

Robert Brunnhuber

**Ethische Orientierung für eine Welt im Wandel.
Logische Untersuchungen zum Humanitätsprinzip
in pragmatischer Absicht.¹**

Abstract

In diesem Vortragsskript wird das erste Prinzip des Weltethos, das „Humanitätsprinzip“, als Grundlage einer ethischen Orientierung für eine langfristige Entwicklungsperspektive postuliert. Der Vortrag ist dem 25jährigen Jubiläum des Weltethos (seit 1993) gewidmet², sowie dem Gedenken an Kofi Annan³, welcher häufig als „moralisches Gewissen der Welt“ bezeichnet wurde, dessen Idee einer „Präventionskultur“ in diesem Beitrag leitend ist. Zu diesem Zweck werden zunächst die theoretischen Verbindungslinien zwischen einer „Präventionskultur“ und dem Humanitätsprinzip erörtert, sowie die ethischen und metaethischen Grundlagen dieser Verbindung. Sodann wird als Prüfkriterium „wahrhaft“ ethischer Entwicklungen das von Peter Schaber eingeführte Konzept der „nicht-kontroversen moralischen Intuitionen“ benutzt und gegenüber anderen Positionen „verteidigt“. Die sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen werden an drei kurzen Beispielen, die als langfristige Herausforderungen der Menschheit in diesem Jahrhundert gelten müssen, resümiert: Urbanisierung, Digitalisierung, Klimawandel.

Schlüsselwörter

*Weltethos, Humanitätsprinzip, Menschliche Entwicklung, Risiken, Prävention, Ethik,
Moralische Intuitionen, Intuitionismus*

Grundlagentext zum Vortrag: Brunnhuber, R. (2017): Ethischer Realitätssinn nach dem Weltethos. Lösungsansätze nach einer psychologischen Lesart, Artikelreihe des Human and Global Development Research Institute (DRI), Wien

¹ Dieses Vortragsskript entstand anlässlich eines vom Autor gehaltenen Gastvortrages im Rahmen einer universitären Vorlesungsreihe zur Einführung in die Ethik (Jänner 2018), dessen Kernthema das Humanitätsprinzip als deontologische Zielvorgabe war. Es wurde jedoch um zahlreiche Aspekte erweitert, die wegen der Kürze des Vortrags nicht einfließen konnten, einschließlich dem zentralen Thema der moralischen Intuitionen.

² Der Beitrag steht zudem im Zeichen des 90. Geburtstags von Hans Küng, dem Initiator, Wegbereiter und Verfasser der Erklärung, welcher mit seinen Forschungen zur Enthüllung eines gemeinsamen Menschheitsethos einen großen Dienst erwiesen hat.

³ Todesjahr 2018.

Einleitung: Prävention zwischen ethischem Ideal und pragmatischer Realität

Die Welt befindet sich im Umbruch – ohne Frage. Dies verunsichert, da die Unsicherheit größer zu werden scheint. Zwischen jenen, die von völliger Ungewissheit über Entwicklungen ausgehen, und jenen, die mit prognostischer Gewissheit Zukunftsszenarien zeichnen, sowie jenen, die die Gegenwart „konservieren“ wollen, scheint die Frage, welche Orientierung(en) gegenwärtige Gesellschaften brauchen, unterzugehen, denn sie wird nicht explizit gestellt. Oder: Wohin sollen (!) wir uns entwickeln? Vorschläge diesbezüglich sind rar⁴. Anlässlich des Todes von Kofi Annan in diesem Jahr, welcher eine Präventionskultur forderte, dem 90. Geburtstag von Hans Küng, dem Initiator der Erklärung zum Weltethos, welche vor 25 Jahren auf dem Weltparlament der Religionen (1993) unterzeichnet wurde, wird der Weltethos-Gedanke in diesem Beitrag dahingehend untersucht, ob es diese Orientierung bieten kann. Der Vortrag basiert auf der Prämisse: Für Prävention benötigt es eine Orientierung oder Richtungsvorgabe, da Prävention immer Prävention hinsichtlich „etwas, das von Wert ist“ ist, weil es Prävention an sich nicht gibt, d.h. Prävention gegenüber allem erdenklichen nicht durchführbar ist und Prävention als Selbstzweck sinnlos wäre. Es muss daher entschieden werden: Wozu und wofür Prävention? In der Regel ist Prävention an Ziele gekoppelt (z.B. in einem bekannten Bereich wie industrieller Sicherheit oder Verkehrssicherheit eine gewisse Anzahl an Unfällen nicht zu überschreiten). Ist diese Zielvorgabe ethisch, d.h. ist das Ziel ethisch „abgesichert“, verifiziert und konsensfähig, dann geschieht Prävention auch unter einem ethischen Vorzeichen. Es wird hier dafür argumentiert, dass das Humanitätsprinzip des Weltethos dieses ethische Ziel darstellt, welchem alle zustimmen können und auch in weiterer Zukunft zustimmen können werden. Die Formulierung „Zustimmen können“ ist ein ethischer „Kunstgriff“, denn es können niemals alle Personen tatsächlich „befragt“ werden. Dies gilt im Speziellen für zukünftige Generationen: Es wäre insofern die hypothetische Frage zu stellen, ob zukünftige Generationen bestimmten Handlungen zustimmen können oder nicht⁵. Wenn also, wie dies hier der Fall ist, so argumentiert wird, dass diesem Ziel auch in aller Zukunft alle Personen zustimmen können müssen – denn darin besteht der Nachweis einer universal gültigen ethischen Vorgabe –, so kann dieses Ziel zunächst nur sehr allgemein gefasst sein, und muss sich auf Belange beziehen, die für alle Adressaten, von welchen die Zustimmung

