des Menschen einen defizitären Verlauf. Im Extremfall verkümmert der Mensch dabei. Dies bedeutet, dass die elterliche Zuwendung und Fürsorge eine von der Natur des Menschen geforderte Bedingung für das Gelingen eines gesunden Reifungsprozesses ist. Zuwendung und Fürsorge gehören in diesem Sinne also zur „menschlichen Natur“. Wobei der Reifungsprozess nicht als mechanisch determiniert verstanden werden darf. Vielmehr wird er durch die keineswegs automatisch gegebene Befriedigung natürlicher Bedürfnisse bestimmt.

Unter dieser Voraussetzung ist bezüglich der „Freiheit“ des Subjektes nicht die Frage entscheidend, ob jeder geistige Akt auf der physiologischen Ebene seinen Anfang nimmt, sondern es geht um die Entscheidungsspielräume, die diese Strukturen ermöglichen.

Der Freiheitsbegriff beinhaltet, nach der hier vertretenen Auffassung, ganz prinzipiell die Möglichkeit, bewusst oder unbewusst gemäß der inneren Struktur des Ichs handeln und entscheiden zu können. Individuelle Freiheit definiert sich demnach nicht über die Möglichkeit frei von unbewussten Determinanten oder gar überhaupt frei von Bedingungen wollen oder agieren zu können,¹⁴⁹ sondern über die Integrität der Persönlichkeit und die Möglichkeit, das „eigene Wesen“ mit seinen spezifischen Potentialen leben zu können. Entscheidend ist hierbei der Begriff der „Integrität“. Er steht für die Reife und Gesundheit der Persönlichkeit, sowohl als Individuum als auch als soziales Wesen. Gleichzeitig steht der Begriff „Integrität“ damit für die Verwirklichung einer Entwicklung gemäß der angeborenen Natur des Menschen.

Das hier vertretene Verständnis von Willensfreiheit entspricht dem von Erich Fromm, der darauf verweist, dass das Problem bei der Diskussion um die Willensfreiheit häufig darin bestehe, dass von der Willensfreiheit des Menschen in der Regel in einer abstrakten Weise als einem allgemeinen Prinzip gesprochen wird, statt sie als die Freiheit eines

¹⁴⁸[Pauen 2004] S. 94.; s. Anm. 51.

¹⁴⁹s. Anm. 52.

bestimmten Individuums zu begreifen. Das Problem ist nach Fromm deshalb unlösbar, weil Willensfreiheit in Wirklichkeit eine individuelle Fähigkeit ist.¹⁵⁰ Die Freiheit der Wahl ist, so Fromm, eine „*Funktion der Charakterstruktur*“¹⁵¹. Neben der einfachen Wahlmöglichkeit zwischen Alternativen, die von einer klaren Erkenntnis der Situation abhängt¹⁵², beschreibt Fromm Freiheit als

*„eine Haltung, eine Orientierung, ein Bestandteil der Charakterstruktur der reifen, vollentwickelten, produktiven Persönlichkeit. In diesem Sinn kann ich von einem „freien“ Menschen sprechen, so wie ich auch von einem liebevollen, unabhängigen Menschen sprechen kann. Ein freier Mensch in diesem Sinn ist tatsächlich ein liebevoller, produktiver, unabhängiger Mensch. Freiheit in diesem Sinn bezieht sich nicht darauf, daß man eine spezielle Entscheidung für die eine oder die andere von zwei möglichen Handlungsweisen trifft, sondern auf die Charakterstruktur des Betreffenden, und in diesem Sinn ist derjenige, 'dem es nicht mehr freisteht, das Böse zu wählen', der vollkommen freie Mensch.“*¹⁵³

2.4.5 Moralität als Form der Verwirklichung von Freiheit

Nach Erich Fromm ist derjenige vollkommen frei, „*dem es nicht mehr frei steht das Böse zu wählen*“. Diese Freiheit besteht demnach in einer Unfreiheit bzw. in einer Notwendigkeit, das „Gute“ zu wollen. Auch nach der Kantischen Moralphilosophie definiert sich die Freiheit des Willens über seine Gebundenheit an das sittliche bzw. moralische Gesetz. Beide, Fromm und Kant, gelangen demnach zumindest in dem Sinne zum gleichen Grundverständnis von Freiheit, als sie diese als einen mit Notwendigkeit an eine moralische Gesetzmäßigkeit gebundenen existenziellen Zustand begreifen. Sowohl bei Kant als auch bei Fromm wird erst dann Freiheit verwirklicht, wenn Moralität verwirklicht wird. Allerdings ist die Vorstellung von Freiheit und Moralität selbst bei beiden grundverschieden. Während für Kant Freiheit und damit auch Moralität die Verwirklichung einer reinen, von aller Sinnlichkeit und Empirie freien transzendentalen Vernunft ist, sind bei Erich Fromm Sinnlichkeit und Empirie notwendige Bestandteile von Freiheit und Moralität. Dies kommt bei Fromm zum Beispiel darin zum Ausdruck, dass er den freien Menschen als „liebevoll“ und „produktiv“ charakterisiert. Während bei Kant einzig der „vernünftige Teil“ des Menschen zum einen Moralität verwirklichen und zum andern Zweck von Moralität sein kann, nimmt Fromm den Menschen in seiner Ganzheit als Maßstab und Bezugsgröße. Fromms Verständnis von Freiheit und ihre Bindung an Moralität stimmen mit der

¹⁵⁰Vgl. [Fromm 1981] S. 133.

¹⁵¹[Fromm 1981] S. 138.

¹⁵²s. Anm. 53.

¹⁵³[Fromm 1981] S. 138.

in dieser Arbeit vertretenen Sicht überein. Freiheit wird dann verwirklicht, wenn ein prinzipiell gesunder Mensch¹⁵⁴ sich seiner Natur gemäß entwickeln kann. In seinem Entwicklungsprozess verinnerlicht der Mensch deswegen notwendigerweise lebensbejahende Werte, weil diese der prinzipiell auf Erhalt und Wachstum ausgerichteten Natur des Menschen entsprechen. Würden die fundamentalen natürlichen Bedürfnisse eines Menschen in seinem Entwicklungsprozess ausreichend berücksichtigt und konnte der Mensch sich dementsprechend seiner wesentlich auf ein soziales Dasein hin angelegte „Natur“ gemäß entwickeln, so werden die Werte, die den Menschen daran hindern, sich für das „Böse“ zu entscheiden, zu einem festen Bestandteil seiner Charakterstruktur. Er ist „frei“, weil - so der positive Grundgedanke - die sein Handeln und Denken bestimmenden verinnerlichteten moralischen Werte der menschlichen Natur gerecht werden. In Anlehnung an Spinoza schreibt Fromm zur Vorstellung dessen, was dieser Denkweise zufolge als „gut“ und was als „böse“ zu verstehen ist:

„Das Gute besteht darin, daß wir unsere Existenz immer mehr unserem eigentlichen Wesen annähern; das Böse besteht in einer ständig zunehmenden Entfremdung zwischen unserer Existenz und unserem Wesen.“¹⁵⁵

2.4.6 „Selbst“ und „soziales Selbst“

Empirische Daten sprechen dafür, dass die Moralität des Menschen sich unmittelbar aus der auf das soziale Dasein hin angelegten menschlichen Natur ableiten lässt. Erst über den intensiven Kontakt zunächst mit der Bezugsperson aber auch mit andern Menschen entwickelt das Individuum ein stabiles eigenes Selbst. Das individuelle Selbst und das soziale Selbst eines Menschen lassen sich letztlich nicht wirklich voneinander trennen. Bei einer gelungenen Entwicklung des Individuums zu einer reifen integren Person, d. h. bei einer gelungenen Verknüpfung zwischen Selbst und sozialem Selbst, wird das soziale bzw. moralische Verhalten so zu einem Verhalten, das im Wesentlichen der Bedürfnisstruktur der Persönlichkeit entspricht. Der Wille, der sich auf die Verwirklichung grundlegender sozialer Werte und damit auf die Verwirklichung grundlegender sozialer Notwendigkeiten ausrichtet, ist damit eine Kraft, die den sich aus der Persönlichkeitsstruktur ergebenden Bedürfnissen des Individuums entspricht. Die Verwirklichung grundlegender sozialer Werte ist ein Streben, mit dem sich das Individuum vollkommen identifizieren kann. Dieses Streben ergibt sich, so der Grundgedanke, aus der sozialen Identität des Individuums.

Die „Freiheit“ des Willens liegt somit nicht in seiner Wahlfreiheit, sondern in seiner

¹⁵⁴D. h. ein Mensch, der nicht bereits genetisch grundlegende Störungen (wie etwa ein tief greifender angeborener Defekt des Gehirns) mitbringt, die ihn daran hindern eine gesunde Entwicklung zu nehmen.

¹⁵⁵[Fromm 1981] S. 157.; s. Anm. 54.

Übereinstimmung mit der Persönlichkeitsstruktur und der damit verbundenen Möglichkeit, die eigene Persönlichkeit zu verwirklichen.¹⁵⁶

Erst ein Wille, der einerseits mit den Bedürfnissen des Individuums und andererseits mit sozialen Notwendigkeiten übereinstimmt, kann dem hier vertretenen Verständnis entsprechend als „frei“ bezeichnet werden.

2.5 Moralische Verantwortung

2.5.1 Werte als Grundlage moralischer Verantwortung

In seinem Aufsatz „über Verantwortungsprobleme und Verantwortung in der Technik“, stellt Hans Lenk fest: „*Moralische Verantwortung*“, ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass sie „*grundsätzlich universell*“¹⁵⁷ gilt. Sie ist, wie er an einer andern Stelle ausführt,

*„unbegrenzt und unbeschränkt: Sie gilt gegebenenfalls für jeden Menschen in gleicher Situation gleich, sie kann nicht delegiert werden; sie wird aber auch nicht von äußeren Normen und Regeln allein beherrscht, sondern ist situationsabhängig. Und sie ist unaufgebbar individuell persönlich.“*¹⁵⁸

Diese Definition umfasst ein Rahmenverständnis moralischer Verantwortung. Sie ist formal und in diesem Sinne allgemeingültig, weil sie offen lässt, an welchen Prinzipien oder Werten sich der Handelnde orientieren soll oder kann bzw. woher diese kommen. Ohne die Zugrundelegung bestimmter Werte allerdings wird es schwierig, eine Handlung als verantwortlich bzw. unverantwortlich zu beurteilen. Immer wird Verantwortung letztlich an der Erfüllung oder Einhaltung von Werten festgemacht.¹⁵⁹ Sei es, dass eine bestimmte Aufgabe erfüllt, ein Betrieb in Gang gehalten oder aber das Leben und die Gesundheit von Menschen bewahrt wird. Kollidieren diese Werte, wird der Wert eines Menschenlebens in unserer Gesellschaft und Rechtssprechung in der Regel dem wirtschaftlicher Interessen übergeordnet werden. Bei der Frage nach der Schuld und Verantwortung für ein Vergehen, dienen Werthierarchien als Orientierung. Es sind Werte, die ein Verhalten als verantwortlich rechtfertigen oder als unverantwortlich anklagen. So wird das Verhalten eines Unternehmers, der ein Produkt nicht vom Markt nimmt, obwohl er weiß, dass dieses Produkt nachweislich gesundheitsschädliche oder gar tödliche Folgen für die Menschen hat, nach unserem Rechtssystem als unverantwortlich verurteilt werden. Auch wenn es seine Hauptmotivation gewesen war, den

¹⁵⁶Dieses Verständnis von Willensfreiheit entspricht auch demjenigen von Bieri.

Vgl. [Bieri 2003] S. 286 ff.

¹⁵⁷[Lenk 1993] S. 123.

¹⁵⁸[Lenk 1993] S. 124.

¹⁵⁹Vgl. hierzu auch [Bieri 2003] ; s. Anm. 55.

Betrieb in Gang zu halten und Arbeitsplätze zu bewahren. Er wird verurteilt, weil er einen Wert, in diesem Fall die Unversehrtheit von Menschen, missachtet hat, denn diesem Wert wird auch gemäß unserer Verfassung eine übergeordnete und universelle Gültigkeit zugesprochen. Worüber sich diese Universalität begründet ist vielleicht intuitiv einsichtig, theoretisch konnte sie jedoch bis heute nicht zufrieden stellend geklärt werden.

Die Gültigkeit ethischer Gebote lässt sich nicht rein „formal“ begründen. Immer wird eine Begründung irgendwann auf Werte rekurrieren müssen. Ansonsten führt sie, wie die Diskurstheorie von Habermas, als Versuch einer formalen Begründung von Moral und der sich hieraus ergebende Wertrelativismus, wie auch Kants auf einem abstrakten Postulat gründende Moralphilosophie zeigen, zu unmenschlichen Konsequenzen.