⁴ Die UN-Ziele für Nachhaltige Entwicklung geben darauf zwar eine Antwort, jedoch eine beschränkte, da es sich um konkrete Ziele handelt, die auch im akademischen Diskurs nicht ohne Widerspruch geblieben sind und die zwischen diesen bestehenden Zielkonflikte lassen die Frage entstehen, ob sie nicht unter ein allgemeineres, ethisches Ziel unterzuordnen sind, um im Falle des Falles diese Zielkonflikte zu schlichten.

⁵ Heinz Fischer (in: „Welt in Balance“) hatte in diesem Sinne einen ähnlichen Imperativ formuliert (sinngemäß): Handle so, dass zukünftige Generationen dein Handeln als verantwortungsvoll bezeichnen können. Auch hier schwingt die hypothetische Fragestellung mit, doch es fehlt das ethische Kriterium, nach welchem entschieden werden kann, wann wir annehmen dürfen, dass zukünftige Generationen eine Handlung als verantwortungsvoll bezeichnen können.

„erbeten“ wird, von Wert ist, weshalb es naheliegend ist, die „Humanität“ zu wählen: Es darf nicht nur, sondern muss sogar angenommen werden – solange keine anderen „Beweise“ vorliegen –, dass das Mensch-Sein für jeden Menschen von hohem Wert ist. Oder, in einer eher tautologischen Formulierung: Insofern alle Menschen Menschen sind, haben sie menschliche Belange.

Ziel dieses Beitrags ist daher eine Analyse der Frage wie tatsächlich überprüft werden kann, ob dieses Ziel ethisch gerechtfertigt ist, überprüft werden kann, welcher Fortschritt bei seiner Realisierung bereits erzielt wurde und, überprüft werden kann, ob dem tatsächlich alle zustimmen können. Dafür wird ein Prüfkriterium vorgestellt: die nicht-kontroversen moralischen Intuitionen. Mit Beispielen wird verdeutlicht, worum es sich bei diesen nicht-kontroversen moralischen Intuitionen handelt, und wieso sie zeigen können, worin alle übereinstimmen. In dieser Hinsicht wird sich die nahe Verwandtschaft mit einer Kultur der Konfliktprävention nach Annan offenbaren, denn diese ist Bestandteil der Frage dessen, worin alle zustimmen können: Gibt es nämlich eine gemeinsame Übereinkunft (z.B. in den Zielen der Menschheit), lassen sich Konflikte in weiterer Zukunft leichter vermeiden.

In der wissenschaftlichen Disziplin der Ethik und in der interdisziplinären Risikoforschung werden grundsätzlich verschiedene Fragen behandelt. Dennoch gibt es mehrere Bereiche der Überschneidung, die in der Subdisziplin der Risiko-Ethik behandelt werden. Für die vorliegenden Zwecke wird dieser Überlappungsbereich mit den Punkten (B) und (C) zum Ausdruck gebracht.