2.5.2 Freiheit und Verantwortung

Der Mensch hat nicht die Freiheit, willkürlich zwischen verschiedenen Verhaltensweisen zu wählen. Es hängt von der entwickelten Persönlichkeit, der Lebensgeschichte und der jeweiligen Situation ab, wie ein Mensch letztlich handelt.

Diese Bedingtheit schränkt einerseits die Möglichkeiten seines Handelns ein, auf der anderen Seite machen angeborene und entwickelte Eigenarten und seine Lebensgeschichte einen Menschen erst zu einer individuellen Person und damit die Entscheidung, die er trifft, erst zu einer persönlichen Entscheidung. Erst wenn die Entscheidung, die das Verhalten bestimmt, eine persönliche ist, kann wiederum wirklich von Verantwortlichkeit gesprochen werden. Dies muss vom Individuum bewusst erlebt werden, denn, „*damit ein Mensch sich für seine Handlungen verantwortlich fühlt, muß er spüren, daß sein Verhalten seinem 'Selbst' entsprungen ist*“¹⁶⁰, schließt Stanley Milgram aus seinen Experimenten zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autoritäten.

Die Problematik, die sich hieraus ergibt, ist offensichtlich. Wenn eine Handlung bedingt ist, inwieweit kann sie dann in dem Sinne „frei“ sein, dass dem Handelnden die Verantwortung für sein Tun zugeschrieben werden kann? Bieri hat sich ausführlich in seinem Buch „Das Handwerk der Freiheit“ mit dieser Frage auseinandergesetzt. Das Problem liegt in einem falsch verstandenen Verständnis von „Bedingtheit“.¹⁶¹ Bedingtheit darf nicht mit Determiniertheit gleich gesetzt werden. Ein bedingter Wille ist kein notwendiger Wille. Der Mensch hat über die Reflexion die Möglichkeit, verschiedene Konsequenzen seines Wollens und Handelns abzusehen und sein Wollen von diesen Konsequenzen abhängig zu machen. Diese Möglichkeit macht ihn zu einem verantwortungsfähigen Wesen.

Der Rahmen, in dem der Mensch sein Wollen und Handeln beeinflussen kann, bzw. die Bereitschaft, d. h. das Verantwortungsbewusstsein hat, es auch zu tun, hängt allerdings von der Persönlichkeit eines Menschen ab. Diese Persönlichkeit ist wiederum

¹⁶⁰[Milgram 2004] S. 170.

¹⁶¹Vgl. [Bieri 2003] S. 249 ff.

das Produkt einer Entwicklung, auf die der Betroffene in der Regel keinen Einfluss hat. Hierin liegt das Problem. Einem Menschen dessen ontogenetische Entwicklung es ihm nicht ermöglichte, eine ausreichende soziale Identität aufzubauen, kann man keine Verantwortung abverlangen, wenn diese soziale Identität doch die notwendige Bedingung für die Fähigkeit zur Übernahme von Verantwortung ist. Ebenso wie sein Bewusstsein, ist der Wille - der von den Bedürfnissen, die ein Mensch hat und den Prioritäten, die er sich setzt, bestimmt wird - abhängig von dieser Entwicklung. Für sein Wollen aber kann man nicht verantwortlich gemacht werden. Dennoch wird er, wenn er nicht für unzurechnungsfähig erklärt wird, in der Gesellschaft verantwortlich gemacht, wenn aus seinem nicht steuerbaren Wollen ein Handeln erwächst. Es wird von ihm damit letztendlich verlangt, sein Handeln auch ohne inneren Antrieb, d. h. ohne Wollen, allein auf Grund vernünftiger Einsicht oder aus Angst vor Strafe zu bestimmen. Letztlich ist dies eine Kompromisslösung, ohne die eine Gemeinschaft allerdings nicht auskommt.

Die oben ausgeführten Überlegungen führen jedoch zu dem Schluss, dass es von Seiten der Gesellschaft sinnvoller ist, gezielt diejenigen Bedingungen zu schaffen und zu garantieren, die es einem Menschen ermöglichen, zu einem sozial fähigen und damit verantwortungsbewussten Mitglied der Gemeinschaft zu werden, als zu versuchen, die Probleme durch Strafmaßnahmen und Sanktionen zu lösen.

Grundsätzlich ist es bei der Zuschreibung von Verantwortung nicht leicht, das richtige Maß zu finden, d. h. ein Maß, welches einerseits dem Menschen nicht eine Verantwortung aufbürdet, die er nicht tragen kann, und welches ihn andererseits nicht von Verantwortung frei spricht, die er als Teil einer Gemeinschaft notwendigerweise übernehmen muss.

Wie die Praxis der Rechtssprechung zeigt, muss dieses letztendlich im Einzelfall immer wieder neu verhandelt werden.

3 Fazit

Insbesondere die Erkenntnisse der Neurophysiologie zeigen, wie abhängig die geistigen Leistungen eines Menschen, seine Wahrnehmung, sein Verständnis der Welt und seine moralischen Fähigkeiten von der Funktion seines Gehirns sind. Der Gegensatz von Körper und Vernunft, wie ihn Kant entwirft, erweist sich empirisch als unhaltbar. Alle wissenschaftlichen Untersuchungen zeigen, dass die dualistische Sicht auf den Menschen nicht der Realität entspricht. Die Vernunft des Menschen funktioniert nachweislich nicht unabhängig von seinem Körper. Sie ist ebenso Teil eines Entwicklungsprozesses und ebenso abhängig von empirischen Faktoren, wie die Identität des Menschen insgesamt. Der empirische Nachweis eines Bestandes ist das Eine, das wirkliche Verstehen der Konsequenzen, die sich daraus ergeben ein Anderes. Antonio Damasio hält hier einen Perspektivenwechsel für notwendig. Er schreibt:

„Erforderlich ist die Einsicht, dass der Geist aus oder in einem Gehirn entsteht, welches sich im 'eigentlichen' Körper befindet und mit diesem interagiert: dass der Geist durch Vermittlung des Gehirns im 'eigentlichen' Körper verwurzelt ist; dass sich dieser Geist im Lauf der Evolution durchgesetzt hat, weil er dem Überleben des 'eigentlichen' Körpers zuträglich ist; und dass der Geist aus oder in biologischem Gewebe entsteht - den Nervenzellen - das die gleichen Eigenschaften hat wie anderes lebendes Gewebe im 'eigentlichen' Körper.“¹ An einer anderen Stelle erklärt er: „Die Ergebnisse der modernen Neurobiologie lassen nicht nur darauf schließen, dass Vorstellungen im Gehirn entstehen, sondern auch, dass ein Großteil der Vorstellungen, die im Gehirn entstehen, von Signalen aus dem eigentlichen Körper geformt wird.“²

Die Vorstellung von einer „absoluten Freiheit“ lässt sich damit nicht mehr vereinbaren. Dies heißt im Umkehrschluss jedoch nicht, dass das Verhalten des Menschen damit als biologisch determiniert zu beurteilen wäre.

Aus der geforderten neuen Perspektive lässt sich der duale Gegensatz zwischen Freiheit bzw. Willensfreiheit und Determinismus nicht mehr aufrechterhalten.³

Entscheidend ist: Der Mensch verliert mit der Erkenntnis, dass seinem Handeln und

¹[Damasio 2005] S. 222.

²[Damasio 2005] S. 249.

³„Freiheit und Determinismus sind ein Zwillingsspaar, das sich der gleichen strukturellen Form verdankt: der Argumentation von einem ersten und letzten Grund her“, schreibt [Dux 2004] S. 150.

Denken notwendigerweise physiologische resp. neurophysiologische Prozesse zugrunde liegen, nicht die Freiheit zum selbstbestimmten Handeln. In Frage steht einzig die „Freiheit“, frei von physiologischen Bedingungen zu handeln.

Michael Pauen schreibt hierzu:

„Wenn eine bestimmte Überzeugung Grundlage eines freien Wissensaktes ist, dann kann die Willensfreiheit nicht dadurch bedroht werden, dass diese Überzeugung eine neuronale Grundlage hat.“ Das Gegenteil ist der Fall: *„Indem der neuronale Vorgang ein zentrales Persönlichkeitsmerkmal realisiert, verschafft er unseren Wünschen und Überzeugungen erst Wirksamkeit in der physischen Realität - er bildet also eine Bedingung für selbstbestimmtes Handeln.“*⁴

Es ist notwendig, dass die Begriffe „selbstbestimmt“ und „Bewusstsein“ entkoppelt werden. Denn die Erkenntnis, dass die Persönlichkeit und mit ihr auch die Vernunft resp. das Bewusstsein das Ergebnis einer konstruktiven Auseinandersetzung mit der Außenwelt und somit bedingt und auf diese Außenwelt bezogen, relativ sind, dass also zu einem wesentlichen Teil unbewusste Faktoren die Persönlichkeit und ihren Willen bestimmen, macht die Reduzierung des „Selbst“ auf ein „intellektuell bewusstes Selbst“ nicht nur problematisch, sondern letztlich sogar unmöglich. „Freiheit“ im Sinne von „Selbstbestimmt“ kann daher nur die Bestimmung des Selbst durch die Struktur der eigenen Persönlichkeit meinen. Es ist offensichtlich, was dies für das Verständnis von „Moral“ bedeutet. Wenn die Willensfreiheit sich nicht mehr allein über das intellektuelle Bewusstsein definieren lässt, trifft dies notwendigerweise auch auf die Moral zu. Das Abwägen verschiedener Faktoren, abstrakte Überlegungen, das Ziehen von Konsequenzen und schließlich die intellektuell bewusste Entscheidung für ein bestimmtes moralisches Urteil ist nur ein kleiner Teil der menschlichen Moralität. Die motivationale Basis aller rationalen Überlegungen und die Bewertung der Variablen, die in das Urteil eingehen, werden im Wesentlichen von unbewussten Faktoren bestimmt, die sich aus der nur bedingt erkennbaren Verfassung und Struktur der eigenen Persönlichkeit ergeben.⁵

Die Gründe für eine Entscheidung sind daher meist nicht wirklich rational bewusst. Die unmittelbare Verwurzelung der Moralität eines Menschen in der innersten Struktur seiner Persönlichkeit, ist der entscheidende Grund, warum es falsch ist, Moral primär als einen Akt rationaler Einsicht zu definieren. Die rationalen Erwägungen und schließlich die Erkenntnis, zu der ein Mensch in einer moralisch relevanten Situation gelangt, sind nicht gleichzusetzen mit seiner Moral. Vielmehr werden diese erst von seiner eigentlichen Moralität bestimmt bzw. repräsentieren diese nur die letzte, reflektive Ebene seiner Moral. Die eigentliche Moralität eines Subjektes wird bereits vor und häufig ohne die Ebene rationaler Reflexion und Bewusstwerdung wirksam. Sie

⁴[Pauen 2006] S. 152.

⁵Vgl. hierzu auch Dux' Ausführung über das Theorem der Schuld in [Dux 2004] S. 156 ff.

äußert sich zum Beispiel in der Empathiefähigkeit, dem Verantwortungsgefühl und der Liebesfähigkeit des Menschen und bestimmt so unmittelbar sein soziales Verhalten.⁶ Moral ist damit nicht nur ein geistiges, sondern auch ein zutiefst physisches und psychisches Phänomen. Denn, ebenso wie die Vorstellungen im Gehirn, wird auch die Moralität eines Menschen „von Signalen aus dem eigentlichen Körper geformt“⁷. Sie ist wesentlich das Ergebnis sinnlicher Erfahrungen mit der sozialen Außenwelt, wobei diese Außenwelt zu Beginn des Lebens von der Bezugsperson verkörpert wird. Erst die emotionale und körperliche Zuwendung der Bezugsperson gibt dem Neugeborenen die nötige Basis und Sicherheit, um sich die Welt konstruktiv erschließen zu können. Und erst diese auf Intimität basierende Sicherheit ermöglicht es dem Menschen, eine eigene stabile Selbstidentität zu entwickeln. Über die Erfahrung der Intimität wird der Andere zu einem Teil der eigenen Natur und wird der Erwerb moralischer Kompetenzen zu einem Bestandteil der Selbstentwicklung. Von Bedeutung ist hierbei die Erkenntnis, dass die Entwicklung einer stabilen Selbstidentität und die Entwicklung einer sozialen bzw. moralischen Identität von denselben Bedingungen abhängen.

Nicht allein das genetisch im menschlichen Gehirn verankerte System der Spiegelneuronen verweist darauf, auch entwicklungspsychologische Untersuchungen wie die von Bowlby zeigen, dass eine mangelhaft ausgebildete Selbstidentität in der Regel mit einer defizitären sozialen Identität einher geht. Die Bedingungen für die Ausbildung einer gesunden Selbstidentität und die Bedingungen für die Ausbildung einer sozialen Identität sind offensichtlich im Wesentlichen dieselben. D. h. eine reife Selbstidentität beinhaltet immer auch eine reife soziale Identität. Beides ist nicht wirklich voneinander zu trennen.

Im Wesentlichen bestehen die Bedingungen sowohl für die Ausbildung einer integren Selbstidentität als auch für die Entwicklung einer reifen sozialen Identität aus der Erfahrung emotionaler und sozialer Zuwendung in der Kindheit. Wird diese Bedingung nicht oder nicht ausreichend erfüllt, ist die Entwicklung eines stabilen Selbst, wie auch die einer sozialen Identität, beeinträchtigt. Diese tiefe Verbindung zwischen individuellem Selbst und sozialem Selbst hat Konsequenzen für das theoretische Moralverständnis. So ist zum einen die Moralität des Menschen in Verbindung mit seiner auf die soziale Daseinsweise angelegten „Natur“ zu verstehen und zum andern die Moralentwicklung als unmittelbarer Teil der Identitätsentwicklung der Person. Das „Selbst“ und das „soziale Selbst“ eines Menschen bilden somit eine die Identität eines Menschen bestimmende Einheit, deren Integrität entscheidend von seiner Sozialentwicklung abhängt.

Als Teil des menschlichen „Gesamtorganismus“ unterliegt Moral, wie alles was seinem Fortbestand dient, dem Bestreben, ein für den Organismus lebensnotwendiges homöostatisches Gleichgewicht zu erhalten.

⁶Nach diesem Verständnis der Moral, haben demnach auch geistig behinderte Menschen, die zu abstrakten Überlegungen über Moral gar nicht in der Lage sind, Moral und können sich moralisch verhalten.

⁷[Damasio 2005] S. 249.

Dux schreibt hierzu:

„Was immer ins Handeln drängt, es steht unter den Anforderungen der Grundverfassung der systemischen Organisation des Lebens. Und die liegt in der Sicherung der Homöostase - sprich: der Selbsterhaltung des Systems.“⁸ und weiter unten: „Ganz gleich wie der Impuls zum Handeln ausgelöst werden mag, kurz entschlossen oder nach langer Überlegung, er muss aus dem organischen System heraus erfolgen, und das agiert unter der systemischen Verfassung, die Homöostase sicherzustellen und damit das System zu erhalten.“⁹

Die Suche nach einem transzendentalen Sinn der Moral wird mit der Bindung der Moral an den menschlichen Organismus überflüssig. Denn genau dies, die Sicherung des homoöstatischen Gleichgewichts und damit das Überleben des menschlichen Organismus, ist letztendlich der Sinn und Zweck von Moral, und genau aus diesem Grund wurden in der Evolution die biologischen Anlagen zum Erwerb dieser Kompetenzen entwickelt. Die notwendige Rückbindung an den Organismus bestimmt sowohl den Sinn und den Zweck der Moral, als auch die Gesetzmäßigkeiten des Verlaufs der Moralentwicklung.

Ein Denker, der diese Gedanken in seiner Philosophie vorweg genommen hat, ist Spinoza. Sein Tugendbegriff kann genau in diesem Sinne verstanden werden. Spinoza schreibt:

„Da sodann Tugend nichts anderes ist als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln, und jedermann (...) sein Sein nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu erhalten strebt. So folgt daraus: (...) daß die Grundlage der Tugend eben das Streben nach Erhaltung des eigenen Seins ist, und daß das Glück darin besteht, daß der Mensch sein Sein zu erhalten vermag.“¹⁰ Noch deutlicher wird Spinoza, wenn er erklärt: „Das Streben nach Selbsterhaltung ist die erste und einzige Grundlage der Tugend.“¹¹

Dieser Satz Spinozas drückt genau die Quintessenz des Moralverständnisses aus, das in dieser Arbeit vertreten wird. Entscheidend ist, dass die Aussage Spinozas frei von jeglichem absolutistischen Denken verstanden wird. Das „Streben nach Selbsterhaltung“ darf demnach ebenso wenig zu einem transzendentalen Wert erhoben werden, wie es zu einem rein mechanisch determinierten Vorgang degradiert werden darf. Es ist vielmehr einfach das Ergebnis eines Denkens, welches von den gegebenen naturalen Vorgaben und den sich aus diesen ergebenden Gesetzmäßigkeiten ausgeht, um das sich daraus Entwickelnde sinnvoll zu erklären.

⁸[Dux 2004] S. 152.

⁹[Dux 2004] S. 152.; s. Anm. 56.

¹⁰[Spinoza 1989] S. 205, Teil IV LS 18.

¹¹[Spinoza 1989] S. 208, LS 22.; s. Anm. 57.

A Anmerkungen

Hervorhebungen in Zitaten sind, wenn nicht anders vermerkt, so im Originaltext.

Im Text verwendete Abkürzungen der Werke Kants:

- KrV – „Kritik der reinen Vernunft“
KpV – „Kritik der praktischen Vernunft“
GMS – „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“
RGbV – „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“
MS – „Die Metaphysik der Sitten“
vRMI – „Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen“
G.i.weltb.A. – „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“

1. Jeanne Hersch hat die Ergebnisse ihrer Untersuchung in Form von Texten aus verschiedenen Kulturen und unterschiedlichsten Epochen in ihrem Buch „Das Recht, ein Mensch zu sein“ zusammengestellt.

[Hersch 1990]

2. Moritz Schlick führt den Freiheitsbegriff, der davon ausgeht, dass Freiheit das Ausgenommen sein von der naturgesetzlichen Kausalität bedeute, auf eine Verwechslung der Begriffe „notwendig“ und „allgemeingültig“ in Bezug auf Naturgesetze zurück. Da „notwendig“ gleichbedeutend mit „Zwang“ sei, führe dies zu einem Missverständnis und zur Verwechslung des kontradiktorischen Gegenteils. Denn „*das Gegenteil von Allgemeingültigkeit einer Formel, zum Bestehen eines Gesetzes*“ sei „*das Nichtbestehen eines Gesetzes, die Gesetzlosigkeit, die Akausalität*“, also das Ausgenommensein von Zwang. „*Das Gegenteil des Zwanges ist aber*“, so Schlick, „*das, was jedermann in der Praxis 'Freiheit' heißt. Und so kommt denn der Unsinn heraus und schleppt sich durch die Jahrhunderte, daß Freiheit soviel bedeutet wie 'Ausgenommensein vom Kausalprinzip' oder 'den Naturgesetzen nicht unterstehen'. So glaubt man den Indeterminismus verteidigen zu müssen, um die menschliche Freiheit zu retten.*“

[Schlick 1984] S. 159.

Kant versteht unter „Freiheit“ zwar die Unabhängigkeit von Naturgesetzen - versteht Freiheit und Natur damit also tatsächlich als Gegenteil. Freiheit ist jedoch damit für ihn nicht Ausgenommen von einem Kausalprinzip, sondern folgt im Gegenteil einer eigenen, „der freien Kausalität“. In Bezug auf das Verständnis von Natur und Naturgesetzen trifft Schlicks Gedanke, dass der Freiheitsbegriff auf falschen Begriffen und Vorstellungen von der Natur beruhen, jedoch auch auf Kants Sicht zu. Dies insbesondere in Hinblick auf seine Überzeugung, „Natur“ und „Freiheit“ müssten etwas Gegenteiliges sein.

3. Kant definiert ein Postulat der reinen praktischen Vernunft als „*einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz (...), so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt*“.

[Kant 1983c] (KpV) S. 253.

Ein Postulat ist demnach bei Kant eine aus theoretischen und logischen Gründen notwendige Hypothese.

4. Der Vorschlag von Paton, der die Problematik Kants, das moralisch Böse zu erklären, ebenfalls erkennt, geht auch in Richtung einer Annahme einer dritten Größe neben dem moralischen, intelligiblen Selbst des Menschen auf der einen und seinem sinnlichen Teil auf der anderen Seite. So erklärt Paton, es müsse für jedes einzelne vernünftige Wesen ein „*Ich an sich selbst*“ geben und jedes Ich an sich selbst müsse neben einem rein vernünftigen Willen eine „*Art von Unvernünftigkeit*“ enthalten, welche sich in seinen Handlungen manifestiere. So werde die Unvernunft in die intelligible Welt eingeführt. Diese Unvernunft müsste demnach den Ursprung des Bösen enthalten. Paton gesteht Kant jedoch zu, dass es keinen erforschbaren Grund für den Ursprung des Bösen gibt.

[Paton 1962] S. 347.

5. Friedrich Kaulbach argumentiert für die Annahme, dass Kants Zweckformel der Individualität der Person gerecht werde, indem er erklärt, dass Personen Repräsentanten des Sittengesetzes und damit Selbstzweck sind, im Gegensatz von Dingen, die als Mittel zu einem Zweck dienen.

Der Begriff der Individualität wird hier allein in Abgrenzung zu Dingen definiert. Eine Definition die offensichtlich ungenügend ist, da die Individualität einer Person sich doch in der Regel über die Unterscheidung von anderen Individuen und nicht von Dingen definiert.

Vgl. [Kaulbach 1982] S. 237.

6. Vgl. hierzu auch Johannes Hirschbergers Feststellung, dass das Ich als das Subjekt aller Urteile nach Kant ein transzendentes Ich der transzendentalen Apperzeption bedeute, also eine rein logische Größe. Diese logische Größe fasse Kant nun als eine ontologische, eine metaphysische Realität, und darin liege sein Fehler. Und weiter schreibt er: *„Kant hat recht, dieses logische Ich als oberste Synthesis all unserer Bewußtseinsinhalte gibt es. Gibt es aber nur dieses logische Ich, und sind wir Menschen als Individuen nicht mehr als das?“*

[Hirschberger 1981] S. 30.

7. Zur genaueren Erklärung dieser Unterscheidung vgl. den Brief von Paton an Ebbinghaus vom 17. Mai 1953

[Geismann 1986] S. 61-65.

8. Paton hat im Übrigen allgemein, auf Grund des Widerspruches zwischen theoretischem Anspruch und eigenem praktischen Erleben - oft Schwierigkeiten mit Kants Denken. Dies wird an einigen Stellen deutlich. So ist er zum Beispiel der Auffassung, Kant lege zu viel Gewicht auf die Triebfeder der Pflicht und die Hindernisse, die es zu überwinden gebe. Er vergesse die Freude des guten Menschen am Guten und an guten Handlungen. *„Tatsächlich“*, so Paton, *„ist das Gute um seiner selbst willen und nicht die Pflicht die Triebfeder des wirklich guten Menschen.“*

[Paton 1962] S. 47.

An einer anderen Stelle erklärt Paton, Kant neige dazu, die Notwendigkeit von Urteilskraft und Urteilsvermögen bei der Entscheidung für die richtige Handlungsweise zu unterschätzen. Paton schreibt dazu: *„Ich glaube jedoch, er würde trotzdem die Meinung vertreten, daß das von einem törichten guten Menschen angerichtete Unheil auf dessen Torheit und nicht auf sein Gutsein zurückzuführen ist. Bestimmt scheint er der Ansicht zu sein, daß ein guter Wille als solcher nicht zu schlechten Handlungen führen kann.“*

[Paton 1962] S. 31.

Hier versteht Paton Kants Begriffe von „gut“, dem „Guten“, einem „guten“ oder „schlechten Willen“ offensichtlich nicht so, wie sie Kant definiert hat, nämlich als reine Verstandesbegriffe, ohne jeden Bezug zur konkreten Situation oder irgendwelchen Werten oder Zielen in der „empirischen Welt.“ Die sich aus Kants System ergebende Unmöglichkeit einer Verbindung zwischen der „intelligiblen“ und der „empirischen Welt“ ist, wie im Früheren bereits behandelt, der Grund, warum Kant „das Gute“ selbst nicht so ohne weiteres zur Triebfeder des moralischen Handelns machen kann bzw. warum er überhaupt, nicht erklären kann, warum der Mensch moralisch handeln soll.