A: In der Risikoforschung kann der Ist-Zustand auf inhärente Risiken untersucht werden, sowie welche Entwicklungen deshalb mehr oder weniger wahrscheinlich zur (voraussichtlichen) Realität werden (z.B. mittels Vorwarnungen).

B: Die Existenz von solchen Risiken (A) sagt aber noch nichts darüber aus, wie mit Risiken umgegangen werden soll, v.a. dann, wenn der aktuelle Umgang mit Risiken in weiterer Zukunft nicht noch mehr Probleme erzeugen soll (Prävention). Dies ist weiterhin Gegenstand der Risikoforschung und des Risikomanagements: Es können Vorschläge vorgebracht werden, wie mit Risiken auf gesamtgesellschaftlicher Ebene umgegangen werden kann. Dabei ist zunächst nur die Frage relevant, was überhaupt durchführbar ist: Quasi als ein Repertoire eines gesamtgesellschaftlichen Risikomanagements.

C: Es können Überlegungen angestellt werden, welche möglichen Formen des Umgangs mit Risiken ethisch vertretbar sind. Genauer: Es sind nicht alle Risikomanagement-Methoden (etwa im Umgang mit dem Klimawandel) ethisch zu befürworten, insofern sie in der Disziplin Ethik stark debattiert werden und hochgradig umstritten sind.

D: Doch was diese Ergebnisse nicht liefern können, ist, wohin sich Gesellschaft entwickeln soll. Dies ist eine genuin ethische Frage. Und von einer Antwort auf diese Frage hängt schließlich auch ab, wie (C) zu beantworten ist.

In diesem Beitrag wird schwerpunktmäßig der Zusammenhang zwischen (C) und (D) erörtert. Die Risiken (A) werden unter diesem Blickwinkel als Herausforderungen verstanden. Dies kann mit einem aus der Umweltgeschichte stammenden Konzept, der „Risikospirale“, erklärt werden, die von Rolf P. Sieferle so bezeichnet auf die Arbeiten des Historikers William H. McNeill (1989) zurückgeht⁶: Treten Risiken zutage (in diesem Fall ungewollte Nebenwirkungen, die Gesellschaften bedrohen), dann wollen Gesellschaften diese mit Innovationen beherrschen, um den Status Quo zu erhalten. Da jedoch jede Innovation neue Risiken erzeugt, treten neue Risiken zutage, die neue Innovationen erfordern. Dies führt zu einem Anstieg der Komplexität in Gesellschaften. Fazit: Wer also den Status Quo erhalten will, der wird ihn verlieren. Veränderung findet statt. Die Frage ist nur: Welche Arten von Risiken werden durch die neuen Innovationen erzeugt. Genauer: Sie sind (ethisch) verträglicher als die Altbekanntes? Machen diese neuen Innovationen im Sinne von (C) die Realisierung eines gemeinsam geteilten Ziels (D) wahrscheinlicher oder nicht? Denn: Wenn Veränderung unweigerlich stattfindet (eine „Konservierung“ der Vergangenheit also keine realistische Option darstellt), dann benötigen wir ethische Zielvorgaben, damit wir alle einer Zukunft entgegensteuern, die wir auch alle befürworten (können) und es nicht einfach dem Zufall überlassen, wo wir letztlich „landen“ werden.

Wozu (D)? Antwort: Wenn Gesellschaften in ihrer Dynamik ernst genommen werden, dann ist die Ethik dazu aufgefordert, ethische Zielvorgaben für diese inhärente Dynamik zu postulieren. Doch auch dann, wenn die „Gemeinschaft aller Ethiker“ darin übereinstimmt, dass es sich nach den Maßgaben der rationalen Begründung um „wahrhaft“ ethische Ziele handelt, so stellt sich dennoch die Frage: Wie kann dies überprüft werden? Die Problematik besteht jedoch darin, dass die Ethiker voraussichtlich niemals übereinstimmen werden, weil es viele divergierende Ansätze, Positionen und Konzepte in der Ethik gibt, die a priori zu Unstimmigkeiten führen werden. Es wird deshalb ein unabhängiges Kriterium für „wahrhaft“ ethische Zielvorgaben benötigt, welches (interdisziplinär) zu gleichen Teilen ein ethisches, wie psychologisches Konzept darstellt. Ein solches Konzept wurde von dem Ethiker Peter Schaber eingeführt: nicht-kontroverse moralische Intuitionen. Dieses Konzept wird, wie es bereits vom Autor mit dem Weltethos durchgeführt wurde, in diesem Beitrag für die Anwendung ethischer Fragen hinsichtlich menschlicher Entwicklung untersucht, adaptiert und beispielhaft zum Zweck der Demonstration angewendet.