9. Der Philosoph Edmund Sander mann vertritt hierzu eine andere Auffassung. Er meint Moralität sei nach Kant an die Körperlichkeit des Menschen gebunden, da sie nur über empirische Handlungen letztlich bestimmbar sei, während die „spontane Einflußnahme“ in der intelligiblen Welt überhaupt nicht wirksam werden könne. So ist für Sander mann Kants Verurteilung des Selbstmordes, ein Zeichen dafür, dass Kant der Leiblichkeit „für eine sittliche Gemeinschaft von *'Vernunftwesen'* Rechnung trägt“. Kant erkennt damit nach Auffassung Sander manns die Leiblichkeit des Menschen in dem Sinne an, als er anerkennt, dass die Sittlichkeit an die Leiblichkeit der Person gebunden ist.

Vgl. [Sander mann 1989] S. 131 ff.

Hierzu ist anzumerken, dass Kant zwar anerkennt, dass der Mensch immer zugleich ein „vernünftiges“ als auch „sinnliches“ Wesen ist, d. h. bei Kant aber nicht, dass auch die Sittlichkeit als solche an die leibliche Existenz eines Wesens gebunden sein muss. Kant zufolge ist zum Beispiel Gott eine Größe, die die Sittlichkeit auch frei von jeder Leiblichkeit verwirklicht. Die Sittlichkeit an sich ist nicht notwendigerweise an die Körperlichkeit gebunden.

10. Kant war sich der Tatsache bewusst, dass der Mensch kein reines Verstandeswesen ist, und versuchte daher, wie bereits im Abschnitt „Der Menschen und das moralische Gesetz“ behandelt, dieser Tatsache auch gerecht zu werden, wenn es bei ihm um die Umsetzung des Moralgesetzes durch den Menschen geht. Insofern muss Kant empirische Elemente und Erfahrungen beachten. Kant erklärt hierzu in der „Grundlegung“: „(...) weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie [die moralischen Gesetze] schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer **Anwendung** auf den Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig (...) vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Besitze derselben zu sein, vergeblich sei, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmäßig ist, genau für die spekulative Beurteilung zu bestimmen, sondern sogar im bloß gemeinen und praktischen Gebrauche, vornehmlich der moralischen Unterweisung, unmöglich sei, die Sitten auf ihre echten Prinzipien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemütern einzupropfen.“

[Kant 1983c] (GMS) S. 40.

11. Der „Universalisierungsgrundsatz“ oder das „Moralprinzip“ muss, wie Habermas erklärt, so gefasst werden, „daß es die Normen als ungültig ausschließt, die nicht die qualifizierte Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen finden könnten. Das konsensermöglichende Brückenprinzip soll also sicherstellen, daß nur die Normen als gültig akzeptiert werden, die einen **allgemeinen Willen**

ausdrücken: sie müssen sich, wie Kant immer wieder formuliert, zum 'allgemeinen Gesetz' eignen.“

[Habermas 1983] S. 73.

Der Universalisierungsgrundsatz bzw. der „Grundsatz der Verallgemeinerung“ stellt das einzige moralische Prinzip in der Diskursethik dar.

Vgl. [Habermas 1983] S. 103.

12. Interessant hierzu sind die Untersuchungen, die Alexander R. Lurija in den abgelegenen Regionen Usbekistan und Kirgisien, zum logischen Denken und Verstehen der Menschen dort durchgeführt hat. So zeigt sich z. B., dass das abstrakte Denken abhängig von bestimmten Erfahrungen bzw. Anforderungen ist, wie sie komplexe Formen sozialer Beziehungen ermöglichen bzw. stellen. Steht der Mensch nicht unter diesen Anforderungen, entwickelt sich seine Erkenntnistätigkeit also nur unter dem Einfluss unmittelbar praktischer Erfahrungen, verläuft, wie Lurija erklärt; „**das logische Schließen (...) auf anschaulich-praktische Art und Weise**“. Die Nutzung verbal-logischer Beziehung werde abgelehnt, wenn die diskursiven Operationen von der unmittelbaren Erfahrung losgelöst werden.

[Lurija 1986] S. 138.

Allgemein erklärt Lurija: „*Die in Jahrhunderten verfestigte Auffassung, nach der Wahrnehmung und Vorstellung, Urteil und logisches Schließen, Phantasie und Selbstbewußtsein unveränderliche Formen des Seelenlebens sind, erweist sich mit sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen als falsch. Die Grundkategorien des psychischen Lebens der Menschen müssen als Resultate der sozialen Geschichte angesehen werden, welche sich bei Änderung der Hauptformen gesellschaftlicher Praxis selbst ändern und die somit sozialer Natur sind.*“

[Lurija 1986] S. 184.

13. Untersuchungen zur Hirnaktivität bei der vermeintlichen Bestrafung von Personen, die in einem Spiel als fair bzw. unfair erlebt wurden, zeigen, dass das Mitgefühl deutlich abnahm bzw. bei Männern sogar ganz ausblieb bzw. das Belohnungszentrum aktiv wurde, wenn ein als unfair erlebter Spieler bestraft wurde. Die Forscher schließen daraus, dass während fairen Verhalten emphatische Gefühle entstehen lässt und formt, egoistisches, unfaires Verhalten das Empfinden von Empathie dem andern gegenüber entgegen läuft. Letzteres löst im Gegenteil das Bedürfnis nach Bestrafung aus bzw. führt zu einem Gefühl der Befriedigung, wenn unfaires Verhalten bestraft wird.

Vgl. [Singer 2006] S. 466 - 469.

14. Interessant hierzu auch die Untersuchungen von Martin A. Nowak, Professor für Mathematische Biologie und des Mathematikers Karl Sigmund. Die Forscher, die verschiedene Strategien im Computer gegeneinander antreten ließen, stellten fest, dass die Variante, die sie „generous tit-for-tat“ nannten, am erfolgreichsten war. *„Generous tit-for-tat“ „is optimal in the sense that among all reactive strategies immune to invasion by less cooperative strategies (...) it affords the highest payoff for a population adopting it.“*

[Nowak 1992] S. 252.

Der Psychologe Rolf Degen erklärt hierzu: *„Genauso wie bei **tit-for-tat** kooperiert auch ein großzügiger Spieler nicht, wenn er gerade übertölpelt wurde. Allerdings versteift er sich auch nicht bei jedem Verrat der Gegenseite auf Dauersanktionen, sondern lässt in einem Drittel der Fälle Gnade vor Recht ergehen. Es zeigte sich, dass Strategien, die ihren Gegner den Verrat in einem Drittel der Fälle durchgehen ließen, immer mehr Punkte kassieren und am Schluss unangefochten das Rennen machen. Die Bereitschaft, Vergebung zu üben, ist offenbar ein mathematisch-evolutionäres Erfolgsprinzip.“*

[Degen 2007] S. 48.

Wie immer mehr Wirtschaftswissenschaftler feststellen, muss dies auch die Wirtschaft berücksichtigen, die bisher davon ausging, dass der Mensch rational in seinem ökonomischen Interesse entscheidet und handelt. So zeigen jüngere Forschungsergebnisse der experimentellen Ökonomie, die auf eine empirische Fundierung der entscheidungstheoretischen Annahmen zielen, dass der „Homo oeconomicus“ lange nicht so rational und eigennützig ist, wie bisher angenommen. Er lässt sich, wie der Wirtschaftswissenschaftler Kurt Dopfer feststellt, im Gegenteil in einem entscheidenden Maße *„auch von Kriterien wie Fairness, Solidarität, Vertrauen oder reziprokem und nichtreziprokem Altruismus leiten.“*

[Dopfer 2003] S. 103.

15. Die Auffassung von Philosophie, die in dieser Arbeit vertreten wird, entspricht der von Peter Bieri, wenn er schreibt: *„Sprachanalytische Genauigkeit ist nicht die einzige Art von Genauigkeit, die eine philosophische Untersuchung anstrebt. Genau ist eine solche Untersuchung auch in dem Sinne, daß sie Begriffe und angefangene Gedankengänge rigoros auf ihrer Konsequenzen hin überprüft.“*

[Bieri 2003] S. 370.

16. Eine Auffassung, die zum Beispiel der Bewusstseinsphilosoph Daniel Dennett vertritt.

Vgl. [Dennett 1994]

Im Gegensatz dazu erklärt Gerhard Roth: „*Der Versuch einer solchen völligen Identifikation des Mentalen mit dem Neuronalen und der radikalen Eliminierung mentalistischer Begriffe ist aus mehreren Gründen unzulässig. Erstens bedeutet eine noch so enge Korrelation zweier Phänomene nicht notwendig ihre Identität; es kann sich vielmehr um verschiedene Aspekte und Teile eines komplexen übergeordneten Prozesses handeln. Zweitens sind überhaupt nur ganz bestimmte Klassen von Hirnprozessen (nämlich solche, die in der Großhirnrinde ablaufen) und davon jeweils nur wenige von Bewußtsein begleitet, wodurch sich eine allgemeine Gleichsetzung von neuronaler Aktivität und Geist verbietet. Drittens ist an der Aktivität eines einzelnen Neurons oder kleiner Neuronennetze überhaupt nichts Geistiges oder Kognitives.*“

[Roth 1996] S. 105.

17. So hatte z. B. die Erkenntnis, dass es keinen „freien Willen“ in einem absoluten Sinne gibt, die vollkommene Leugnung jeglicher Entscheidungsfreiheit des Menschen und die Vorstellung von der mechanischen Determiniertheit des menschlichen Handelns zur Folge, obwohl der Schluss von der Nichtexistenz einer „absoluten Freiheit“ auf eine „absolute Unfreiheit“ des Willens keineswegs notwendig ist.

18. Lorenz schreibt: „*(...) die natürlichen Neigungen des Menschen sind gar nicht so schlecht. Der Mensch ist gar nicht so böse von Jugend auf, er ist nur **nicht ganz gut genug** für die Anforderungen des modernen Gesellschaftslebens*“

[Lorenz 1963] S. 372.

19. „*Wir alle **leiden** unter der Notwendigkeit, unsere Triebe beherrschen zu müssen, der eine mehr, der andere weniger, je nach unserer sehr verschiedenen Ausstattung mit sozialen Instinkten oder Neigungen. Nach einer guten alten psychiatrischen Definition ist ein **Psychopath** ein Mensch, der unter den Anforderungen, die von der Sozietät an ihn gestellt werden, entweder selbst leidet, oder aber seinerseits die Sozietät leiden macht. In gewissem Sinne sind wir also **alle** Psychopathen, denn jeder von uns leidet unter den Triebverzicht, die das Gemeinwohl von ihm fordert.*“

[Lorenz 1963] S. 375.

20. Vgl. hierzu z. B. „Nahes und fernes Unglück. Versuch über das Mitleid“,

[Ritter 2004]

in dem Ritter Überlegungen unterschiedlicher, bekannter Philosophen und Schriftsteller wie Rousseau, Balzac und anderen zur Frage nach der Reichweite des Mitgefühls zusammengestellt hat.

21. Interessant ist, dass, wie spieltheoretische Untersuchungen zeigen, Menschen dennoch, auch in einer anonymen Situation ihr Handeln in hohem Maße auf gegenseitiges Vertrauen gründen.

Vgl. hierzu [Fehr 2003b]

22. Im Gegensatz dazu deutet der Evolutionsbiologe Richard Dawkins den „*Drang zur Nächstenliebe*“ als eine zwar „*segensreiche, kostbare*“ aber doch fehlgeleitete Funktion. Für Dawkins sind der Drang, freundlich zu sein, der Hang zu Altruismus, Großzügigkeit, Einfühlungsvermögen und Mitleid, Triebe, die losgelöst von ihrem ursprünglichen Sinn noch weiter existieren, Fehlfunktionen. „*In alter Zeit hatten wir die Gelegenheit zum Altruismus nur gegenüber unseren Verwandten und denen, die es uns potenziell vergelten konnten. Heute existiert diese Einschränkung nicht mehr, aber die Faustregel ist immer noch da*“

Vgl. [Dawkin 2007] S. 307.

23. Nach de Waal bildet die menschliche Moral ein Kontinuum mit der Soziabilität der Primaten. Zur ersten und zweiten von drei Ebenen auf denen de Waal die menschliche Moral beschreibt, gehören die bei allen Primaten nachgewiesene Fähigkeit zur Empathie und Reziprozität, aber auch das Bedürfnis nach Vergeltung, die Fähigkeit zur Konfliktlösung und ein Sinn für Fairness. Erst auf der dritten Ebene, der Ebene eines differenzierten rationalen moralischen Urteilens, hört für de Waal die Ähnlichkeit zwischen Menschen und Primaten auf. Entscheidend ist, dass, nach de Waal, die höheren Ebenen nicht ohne die niedrigeren existieren können.

Vgl. [de Waal 2008] S. 187.