Es wird hier nicht behauptet Ethik solle auf Psychologie reduziert oder fundiert werden, sondern: Ethische Behauptungen durch empirische Evidenzen zu überprüfen (ähnlich dem Verhältnis zwischen theoretischer Physik und Experimentalphysik)⁷. Ethik bleibt ein eigenständiges „Forschungsfeld“, aber besitzt besonders zur Psychologie ein sehr starkes Naheverhältnis⁸. Wieso also ein psychologisches Prüfkriterium? Dies wird im nächsten Abschnitts erklärt. Hier noch eine

⁶ Die Idee selbst, wenn auch nicht als eigenständiges Konzept, ist bei zahlreichen Theoretikern vorzufinden.

⁷ Mittlerweile beschäftigt sich bereits eine Subdisziplin der Ethik u.a. mit dieser Frage: Empirische Ethik.

⁸ Insofern in Subdisziplinen der Psychologie genuin ethische Fragestellungen vermehrt behandelt werden, ist dies aus Sicht der psychologischen Forschung weniger abwegig, als aus Sicht des ethischen Forschungsfeldes. Der hier getätigte Vorschlag ist allerdings eine Art Souveränitätsrückgewinn: Auch Ethiker bzw. Metaethiker sind dazu in der Lage aus ihrem Forschungsfeld Impulse für die Fortschritte psychologischer Forschung zu liefern (siehe abschließende Bemerkungen).

kurze Bemerkung zum Problem der Diskrepanz verschiedener ethischer Positionen und Ideen. Auch wenn dem hier getätigten Vorschlag mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht alle „Ethiker“ zustimmen werden, so wird im Folgenden das erste Prinzip des Weltethos, das hier so bezeichnete Humanitätsprinzip, in einer psychologischen Lesart, wie dies in Brunnhuber (2017) grundgelegt wurde, für (D) vorgeschlagen! Wenn das Humanitätsprinzip nach der psychologischen Lesart nicht akzeptiert wird, so kann dennoch das Prüfkriterium akzeptiert werden. Allerdings wird hier ebenfalls angenommen: nicht-kontroverse moralische Intuitionen werden auf empirischem Wege das Humanitätsprinzip in der psychologischen Lesart bestätigen! Deshalb wird hier weiterhin behauptet, dass dieser Vorschlag für (D) konsensfähig (!) ist, d.h. nicht, dass bereits ein Konsens etabliert werden konnte, sondern der Vorschlag ein überzeugender Kandidat für einen solchen Konsens - jedenfalls in langfristiger Hinsicht – darstellen sollte! Dies kann hier abschließend nicht vom Autor entschieden werden, sondern muss von den Lesern und Leserinnen entschieden werden, wofür lediglich im dritten und letzten Abschnitt Beispiele angeführt werden können, wieso dieser Kandidat vorgeblich so überzeugend ist.

Zum Zweck der besseren Lesbarkeit: Für all jene, die sich für die theoretischen Hintergründe nicht interessieren, wäre es ratsam, sogleich den dritten und letzten Abschnitt zu lesen, welcher über die praktische Anwendung anhand ausgewählter Beispiele Auskunft gibt. Diese sind ausreichend, um einen adäquaten Eindruck zu vermitteln.

Logische Untersuchungen zum Humanitätsprinzip...