24. De Waal stellt den sich ausweitenden Kreis der menschlichen Moralität bildlich als eine „schwimmende Pyramide“ dar. Das eigenen Selbst bildet die Spitze, auf der zweiten Ebene kommt die Familie, dann die Gemeinschaft, auf der vierten Ebene der Stamm bzw. die Nation, auf der fünften die Menschheit und schließlich auf der untersten Ebene sind „alle Lebensformen“ vertreten. Die „Auftriebskraft“, d. h. die Ebenen die von oben nach unten im moralischen System eingeschlossen werden, wird von den vorhandenen Ressourcen bestimmt.

Vgl. [de Waal 2008] S. 183.

25. Das beste Beispiel ist die Weltwirtschaft, die lange Zeit ohne eine soziale Regulierung dazu geführt hat, dass die Schere zwischen armen und reichen Ländern sich immer weiter öffnet. Die Probleme der armen Länder, welche die reichen Länder zunächst mehr oder weniger ignoriert haben, werden durch die wirtschaftliche Vernetzung immer mehr auch zu einem Problem der reichen Länder. Die Stabilität der gesamten Weltwirtschaft ist hiervon betroffen. Forderungen nach mehr

sozialer Gerechtigkeit auf der Welt sind daher keineswegs einfach idealistisch, sondern liegen letztlich, wie immer offensichtlicher wird, im Interesse aller.

26. Interessant hierzu sind die Erkenntnisse von Amartya Sen, der sich ausführlich mit der Bedeutung humanistischer Werte und der Berücksichtigung der Bedürfnisse der Menschen für die Effizienz und Stabilität wirtschaftlicher Systeme auseinandergesetzt hat. Er kommt dabei unter anderem zu dem Schluss, dass der Kapitalismus nicht deshalb funktioniert, weil die Menschen egoistisch und habsüchtig sind. In Wahrheit, so Sens Erkenntnis, funktioniert die kapitalistische Wirtschaft so effizient, weil sie von einem einflussreichen System von Werten und Normen abhängt.

Vgl. [Sen 2005] S. 312.

27. Auf Grund dieses Wissens um die Bedürfnisse eines Säuglings haben Krankenhäuser z.B. inzwischen mit dem sogenannten „rooming in“ reagiert, bei dem die Babys nicht mehr in einem sogenannten „Schreizimmer“ abgestellt werden können, sondern in einem Bettchen neben dem der Mutter bleiben.

28. „Die Motivationssysteme des Gehirns“ sind, wie Joachim Bauer an einer anderen Stelle erklärt, „in entscheidender Weise auf Kooperation und Zuwendung ausgerichtet und stellen unter andauernder sozialer Isolation ihren Dienst ein“, und „schwere Störungen und Verlust maßgeblicher zwischenmenschlicher Beziehungen führen zu einer Aktivierung biologischer Stresssysteme.“

[Bauer 2006] S. 69.

29. Die Fähigkeit zur Empathie und zum emotionalen Verständnis anderer Menschen beruht, wie Bauer erklärt, darauf, dass die Vorstellungen vom andern im Gehirn des Empfängers „aktiviert und spürbar“ werden. Dieses wird durch das System der Spiegelneuronen ermöglicht.

Vgl. [Bauer 2005] S. 17.

An einer anderen Stelle schreibt Bauer über den durch Spiegelneuronen vermittelten Vorgang der Wahrnehmung anderer Menschen: „Da dieser Mechanismus allen Menschen eigen ist, stellt das System der Spiegelneuronen ein überindividuelles neuronales Format dar, durch das ein gemeinsamer zwischenmenschlicher Bedeutungsraum erzeugt wird.“

[Bauer 2005] S. 166.

30. Die furchtbaren Szenarien, die hingegen entstehen, wenn man die von Richard Dawkins begründete Überlegungen vieler Evolutionsbiologen weiter denkt, dass der Mensch seiner „Natur“ gemäß nicht sozial angelegt ist, sondern so gut wie ausschließlich von dem vermeintlich evolutionär eingepprägten egoistischen Trieb

die eigenen Gene zu verbreiten, bestimmt wird, beschreibt der von dieser Theorie ausgehende amerikanische Psychologe David M. Buss in seinem Buch „Der Mörder in uns“. Nach Buss, sind allein die hohen „Kosten“ und „Risiken“ (Vgl. S. 15), die mit einem Mord verbunden sind, der Grund, dass nicht viel mehr Morde geschehen. Denn die psychische Disposition zum Töten ist, nach Buss' Überzeugung, ein „Wesensbestandteil“ (Vgl. S. 243) des Menschen, nicht allein im Sinne der Verteidigung, sondern vor allem um Konkurrenten, Stiefkinder oder auch eigene Kinder zu töten, wenn es denn der Verbreitung und dem Erhalt der eigenen Gene dient.

Vgl. [Buss 2007]

31. Eine mögliche Erklärung für diese „intuitive“ Fähigkeit, aber auch dafür, dass bereits kleine Kinder, die noch nicht in der Lage sind, kognitiv zu erfassen oder zu begründen was oder warum sie eine Handlung als gut oder böse beurteilen, dennoch gemäß anerkannter moralischer Prinzipien urteilen, könnte darin liegen, dass die psychologische und physiologische Basis eines sozialen Denkens und Empfindens über die Erfahrung der Fürsorge und emotionaler Zuwendung, die Kinder in der Regel über ihre Beziehung zur Bezugsperson machen, ausgebildet wurde. Ein auf „Unterstufe B“ urteilender Mensch und ein Kind urteilen damit auf der Grundlage von Erfahrungen, die sich tief in die Persönlichkeit eingegraben haben, die er bzw. es jedoch kognitiv nicht erfassen kann.
32. Diese Auffassung wird auch durch die Erkenntnis gestützt, dass kognitive Bewusstseinsvorgänge viel zu langsam sind, um unmittelbar moralisches Verhalten zu erklären. *„Wir feiern die Rationalität. Und dies, obwohl die psychologische Forschung nahe legt, dass menschliches Verhalten zuallererst aus schnellen, automatisierten emotionalen Einschätzungen herrührt und nur in zweiter Linie aus langsameren Bewusstseinsvorgängen“*, kritisiert z. B. auch Frans de Waal.
[de Waal 2008] S. 24.
33. Eine Erkenntnis, die im Übrigen auch in die demokratische Rechtssprechung eingegangen ist, die jedoch Kants Konzeption deshalb diametral widerspricht, weil somit empirische Faktoren in das moralische Urteil eingehen, das Urteil also, nach Kants Denken, heteronom und damit nicht moralisch sein kann.
34. Zu diesem Ergebnis kommen auch Watzlawick und seine Mitarbeiter. Wenn sie Schizophrenie im Wesentlichen darauf zurückführen, dass eine funktionierende Einheit zwischen Verstand und Gefühl, aufgrund widersprüchlicher bzw. paradoxer Erfahrungen gestört ist bzw. nicht zustande kommen konnte. Fällt diese Einheit auseinander, fällt auch die Persönlichkeit auseinander.

Vgl. [Watzlawick 2007] und

[Bateson 2002]

35. Gesunde Versuchspersonen zeigten bei der Darbietung dieser Bilder intensive Hautleitfähigkeitsreaktionen (diese spielen z. B. eine Rolle beim Lügendetektor-test). Im Gegensatz dazu zeigten Personen mit einer Schädigung des Stirnhirns überhaupt keine solchen Reaktionen.
36. Die Existenz des „limbischen Systems“ im Sinne eines auf Emotionen spezialisierten Systems wird von dem Neurophysiologen Joseph LeDoux bezweifelt. Er vertritt die Auffassung, dass es wahrscheinlich nicht nur ein emotionales System im Gehirn gibt, sondern etliche.

Vgl. [LeDoux 1998] S. 111.

Hierzu sei angemerkt: Solche Zweifel stellen die Richtigkeit der oben beschriebenen Erklärung prinzipiell nicht in Frage. Denn, wie immer man das System, welches bei einer präfrontalen Schädigung des Gehirns außer Kraft gesetzt wird, auch nennen mag und wie spezialisiert es ist, ist letztlich relativ unerheblich, angesichts der Erkenntnis aus Damasio's Untersuchungen, dass die Schädigung einer bestimmten Hirnregion zu einer ganz bestimmten Problematik führt, nämlich der Unfähigkeit zu fühlen und Situationen emotional zu bewerten. Eine Unfähigkeit, die den Menschen außer Stande setzt, sich vorausschauend, vernünftig und somit auch moralisch, zu verhalten. Zur Spezialisierung bestimmter Hirnregionen und die Auswirkung, die eine Schädigung oder ein Ausfall dieser Regionen und ihrer Funktionen hat, vgl. auch die Beschreibung und Untersuchung verschiedener, sehr interessanter und faszinierender Fälle von Oliver Sacks [Sacks 1990] in seinem Buch: „Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte“ oder des Neurophysiologen Vilaynur S. Ramachandran

[Ramachandran 2001] „Die blinde Frau, die sehen kann“ und

[Ramachandran 2007] „Eine kurze Reise durch Geist und Gehirn“.

37. Damasio unterscheidet systematisch zwischen Gefühlen und Emotionen. Nach Damasio sind Emotionen eine unmittelbare und unbewusste Reaktion des Organismus auf bestimmte Reize, während Gefühle als Ausdruck der bewussten Wahrnehmung der Emotionen, verstanden werden. Was nicht heißt, dass Emotionen zwangsläufig Gefühl nach sich ziehen. Nur ein Teil der Emotionen werden, so Damasio, auch als Gefühle tatsächlich bewusst wahrgenommen. Eine ausführliche Erklärung dieser Unterscheidung gibt Damasio in

[Damasio 2000]“Ich fühle, also bin ich“

38. Die Forscher stellen sogar die Überlegung an, dass die Felllosigkeit des Menschen hier seine Ursache haben könnte: *„This connection between bare skin and colour vision may be important in understanding why humans are the 'naked ape': for primates with colour vision, skin modulations may serve as signalling on any body part that can be seen (e.g. a chimpanzee rump), and for apes that walk*

upright, more parts of the body are potentially visible and amenable to colour signalling“

[Changizi 2006] S. 220.

39. Erfahrungen bewirken z.B. dass die Zahl der Synapsen, d.h. der Schaltstellen zwischen den Nervenzellen, pro Neuron steigt, was bedeutet, dass sich die Übertragungsleistung der Nervenzelle erhöht.

Vgl. hierzu z.B.

[Black 1993]

oder den Aufsatz von Günther Palm in

[Palm 1990]

40. Auch wenn das Verständnis von moralischer Kompetenz hier ein anderes ist, als in der historisch-genetischen Theorie, stimme ich Dux im Prinzip zu, wenn er zur moralischen Kompetenz schreibt: *„Das Subjekt formt sein Aktionssystem unter realen Bedingungen. Was an Steuerungskompetenz gebildet wird, bleibt den Bedingungen im Resultat verhaftet. Jeder erwirbt die Kompetenz, Erwartungen zu folgen, aber er erwirbt sie auch nur so, wie der reale, je individuelle Bildungsprozess verläuft. Wie weit sie reicht, das läßt sich durch nichts anderes erweisen als durch die Situation, in der sie unter Beweis gestellt werden muß.“*

[Dux 1988] S. 56.

41. *„Der Säugling erscheint nun als aktiv, differenziert und beziehungsfähig, als Wesen mit Fähigkeiten und Gefühlen, die weit über das hinausgehen, was die Psychoanalyse bis vor kurzem für möglich und wichtig gehalten hat“*, schreibt Dornes. Entsprechend der neuen Sicht vom Neugeborenen hat sich, wie Dornes weiter erklärt, die Rede vom „kompetenten Säugling“ eingebürgert. *„In ihr kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß der Säugling nicht in einer blooming buzzing confusion“ (William James) lebt, sondern daß er, vermöge seiner (...) Fähigkeiten, die Welt und sich selbst von Anfang an eher als geordnet, denn als Chaos empfindet.“*

[Dornes 1993] S. 21 f.

42. Vgl. auch [Stern 2006]

Hier wird gezeigt, dass nicht nur das Neugeborene über ein angeborenes Repertoire verfügt, um sozialen Kontakt aufzunehmen, sondern dass bei einer funktionierenden Mutter-Kind-Beziehung auch die Mutter bzw. Bezugsperson in der Regel unbewusst richtig auf das Kind reagiert. Die Reaktionsweisen entsprechen sich im Übrigen im Wesentlichen in allen Kulturen (z. B. Gesichtsausdruck, Vokalisation, Blick usw).

Katharina Zimmer schreibt zur Mimik des neugeborenen Babys, sowie seiner Fähigkeit, Gesichtsausdrücke zu verstehen „*Seine Mimik bringt es als genetische Grundausstattung mit auf die Welt. Aber mehr noch: Es vermag ähnliche Gesichtsausdrücke auch sofort beim Vater oder der Mutter zu erkennen und zu begreifen.*“

in [Zimmer 2003] S. 33.

43. Die Ausführungen folgen hierbei der Einteilung in sicher bzw. unsicher gebundene Kinder, wie sie von Mary Ainsworth aufgrund von Untersuchungen vorgenommen wurde. Im Rahmen dieser Untersuchung, dem „Ainsworth Fremden-Situations-Test“

[Ainsworth 1969],

wurde das Verhalten von Kindern ihrer Mutter gegenüber beobachtet, wenn diese, nach einer kurzen Gewöhnungsphase, nachdem sie das Kind etwa drei Minuten in einer fremden Umgebung und in Anwesenheit eines Fremden allein gelassen hatte, wieder zurückkehrt. Die Bindungstheorie selbst, die eine neue Sicht der Bedeutung der Mutter-Kind-Bindung für die weitere Entwicklung des Kindes geschaffen hat, ist das gemeinsame Werk von John Bowlby und Mary Ainsworth. Bowlby hat die Theorie zum ersten Mal ausführlich in seinen Werken „Bindung“ (1984) und „Trennung“ (1976) dargestellt.

44. Vgl. z. B. die Untersuchungen von H. F. Harlow - die nach Harlows Auffassung durchaus auch auf Menschenkinder übertragbar sind - zum Sozialverhalten von jungen Rhesusaffen, die getrennt von ihrer Mutter nur mit einem Drahtgestell oder einer Stoffpuppe als Mutterersatz bzw. völlig alleine aufwuchsen.

[Harlow 1976]

Vgl. auch die Untersuchungen von Renè Spitz zur Bedeutung der Mutter-Kind-Beziehung für die Entwicklung des Kindes in seinem Buch „Vom Säugling zum Kleinkind“. Insbesondere im letzten Kapitel, „Zusammenfassende Schlussfolgerungen“, behandelt Spitz die Auswirkungen einer gestörten „Objektbeziehung“ des Kindes zu seiner Mutter auf dessen Sozial- bzw. Gesellschaftsfähigkeit.

[Spitz 1974]

45. Die Eipo-Kinder werden, wie Schleidt schreibt, einem regelrechten Härte-training unterworfen, um sie an das raue, regnerische Klima, das unwegsame Gelände und das unvermeidliche Ertragen von Hunger und Durst auf weiten Wegstrecken anzupassen. D. h. die „Härte“ die erworben werden muss, wird nicht einfach auf Grund von willkürlichen Normen vermittelt, sondern hat einen Sinn für das Überleben des Kindes.

Vgl. [Schleidt 1997] S. 46 f.

46. Bestimmte moralische Gebote, wie etwa das Verbot zu töten, basiert zum Beispiel nach Auffassung von Irenäus Eibl-Eibesfeldt sogar prinzipiell auf einer biologischen Norm. Sie manifestiert sich in der angeborenen Tötungshemmung gegenüber andern Menschen. Entsprechend beurteilt Eibl-Eibesfeldt das christliche Gebot der Feindesliebe als einen Versuch, die kulturelle Norm der biologischen anzupassen.

Vgl. [Eibl-Eibesfeldt 1975] S. 231 f.

Nach Eibl-Eibesfeldt ist die Tötung eines Feindes nicht biologisch angelegt, sondern die Forderung einen Feind zu töten, entspricht im Gegenteil einer kulturellen Norm. Wörtlich schreibt er: *„Nehmen wir den Gegner nur distanziert wahr, dann sind wir auch geneigt, ihn als Feind in Übereinstimmung mit dem kulturellen Normenfilter zu töten. Sobald wir jedoch persönlichen Kontakt bekommen, beginnen unsere angeborenen Aggressionshemmungen anzusprechen, ja mehr noch: Verhaltensmuster freundlicher Kontaktaufnahme werden aktiviert.“*

[Eibl-Eibesfeldt 1975] S. 273.

47. Die Entwicklung des Bewusstseins, dass auch Tiere leiden können und daher Rechte haben, basiert auf Erkenntnissen über Tiere, die sicherlich zu einem großen Teil darauf zurückzuführen sind, dass Tiere immer mehr die Funktion von Spielkameraden, Freunden und Helfern übernehmen. Die Konfrontation und damit entsprechende Erfahrungen sind andere, als bei der Haltung von Nutztieren.

48. Libets Ergebnisse wurden auch von anderen Forschern bestätigt. So z.B. von dem finnischen Psychologen Risto Näätänen, der versuchte den Generator des Bereitschaftspotentials im Gehirn zu täuschen. *„I, in pilot experiments with T. Järvilchto, tried to 'fool' the cerebral RP generator by concentrating on reading a book and suddenly acting on movement decisions occurring 'out of nowhere' by pressing a response switch. In this way we tried to produce a movement with no preceding RP or with only a very short one. Nevertheless, much to our surprise, RPs of quite a long duration were still there although the subject felt he had (immediately) followed a sudden, spontaneous urge to press the switch.“*

[Näätänen 1985] S. 549.

49. Libet erklärt, die Existenz der Veto-Möglichkeit stehe außer Zweifel und begründet: *„Die Versuchspersonen berichteten in unseren Experimenten manchmal, daß ein bewußter Wunsch oder Drang zu handeln auftrat, daß sie diesen Drang aber unterdrückten. In den Fällen, in denen kein elektrisches Signal vom Muskel herkam, gab es auch keinen Auslöser, um die Messung eines BP durch den Computer einzuleiten, das dem Veto hätte vorausgehen können; es gab also keine gemessenen BPs, wenn die Handlungsabsicht unterdrückt wurde.“*

[Libet 2004] S. 277.; Vgl. auch

[Libet 2005] S. 181.

Diese Argumentation ist so nicht stichhaltig. Denn was das Bereitschaftspotenzial letztlich genau aussagt, muss unklar bleiben, es könnte z.B. einfach die Vorbereitung der Muskulatur anzeigen. Diese wird jedoch nur bei einer tatsächlichen Handlung benötigt. Ein Veto, das möglicherweise genauso vorbewusst bereits entschieden wurde, braucht diese Vorbereitung nicht, d. h. die verbüßte Einleitung einer Handlung wäre demnach einfach deshalb erkennbar, weil die „Bereitstellung“ der Muskulatur sich vor der Bewusstwerdung abspielt. Ansonsten wäre sie auch hier einfach nicht messbar, und zwar unabhängig davon, ob sie letztlich existiert oder nicht. Man könnte die These aufstellen, dass dies genau beim Veto der Fall ist.

50. Eine Erkenntnis, die im Grunde nicht neu ist, schon Spinoza erklärt zur menschlichen Freiheit: *„Die Menschen täuschen sich, wenn sie sich für frei halten; und diese ihre Meinung besteht allein darin, daß sie sich ihrer Handlungen bewußt sind, ohne eine Kenntnis der Ursachen zu haben, von denen sie bestimmt werden. Die Idee ihrer Freiheit ist also die, daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen.“*

[Spinoza 1989] „Die Ethik“ II. Teil S. 84, Anmerkung zu LS 35.

Der Mensch, so Spinoza, ist Teil der Natur und handelt daher notwendigerweise nach den *„Gesetzen und Regeln der Natur“*

[Spinoza 1988] „Politischer Traktat“, S. 14.

„Freiheit“ bedeutet somit bei Spinoza nicht, wie bei Kant die Unabhängigkeit von der Natur, sondern das Handeln gemäß der eigenen Natur. Der Wille bzw. die entsprechenden Handlungen sind das Ergebnis einer kausalen Abfolge von Ereignissen: *„Die Seele wird bestimmt, dies oder jenes zu wollen, von einer Ursache, die ebenfalls von einer andern bestimmt ist“*

[Spinoza 1989] II. Teil, S. 97 LS 48.

Auch Gott „handelt“ nicht aus einem freien Willen heraus, sondern nach den Gesetzen seiner Natur.

(Vgl. [Spinoza 1989] S. 34 Folgesatz 1 zu LS 32 und S. 21, LS 17)

„Freiheit“ ist bei Spinoza die Freiheit von äußerem Zwang und gleichzeitig die Möglichkeit, gemäß den Bestimmungen durch die eigene Natur zu handeln, d. h. im Wesentlichen das zu meiden, was man als schlecht beurteilt und das zu erstreben, was man als gut beurteilt.

Interessant hierzu auch Peter Bieri's Analyse zur Verknüpfung von Freiheit und Struktur des Individuums.

In [Bieri 2003] S. 281 ff.

51. Kant war hier konsequent. Als konsequenter Dualist definiert sich bei ihm die Person, d. h. das, was hier als „Selbst“ bezeichnet wird, eben nicht über individuelle Eigenarten, sondern über die überindividuelle reine Vernunft.
52. Was es heißt, tatsächlich einen unbedingten Willen anzunehmen, hat Peter Bieri eindrucksvoll dargelegt.

Vgl. [Bieri 2003] S. 230 ff.

Dass ein bedingungsloser Wille ein „Unding“ wäre, hat auch Kant erkannt, nur sucht er die Bedingtheit nicht in der empirischen Realität, sondern sie ist, für Kant allein durch das „moralische Gesetz“ gegeben.

53. Bei dieser Erkenntnis handelt es sich, wie Fromm schreibt:

„(1) um die Erkenntnis, was gut und was böse ist;

(2) um die Erkenntnis, welche Handlungsweise in einer konkreten Situation geeignet ist, das gewünschte Ziel zu erreichen;

(3) um die Erkenntnis der Kräfte, die hinter dem offen zutage tretenden Wunsch steht, das heißt, um die Erkenntnis der eigenen **unbewußten** Wünsche;

(4) um die Erkenntnis der realen Möglichkeiten, zwischen denen man die Wahl hat;

(5) um die Erkenntnis der Folgen die eine Entscheidung im einen oder im anderen Fall nach sich ziehen wird;

(6) um die Erkenntnis, dass uns die Erkenntnis als solche nichts nützt, wenn sie nicht mit dem **Willen** zu handeln Hand in Hand geht, mit der Bereitschaft, den Schmerz der Entbehrung auf sich zu nehmen, der nicht ausbleibt, wenn man seinen Leidenschaften zuwiderhandelt.“

[Fromm 1981] S. 139.

Diesem Verständnis von Willensfreiheit nach, hat, nach Fromm, sowohl „der Beste“ als auch „der Schlechteste“ im Grunde keine Freiheit der Wahl, da seine Charakterstruktur seine Wahl eindeutig bestimmt. Es betrifft vor allem den „Durchschnittsmenschen mit seinen widerstrebenden Neigungen“.

[Fromm 1981] S. 138.

54. Spinoza schreibt im Original: „Unter gut werde ich daher im folgenden verstehen, wovon wir gewiss wissen, daß es ein Mittel ist, dem Musterbild der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, näher und näher zu kommen. Unter schlecht dagegen das, wovon wir gewiss wissen, daß es uns hindert diesem Musterbild zu entsprechen.“

[Spinoza 1989] S. 189, Teil IV, Vorrede.

Das Musterbild, das sich der Mensch vorsetzt, ist hierbei nicht als eine mehr oder weniger willkürliche Vorstellung vom Menschen zu verstehen, sondern als das dem menschlichen Wesen am meisten entsprechende. So erklärt er z. B. „(...) ein Pferd geht z. B. ebenso wohl zugrunde, wenn es sich in einen Menschen, als wenn es sich in ein Insekt verwandelt (...).“

[Spinoza 1989] S. 190, Teil IV, Vorrede.

Und an einer andern Stelle schreibt er: „Endlich werde ich (...) unter Vollkommenheit im allgemeinen die Realität verstehen, das heißt die Wesenheit eines jeden beliebigen Dinges (...).“

[Spinoza 1989] S. 190.

55. Wie Bieri erklärt, stützt sich die Zuschreibung von Verantwortung auf Fakten und Belege. Er schreibt: „Diese Fakten **machen** die Verantwortung nicht **aus**. Aber sie sind etwas, an das wir uns **halten**, wenn wir entscheiden, ob wir jemanden für etwas verantwortlich machen. Auf sie berufen wir uns, wenn wir eine Zuschreibung von Verantwortung zu verteidigen haben (...).“

[Bieri 2003] S. 339.