In einer Synthese der bisherigen Beiträge des Autors zu diesem Thema lässt sich zusammenfassen: Die inhaltlich „offene“ Formulierung des Humanitätsprinzips „Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden“ (vgl. Küng, 2012: 179), wurde vom Autor als Ausgangspunkt gewählt, um ethische Fragestellungen, die die Entwicklung der Menschheit in diesem Jahrhundert betreffen, zu thematisieren⁹. Diese „offene“ Formulierung hat zunächst den Vorteil, dass ihr vermutlich alle Menschen zustimmen können. Sie impliziert zwar auch das Problem, dass es Ausnahmen geben wird, sodass zu einem gegebenen Zeitpunkt nicht jeder Mensch (beabsichtigt oder unbeabsichtigt) menschlich behandelt wird, doch dies wirft schon die eigentliche Frage auf: Wann wird ein Mensch menschlich behandelt? Und: Was bedeutet „menschlich“? Eine Antwort auf diese Frage musste genauso „offen“ bleiben, um für alle erdenklichen Situationen und auf allen Ebenen anwendbar zu sein (von der lokalen zwischenmenschlichen Ebene bis zur globalen Weltgemeinschaft), sie durfte aber auch nicht vage oder missverständlich bleiben, sondern sollte zu jedem Zeitpunkt konkret (!) anwendbar sein, d.h. eindeutige ethische Vorgaben liefern können. Der Autor behauptet diese Antwort in folgender ethischer Zielvorgabe gefunden zu haben: die möglichst umfassende Verfolgung der Grundbestrebungen von Menschen muss möglich sein. „Möglichst umfassend“ bedeutet so weitgehend wie möglich; „Verfolgen“ bedeutet, im Sinne von Ziele verfolgen, nachfolgen können, nachgeben können, oder auch Ausdruck verleihen; „Grundbestrebung“ bedeutet: jene Bestrebungen, die alle Menschen gemeinsam haben und den Menschen als Menschen auszeichnen, d.h. die eine fundamentale Voraussetzung dafür darstellen, dass Menschen ihr Mensch-Sein überhaupt zum Ausdruck bringen können, ohne welche dies nicht

⁹ Vgl. die am DRI publizierten Beiträge des Autors.

möglich wäre (vgl. Brunnhuber, 2017)¹⁰: Bestrebt zu sein ständige oder permanente Anerkennung bei anderen Menschen finden wollen (d.h nicht, dass es hier keine Ausnahmen gibt, sondern, dass es sich um den allgemeinen „modus operandi“ handelt); bestrebt sein, die eigene Selbstbestimmung¹¹ zu erhalten und zu leben; bestrebt sein, Kompetenzen zu entwickeln bzw. zu entfalten¹². In diesem Beitrag wird im nächsten Abschnitt der Zusatz „muss möglich sein“, welcher eine zusätzliche Betonung des „möglichst umfassendste“ einführt (d.h. nicht: tatsächlich umfassendste), als der entscheidende ethische Faktor erörtert. Die Grundbestrebungen stellen den Ausgangspunkt für ethische Überlegungen dar, nicht ihr Ende! Sie sind Ergebnis empirischer psychologischer Forschung. Die Frage ist daher: Welche Relevanz besitzen sie für die Behandlung ethischer Fragestellungen?

Was ist damit gewonnen? Selbstverständlich wird mit einer – auch scheinbar so naiven Formulierung – nicht die Lösung für alle Probleme geliefert, wohl aber die Orientierung dafür geboten, die zu den Lösungen führen kann und hoffentlich wird – so wird hier behauptet – deshalb: ethische Zielvorgabe. Das Humanitätsprinzip wird in einer psychologischen Lesart vorgeschlagen, denn (1) steht der Mensch im Zentrum von Entwicklungen, die die Menschheit betreffen, (2) ist das Mensch-Sein im Wesentlichen nicht durch die körperliche Beschaffenheit charakterisiert, sondern durch die Psyche des Menschen, d.h. es gibt ein „Erleben“ von „Etwas“. Fraglos wird dazu der Körper benötigt, er ist aber nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, um das eigene Mensch-Sein zum Ausdruck zu bringen. Als Prämisse hierfür wird in diesem Zusammenhang die Definition

¹⁰ Die genannten Grundbestrebungen sind das Ergebnis empirischer Forschung. In Brunnhuber (2017b) wurde jedoch auch dafür argumentiert, dass sich alle drei Grundbestrebungen aus der „Intentionalität“ des Menschen ableiten lassen.