56. Das Streben nach einem Gleichgewichtszustand liegt jedem konstruktiven Prozess zu Grunde. So besteht der Erwerb von Handlungskompetenz während der ontogenetischen Entwicklung im Wesentlichen in dem Bestreben ein Gleichgewicht, zwischen den Anforderungen der Umwelt und den eigenen Kompetenzen zu erlangen. Ein anderes Beispiel ist die Etablierung politischer Systeme. Die Entwicklung politischer Systeme wird wesentlich von dem prozesslogischen Streben bestimmt, einen Gleichgewichtszustand zwischen den Interessen der Individuen und den Interessen der Gemeinschaft zu erlangen.

Antonio Damasio wirft den Gedanken auf, dass auch die Entwicklung gesellschaftlicher Regeln und Gesetze als Mittel verstanden werden könne, um das „homöostatische“ Gleichgewicht der Gesellschaft aufrecht zu erhalten. Denn, die Anwendung sozialer Konventionen und ethische Regeln in der Gesellschaft erfüllen, so Damasio's Überlegung, letztlich denselben Zweck, wie die homöostatischen Mechanismen auf der Ebene des Organismus, sie führten zu einem Gleichgewichtszustand, der für Überleben und Wohlbefinden Sorge.

Vgl. [Damasio 2005] S. 199.

57. Dieser Gedanke drückt sich auch in der Aussage von Dux aus: „Pflichtwidriges Handeln ist zumindest in abstracto immer ein Handeln gegen die eigene Daseinsform“ in

[Dux 2004] S. 136.

B Literaturverzeichnis

Die Literaturangaben sind alphabetisch nach Autor, Jahr, Titel sortiert.

- [ADORNO, 1986] ADORNO, THEODOR W. (1986). *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute*. Ges. Schriften, Bd. 20.1. Tiedermann, Rolf (Hrsg.) Frankfurt a. M.
- [ADORNO, 1995] ADORNO, THEODOR W. (1995). *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt a. M.
- [AINSWORTH, 1969] AINSWORTH, MARY D.; WITTIG, B. A. (1969). *Attachment and exploratory behaviour of one-year-olds in strange situations*. Foss, B. M. (Hrsg.) Determinants of infant behaviour, Vol. 4, London.
- [AINSWORTH, 2007] AINSWORTH, MARY D. (2007). *Weitere Untersuchungen über die schädlichen Folgen der Mutterentbehrung*. Bowlby, John: Frühe Bindung und kindliche Entwicklung, München.
- [APEL, 1988] APEL, KARL-OTTO (1988). *Diskurs und Verantwortung*. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a. M.
- [APEL, 1990] APEL, KARL-OTTO (1990). *Diskursethik als Verantwortungsethik*. Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.): Ethik und Befreiung, Dokumentation der Tagung: Philosophie und Befreiung: Begründung von Ethik in Deutschland und Lateinamerika, Aachen.
- [BATESON, 2002] BATESON, GREGORY U. A. (2002). *Schizophrenie und Familie*. Beiträge zu einer neuen Theorie von Bateson, G.; Jackson, D. D.; Haley, J.; Weakland, J. H. u. a. (Hrsg.); Frankfurt a. M.
- [BAUER, 2004] BAUER, JOACHIM (2004). *Das Gedächtnis des Körpers*. München.
- [BAUER, 2005] BAUER, JOACHIM (2005). *Warum ich fühle, was du fühlst*. Hamburg.
- [BAUER, 2006] BAUER, JOACHIM (2006). *Prinzip Menschlichkeit*. Hamburg.
- [BERTALANFFY, 1962] BERTALANFFY, LUDWIG VON (1962). *General system theory - a critical review*. In: General Systems, Yearbook of the Society for General Systems Research, New York, Vol. VII.

- [BERTALANFFY, 1972] BERTALANFFY, LUDWIG VON (1972). *Vorläufer und Begründer der Systemtheorie*. In: *Systemtheorie*. Kurzrock, Ruprecht (Hrsg.), Berlin.
- [BERTALANFFY, 1984] BERTALANFFY, LUDWIG VON (1984). *General System Theory*. New York.
- [BIERI, 2003] BIERI, PETER (2003). *Das Handwerk der Freiheit*. Frankfurt a. M.
- [BLACK, 1993] BLACK, IRA B. (1993). *Symbole, Synapsen und Systeme*. Heidelberg, Berlin, Oxford.
- [BOWLBY, 1973] BOWLBY, JOHN (1973). *Mütterliche Zuwendung und geistige Gesundheit*. München.
- [BOWLBY, 1976] BOWLBY, JOHN (1976). *Trennung*. München.
- [BOWLBY, 1984] BOWLBY, JOHN (1984). *Bindung - Eine Analyse der Mutter-Kind-Beziehung*. Frankfurt a. M.
- [BOWLBY, 2005] BOWLBY, JOHN (2005). *Frühe Bindung und kindliche Entwicklung*. München.
- [BUSS, 2007] BUSS, DAVID M. (2007). *Der Mörder in uns*. Heidelberg, Berlin.
- [CHANGIZI, 2006] CHANGIZI, MARK A.; ZHANG QIONG; SHIMOJO SHINSUKE (2006). *Bare skin, blood and the evolution of primate colour vision*. biology letters, Bd. 2 : S. 217–221.
- [CRUSE, 2004] CRUSE, HOLK (2004). *Ich bin mein Gehirn. Nichts spricht gegen den materialistischen Monismus*. In: *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Geyer, Christian (Hrsg.), Frankfurt a. M.
- [DAMASIO, 2000] DAMASIO, ANTONIO R. (2000). *Ich fühle, also bin ich*. München.
- [DAMASIO, 2004] DAMASIO, ANTONIO R. (2004). *Descartes' Irrtum*. München.
- [DAMASIO, 2005] DAMASIO, ANTONIO R. (2005). *Der Spinoza-Effekt*. München.
- [DAWKINS, 2007] DAWKINS, RICHARD (2007). *Der Gotteswahn*. Berlin.
- [DEGEN, 2007] DEGEN, ROLF (2007). *Das Ende des Bösen*. München.
- [DENNETT, 1994] DENNETT, DANIEL C. (1994). *Philosophie des menschlichen Bewußtseins*. Hamburg.
- [DESCARTES, 1992] DESCARTES, RENÉ (1992). *Die Prinzipien der Philosophie*. Philosophische Bibliothek Bd. 28, Hamburg.
- [DOPFER, 2003] DOPFER, KURT (2003). *Die Rückkehr des verlorenen Menschen*. In: *Psychologische Grundlagen der Ökonomie*. Fehr, Ernst; Schwarz, Gerhard (Hrsg.), Zürich.

- [DORNES, 1993] DORNES, MARTIN (1993). *Der kompetente Säugling*. Frankfurt a. M.
- [DORNES, 1997] DORNES, MARTIN (1997). *Die frühe Kindheit*. Frankfurt a. M.
- [DRÖSCHER, 1988] DRÖSCHER, VITUS B. (1988). *Nestwärme*. München.
- [DUX, 1982] DUX, GÜNTER (1982). *Die Logik der Weltbilder*. Frankfurt a. M.
- [DUX, 1988] DUX, GÜNTER (1988). *Der Täter hinter dem Tun*. Frankfurt a. M.
- [DUX, 1994] DUX, GÜNTER (1994). *Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes*. In: *Der Prozeß der Geistesgeschichte*. Dux, Günter (Hrsg.), Frankfurt a. M.
- [DUX, 2000] DUX, GÜNTER (2000). *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. Weilerswist.
- [DUX, 2004] DUX, GÜNTER (2004). *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*. Göttingen.
- [EBBINGHAUS, 1986a] EBBINGHAUS, JULIUS (1986a). *Kant's Ableitung des Verbotens der Lüge aus dem Recht der Menschheit*. In: *Kant und das Recht der Lüge*. Geismann, Georg, Oberer, Hariolf (Hrsg.), Würzburg.
- [EBBINGHAUS, 1986b] EBBINGHAUS, JULIUS (1986b). *Sittlichkeit und Recht*. In: *Gesammelte Schriften Bd. 1*. Hrsg. von Oberer, Hariolf und Geismann, Georg, Bonn.
- [EIBL-EIBESFELDT, 1975] EIBL-EIBESFELDT, IRENÄUS (1975). *Krieg und Frieden*. München.
- [EIBL-EIBESFELDT, 1984] EIBL-EIBESFELDT, IRENÄUS (1984). *Die Biologie des menschlichen Verhaltens*. München.
- [FEHR, 2003a] FEHR, ERNST; SCHWARZ, GERHARD (HRSG.) (2003a). *Psychologische Grundlagen der Ökonomie*. Zürich.
- [FEHR, 2003b] FEHR, ERNST; FISCHBACHER, URS (2003b). *The Nature of Human Altruism*. *Nature*, vol. 425: p. 785–791.
- [FIRLA, 1981] FIRLA, MONIKA (1981). *Untersuchung zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. Frankfurt a. M.
- [FLANAGAN, 1991] FLANAGAN, OWEN (1991). *Varieties of Moral Personality*. London.
- [FRANK, 1992] FRANK, ROBERT H (1992). *Die Strategie der Emotionen*. München.
- [FROMM, 1974] FROMM, ERICH (1974). *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Stuttgart.

- [FROMM, 1977] FROMM, ERICH (1977). *Die Furcht vor der Freiheit*. Frankfurt a. M.
- [FROMM, 1981] FROMM, ERICH (1981). *Die Seele des Menschen*. Frankfurt a. M., Berlin, Wien.
- [GALLESE, 2004] GALLESE, VITTORIO; RIZZOLATTI GIACOMO; KEYSERS CHRISTIAN (2004). *A unifying view of the basis of social cognition*. Trends in Cognitive Sciences, Vol. 8, Sept. 04.
- [GEHLEN, 1969] GEHLEN, ARNOLD (1969). *Moral und Hypermoral*. Frankfurt a. M.
- [GEISMANN, 1986] GEISMANN, GEORG; OBERER, HARIOLF (HRSG.) (1986). *Kant und das Recht der Lüge*. Würzburg.
- [GLUECK, 1940] GLUECK, SHELDON UND ELEANOR (1940). *Juvenile delinquents grown up*. New York.
- [GROSSMANN, 1997] GROSSMANN, KARIN (1997). *Kontinuität und Konsequenzen der frühen Bindungsqualität während des Vorschulalters*. In: *Die Bindungstheorie. Grundlagen, Forschung und Anwendung*. Spangler, Gottfried, Zimmermann, Peter (Hrsg.), Stuttgart.
- [GROSSMANN, 1977] GROSSMANN, KLAUS E. (1977). *Entwicklung der Lernfähigkeit in der sozialen Umwelt*. München.
- [GROSSMANN, 1987] GROSSMANN, KLAUS E. (1987). *Die natürlichen Grundlagen zwischenmenschlicher Bindungen*. In: *Erbe und Umwelt*. Niemitz, Carsten (Hrsg.), Frankfurt a. M.
- [HABERMAS, 1981] HABERMAS, JÜRGEN (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1. Frankfurt a. M.
- [HABERMAS, 1983] HABERMAS, JÜRGEN (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.
- [HABERMAS, 1991] HABERMAS, JÜRGEN (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.
- [HARLOW, 1976] HARLOW, HARRY F. (1976). *Das Wesen der Liebe*. In: *Entwicklungspsychologie*, Bd. 1. Ewert, Otto M. (Hrsg.), Köln.
- [HEPFER, 1997] HEPFER, KARL (1997). *Motivation und Bewertung, Eine Studie zur praktischen Philosophie Humes und Kants*. Göttingen.
- [HERSCH, 1990] HERSCH, JEANNE (1990). *Das Recht ein Mensch zu sein*. Basel.
- [HÖFFE, 2001] HÖFFE, OTFRIED (2001). *Empirie und Apriori in Kants Rechtsethik*. In: *Ethische Norm und empirische Hypothese*. Eckensberger, Luz H.; Gähde, Ulrich (Hrsg.); Frankfurt a. M.