¹¹ Dies ist ein komplizierter philosophischer und psychologischer Begriff. Eine erste Annäherung würde besagen: Selbstbestimmung besteht darin, aus einer Auswahl Wahlentscheidungen treffen zu können (wobei Entscheidungen für oder gegen Lebensentwürfe selbst stets Wahlentscheidungen sind), sowie selbstbestimmt die Wahlmöglichkeiten zu erhöhen. In einer psychologischen Variante kann dies etwa auf Lebensziele bezogen werden, denn die Selbstbestimmung setzt dem Begriff nach nicht zwingend vollständige Willensfreiheit im Sinne der Handlungsfreiheit voraus, denn die Wahlfreiheit ist hierfür primär. So sind etwa zahlreiche Aktivitäten des Tages durch das Unterbewusstsein organisiert, über welche bei der Ausführung nicht mehr intensiv nachgedacht werden muss (etwa Automatismen, Routinen, Gewohnheiten). Dennoch sind diese Aktivitäten stets auf Ziele hin organisiert, die Individuen auswählen. Auch die Wahlfreiheit muss in diesem Sinne nicht gänzlich „frei“ sein, denn jede Person besitzt persönlichkeitsbedingte Neigungen und Vorlieben, kulturelle Vorgaben, strukturelle Einschränkungen, etc. Das Argument lautet daher nicht: Selbstbestimmung ist an sich möglich und daher sei es nun das Ziel: Jedem, wie er will. Sondern die Behauptung lautet: Unter den genannten Bedingungen ist jede Person bestrebt möglichst weitgehende Selbstbestimmung zu leben.

¹² Sie entstammen der psychologischen Selbstbestimmungstheorie nach Richard M. Ryan und Edward L. Deci. Jedoch sind diese in zahlreichen anderen Subdisziplinen psychologischer Forschung ein essentieller Bestandteil. Es kann daher behauptet werden, dass im Sinne von Viktor Frankls Dimensionalontologie bereits ein Konsens in Psychologie erreicht wurde, worin der Kern des Wesens des Menschen in psychischer Hinsicht besteht.

des Menschen als Geist- und Triebwesen (vgl. Küng, 2012: 58) herangezogen: „Triebe“ benötigen den Körper als „Ausdrucksmittel“, sie sind aber nicht genuin oder ausschließlich körperlich (wie etwa biologische Prozesse), sondern irgendwo zwischen Geist und Körper „angesiedelt“. Der Geist des Menschen, oder seine Psyche, ist noch weitaus weniger körperbezogen. Mit anderen Worten: Der Geist des Menschen besitzt ein eigenständiges „Innenleben“, und ist teilweise, teilweise auch nicht, auf äußere Umstände bezogen. Wie etwa die Dissonanztheorie beweist, existiert tatsächlich ein solches eigenständiges „Innenleben“, welches aber auf äußere Umstände bezogen sein kann. Dieses Mensch-Sein wird durch Grundbestrebungen definiert, die das Mensch-Sein im Kern (!) auszeichnen. Genauer: Es wird behauptet das Mensch-Sein im Kern ist psychisch, d.h. aber nicht, dass damit die Komplexität des Mensch-Seins gänzlich erfasst und beschrieben worden wäre. Wenn dieser ontologischen Behauptung aus materialistischer Sichtweise nicht zugestimmt wird, so vielleicht dennoch der Ausgangsprämisse: Jegliches Mensch-Sein – so die Behauptung – benötigt diese Grundbestrebungen, ohne welche Mensch-Sein nicht zu denken ist. Genauer: Sie werden benötigt, um das Mensch-Sein zum Ausdruck zu bringen, d.h. werden diese Grundbestrebungen gehemmt oder behindert, so wird die Möglichkeit reduziert, das eigene Mensch-Sein zum Ausdruck zu bringen. Die Fähigkeit Grundbestrebungen zu nutzen ist daher von Kontextfaktoren abhängig. Grundbestrebungen sind daher bezogen oder gerichtet (wirken von „Innen“ nach „Außen“) hinsichtlich (ökologischer und technologischer) Umwelt und (ökonomischer und sozialer) Mitwelt. Sie werden daher als Ausgangsbasis für eine Konkretisierung von „Humanität“ verwendet.