- [HIRSCHBERGER, 1981] HIRSCHBERGER, JOHANNES (1981). *Geschichte der Philosophie*. In: *Teil II, Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg i. Br.
- [HORKHEIMER, 1985] HORKHEIMER, MAX (1985). *Vorurteil und Charakter*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. hrsg. Schmid-Noerr, Gunzelin, Frankfurt a. M.
- [HORKHEIMER, 1988] HORKHEIMER, MAX (1988). *Autorität und Familie (1936)*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. hrsg. von Schmidt, Alfred, Frankfurt a. M.
- [KANT, 1983a] KANT, IMMANUEL (1983a). *Band 3, Kritik der reinen Vernunft, erster Teil*. In: *Werke in zehn Bänden*. hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt.
- [KANT, 1983b] KANT, IMMANUEL (1983b). *Band 4, Kritik der reinen Vernunft, zweiter Teil*. In: *Werke in zehn Bänden*. hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt.
- [KANT, 1983c] KANT, IMMANUEL (1983c). *Band 6, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, erster Teil: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Werke in zehn Bänden*. hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt.
- [KANT, 1983d] KANT, IMMANUEL (1983d). *Band 7, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, zweiter Teil: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen*. In: *Werke in zehn Bänden*. hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt.
- [KANT, 1983e] KANT, IMMANUEL (1983e). *Band 9, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, erster Teil: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: *Werke in zehn Bänden*. hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt.
- [KAULBACH, 1978] KAULBACH, FRIEDRICH (1978). *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlin, New York.
- [KAULBACH, 1982] KAULBACH, FRIEDRICH (1982). *Immanuel Kant*. Berlin, New York.
- [KAULBACH, 1988] KAULBACH, FRIEDRICH (1988). *Immanuel Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*. Darmstadt.
- [KÖHL, 1990] KÖHL, HARALD (1990). *Kants Gesinnungsethik*. Berlin, New York.
- [KOHLEBERG, 1995] KOHLBERG, LAWRENZ (1995). *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Hrsg. von Althof, Wolfgang, Frankfurt a. M.
- [KOHLEBERG, 1983] KOHLBERG, LAWRENZ; COLBY A.; GIBBS J. (1983). *A longitudinal study of moral judgment*. Universität Chicago.
- [KONDYLIS, 1986] KONDYLIS, PANAJOTIS (1986). *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München.

- [LEDOUX, 1998] LEDOUX, JOSEPH (1998). *Das Netz der Gefühle*. München und Wien.
- [LENK, 1993] LENK, HANS (1993). *Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik*. In: *Technik und Verantwortung*. Lenk, Hans, Ropohl, Günter (Hrsg.), Stuttgart.
- [LIBET, 1985] LIBET, BENJAMIN (1985). *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Bd. 8. Cambridge University Press.
- [LIBET, 2004] LIBET, BENJAMIN (2004). *Haben wir einen freien Willen*. In: *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Geyer, Christian (Hrsg.), Frankfurt a. M.
- [LIBET, 2005] LIBET, BENJAMIN (2005). *Mind Time*. Frankfurt a. M.
- [LORENZ, 1963] LORENZ, KONRAD (1963). *Das sogenannte Böse*. Wien.
- [LURIJA, 1986] LURIJA, ALEXANDER R. (1986). *Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse*. Weinheim.
- [LURIJA, 1991] LURIJA, ALEXANDER R. (1991). *Der Mann, dessen Welt in Scherben ging*. Reinbek bei Hamburg.
- [MAGAI, 1997] MAGAI, CAROL (1997). *Bindung, Emotionen und Persönlichkeitsentwicklung*. In: *Die Bindungstheorie. Grundlagen, Forschung und Anwendung*. Spangler, Gottfried, Zimmermann, Peter (Hrsg.), Stuttgart.
- [MECHSNER, 1997] MECHSNER, FRANZ (1997). *Die Göttin nahm mich bei der Hand...* Breuer, Reinhard (Hrsg.) *Das Rätsel von Leib und Seele*, Stuttgart.
- [MENZER, 1924] MENZER, PAUL (1924). *Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft*. Menzer, Paul (Hrsg.), Berlin.
- [METZINGER, 1995] METZINGER, THOMAS (HRSG.) (1995). *Bewußtsein*. Paderborn.
- [MILGRAM, 2004] MILGRAM, STANLEY (2004). *Das Milgram Experiment*. Hamburg.
- [MILLER, 1980] MILLER, ALICE (1980). *Am Anfang war Erziehung*. Frankfurt a. M.
- [MONTADA, 1993] MONTADA, LEO (1993). *Moralische Gefühle*. In: *Moral und Person*. Edelstein, Wolfgang; Nunner-Winkler, Gertrud; Noam, Gil (Hrsg.); Frankfurt a. M.
- [MULSER, 1996] MULSER, PETER (1996). *Die Welt ist unser Bild von ihr*. In: *Die Natur ist unser Modell von ihr*. Braitenberg, Valentin, Hosp, Inga (Hrsg.), Reinbek bei Hamburg.

- [NELSON, 1985] NELSON, RANDY J. (1985). *Libet's dualism*. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Bd. 8. Cambridge University Press.
- [NISTERS, 1989] NISTERS, THOMAS (1989). *Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis*. Freiburg und München.
- [NITSCH, 1978] NITSCH, KURT (HRSG.) (1978). *Was wird aus unsern Kindern*. Heidelberg.
- [NOWAK, 1992] NOWAK, MARTIN A.; SIGMUND KARL (1992). *Tit-For-Tat in a Heterogeneous Population*. *Nature*, vol 355: p 250–253.
- [NÄÄTÄNEN, 1985] NÄÄTÄNEN, RISTO (1985). *Brain physiology and the unconscious initiation of movements*. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Bd. 8. Cambridge University Press.
- [NUCCI, 1993] NUCCI, LARRY; LEE JOHN (1993). *Moral und personale Autonomie*. In: *Moral und Person*. Edelstein, Wolfgang, Nunner-Winkler G., Noam G. (Hrsg.), Frankfurt a. M.
- [PALM, 1990] PALM, GÜNTHER (1990). *Assoziatives Gedächtnis und Gehirntheorie*. In: *Gehirn und Kognition*. Singer, Wolf (Hrsg.), Heidelberg.
- [PATON, 1962] PATON, H. J. (1962). *Der Kategorische Imperativ*. Berlin.
- [PAUEN, 2004] PAUEN, MICHAEL (2004). *Illusion Freiheit?*. Frankfurt a. M.
- [PAUEN, 2006] PAUEN, MICHAEL (2006). *Von Fledermäusen und der Freiheit des Willens*. In: *Wer erklärt den Menschen*. Könneke, Carsten (Hrsg.), Frankfurt a. M.
- [PIAGET, 1973] PIAGET, JEAN (1973). *Das moralische Urteil beim Kinde*. Frankfurt a. M.
- [PRAUSS, 1983] PRAUSS, GEROLD (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a. M.
- [RAMACHANDRAN, 2007] RAMACHANDRAN, VILAYNUR S. (2007). *Eine kurze Reise durch Geist und Gehirn*. Hamburg.
- [RAMACHANDRAN, 2001] RAMACHANDRAN, VILAYNUR S.; BLAKESLEE SANDRA (2001). *Die blinde Frau, die sehen kann*. Hamburg.
- [REIMANN, 1993] REIMANN, BERND (1993). *Im Dialog von Anfang an*. Neuwied, Berlin, Kriftel.
- [RITTER, 2004] RITTER, HENNING (2004). *Nahes und fernes Unglück, Versuch über das Mitleid*. München.

- [ROTH, 1996] ROTH, GERHARD (1996). *Die Bedeutung der Hirnforschung für die philosophische Erkenntnistheorie und das Leib-Seele-Problem*. In: *Die Natur ist unser Modell von ihr*. Braitenberg, Valentin, Hosp, Inga (Hrsg.), Reinbeck bei Hamburg.
- [ROTH, 1997a] ROTH, GERHARD (1997a). *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.
- [ROTH, 1997b] ROTH, GERHARD (1997b). *Gehirn und Bewußtsein*. In: *Das Rätsel von Leib und Seele*. Breuer, Reinhard (Hrsg.), Stuttgart.
- [ROTH, 2004] ROTH, GERHARD (2004). *Worüber dürfen Hirnforscher reden - und in welcher Weise?*. In: *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Geyer, Christian; Frankfurt a. M.
- [ROUSSEAU, 1998] ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1998). *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Reclams Universale-Bibliothek Nr. 1770, Stuttgart.
- [RUTSCHKY, 1997] RUTSCHKY, KATHARINA (HRSG.) (1997). *Schwarze Pädagogik*. Frankfurt a. M., Berlin.
- [SACKS, 1990] SACKS, OLIVER (1990). *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*. Hamburg.
- [SANDERMANN, 1989] SANDERMANN, EDMUND (1989). *Die Moral der Vernunft*. Freiburg, München.
- [SCHLEIDT, 1997] SCHLEIDT, MARGRET (1997). *Die humanethologische Perspektive*. In: *Handbuch der Kleinkindforschung*. Keller, Heidi (Hrsg.), Bern, Göttingen, Toronto, Seattle.
- [SCHLICK, 1984] SCHLICK, MORITZ (1984). *Fragen der Ethik*. Hegselmann, Rainer (Hrsg.), Frankfurt a. M.
- [SCHOPENHAUER, 1979] SCHOPENHAUER, ARTHUR (1979). *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Ebeling, Hans (Hrsg.), Hamburg.
- [SCHWEMMER, 1980] SCHWEMMER, OSWALD (1980). *Philosophie der Praxis*. Frankfurt a. M.
- [SCHWEMMER, 1986] SCHWEMMER, OSWALD (1986). *Ethische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.
- [SEN, 2005] SEN, ARMATYA (2005). *Ökonomie für den Menschen*. München.
- [SINGER, 2006] SINGER, TANIA; SEYMOUR BEN; O'DOHERTY JOHN U. A. (2006). *Empathic neural responses are modulated by the perceived fairness of others*. Nature 439, 466 - 469.

- [SPINOZA, 1988] SPINOZA, BARUCH DE (1988). *Politischer Traktat*. Klenner, Hermann (Hrsg.), Leipzig.
- [SPINOZA, 1989] SPINOZA, BARUCH DE (1989). *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*. Philosophische Bibliothek, Bd. 92, Hamburg.
- [SPITZ, 1974] SPITZ, RENE A. (1974). *Vom Säugling zum Kleinkind*. Stuttgart.
- [STERN, 2006] STERN, DANIEL (2006). *Mutter und Kind, die erste Beziehung*. Stuttgart.
- [TARNAS, 1997] TARNAS, RICHARD (1997). *Idee und Leidenschaft*. München.
- [THIS, 2000] THIS, CHRISTIN (2000). *Gehlen zur Einführung*. Hamburg.
- [TURIEL, 1977] TURIEL, ELLIOT (1977). *The development of moral concepts*. In: *Morality as a biological phenomenon 'Report of the Dalem Workshop on Biology and Moral'*. Stent, Gunter (Hrsg.), Berlin.
- [UNDERWOOD, 1985] UNDERWOOD, GEOFFREY; NIEMI PEKKA (1985). *Mind before matter?*. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Bd. 8. Cambridge University Press.
- [VOLAND, 2005] VOLAND, ECKARD (2005). *Vom 'so genannten' zum 'wirklichen Bösen' in der Evolution*. In: *... sind eben alles Menschen - Verhalten zwischen Zwang, Freiheit und Verantwortung*. Elsner, Norbert, Lüer, Gerd (Hrsg.), Göttingen.
- [DE WAAL, 2008] WAAL, FRANS DE (2008). *Primaten und Philosophen*. München.
- [WATZLAWICK, 2007] WATZLAWICK, P.; BEAVIN J. H.; JACKSON D. D. (2007). *Menschliche Kommunikation*. Bern.
- [WEINREICH-HASTE, 1986] WEINREICH-HASTE, HELEN (1986). *Moralisches Engagement*. In: *Zur Bestimmung der Moral*. Edelstein, Wolfgang, Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.), Frankfurt a. M.
- [YOVEL, 1994] YOVEL, YIRMIYAHU (1994). *Spinoza*. Göttingen.
- [ZIMMER, 2003] ZIMMER, KATHARINA (2003). *Das wichtigste Jahr*. München.

C Curriculum Vitae

Personalien

Anna Ignatius

geboren am 13. Juli 1971 in Freiburg im Breisgau

deutsche Staatsbürgerin

drei Kinder

annaignatius@web.de

Schulbildung und Studium

1978 Einschulung Grundschule Malsburg-Marzell

1988 Realschulabschluss in Kandern.

07.1991 Abitur auf dem Hauswirtschaftsgymnasium Lörrach

1992 Aufnahme eines Soziologiestudiums mit den Nebenfächern Philosophie und Geschichte.

1992 großes Latinum an der Universität Freiburg

WS 1994/95 Wechsel für fünf Semester auf die FU Berlin

07.1998 Magister in Soziologie an der Universität Freiburg mit dem Thema: „Eine Kritische Auseinandersetzung mit Ansätzen zur kognitiven Begründung von Moralität anhand der Theorien von Kant, Kohlberg, Piaget und Habermas.“

Sprachen/Interessen

Englisch und Indonesisch

säkulare Ethik, Wissenschaftskritik, Atheismus und naturalistischer Humanismus