Die ethische Forderung des Humanitätsprinzips besteht darin, die Bedingungen zu erzeugen, die nötig sind, damit die „möglichst umfassendste“ Verfolgung der Grundbestrebungen gewährleistet ist, welche notwendig ist, damit ein Mensch sein Mensch-Sein zum Ausdruck bringen kann. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass jeder Mensch (auch wenn es hier wieder Ausnahmen geben sollte, so muss zumindest von der Annahme ausgegangen werden, dass dies auf alle Menschen zutrifft, weil nicht vom Gegenteil ausgegangen werden kann oder darf) das Ziel verfolgt, das „Beste“ aus seinem Leben zu machen. Was jedoch dieses „Beste“ ist, bleibt „offen“. Es muss „offen“ bleiben, weil in diesem Ansatz von einer langfristigen Orientierung ausgegangen werden muss: Es kann vermutlich nicht für alle Menschen und für alle zukünftigen Zeiten bestimmt werden, was das „Beste“ ist¹³. Dies ist aber auch nicht nötig: Wenn davon ausgegangen werden kann, dass diese Grundbestrebungen so fundamental sind, dass sie jeder Mensch besitzt, dann kann auch davon ausgegangen werden, dass dies in weiterer Zukunft der Fall sein wird – auch wenn dies nicht der Fall sein muss, kann davon zulässig ausgegangen werden bzw. sollte davon ausgegangen werden, da von hypothetischen Veränderungen¹⁴, die das Mensch-Sein betreffen und diese Grundbestrebungen nicht benötigen, schwerlich ausgegangen werden kann. Sodann stellt sich also nur die Frage welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Menschen ihre Grundbestrebungen zum Ausdruck bringen können. Um ein simples Beispiel zu nutzen: Wenn die Bedingungen menschlicher Existenzen – wie dies zu früheren Zeiten mangelhafter Hygiene der Fall war – so beschaffen sind, dass (im harmloseren Fall) Menschen starken Körpergeruch entwickeln, weil die Optionen für Körperpflege und Hygiene fehlen, dann wird dies die „Anerkennung“ untereinander reduzieren. Führt die fehlende Hygiene sogar dazu, dass es (im drastischen Fall) zu erhöhten Todesraten kommt, dann ist die möglichst umfassendste Verfolgung

¹³ Insofern bedient sich die Definition eines Elements der Definition für Nachhaltige Entwicklung von 1987.

¹⁴ Hinsichtlich gewisser aktueller Vorhaben das „typische“ Mensch-Sein zu überwinden.

der Grundbestrebungen definitiv nicht mehr gewährleistet. Im Sinne des Humanitätsprinzips ist es daher eine ethische Forderung, solche Bedingungen zu verändern. Auch wenn die Bedingungen zu verschiedenen Zeiten variieren, so sind diese Bedingungen stets in Relation zu den Grundbestrebungen prinzipiell empirisch zu ermitteln. Eine Zielvorstellung ist dadurch denkbar.

Die „Rechnung“ ist somit simpel: Sind die Bedingungen derart ideal beschaffen, dass alle Menschen ihr Mensch-Sein zum Ausdruck bringen können, dann ist die Wahrscheinlichkeit sehr hoch, dass dies auch Viele tun werden. Dies ist somit das Ideal, welches durch die deontologische Zielvorgabe als zu erreichend bestimmt wird. Wären die Bedingungen dagegen miserabel beschaffen, dann ist die Wahrscheinlichkeit sehr hoch, dass dies kaum jemand tun können wird. Wenn also die Bedingungen so beschaffen sind, dass sie es Menschen verunmöglichen menschlich behandelt zu werden, so muss dies als „unethisch“ gelten¹⁵. Menschen können daher auch „strukturell“ unmenschlich, d.h. nicht ihrem Wesen entsprechend, behandelt werden. In einer Entwicklungsperspektive¹⁶ menschlicher Entwicklung spielen daher auch solche Strukturen und Bedingungen eine Rolle. Deshalb handelt es sich in ethischer Hinsicht um eine Kombination aus deontologischer Zielvorgabe und Konsequentialismus. Allerdings sind ideale Bedingungen keine Garantie dafür, dass die möglichst umfassendste Verfolgung der Grundbestrebungen tatsächlich geschieht. Dies erhöht nur die Wahrscheinlichkeit. Und dies ist auch beabsichtigt: Schließlich ist es ein Akt der Selbstbestimmung zu entscheiden wie weitgehend oder umfassend eine Person ihr Mensch-Sein zum Ausdruck bringt. (Sie könnte sich auch voll und ganz der Gemeinschaft „kommunitaristisch“ oder einem höheren Daseinszweck „altruistisch“ unterordnen und so selbstbestimmt ihre Selbstbestimmung gänzlich aufgeben.) Die ethische Vorgabe lautet daher nicht, dass dies tatsächlich der Fall sein soll, sondern dass dies tatsächlich möglich sein sollte. Deshalb handelt es sich primär um eine deontologische Zielvorgabe, d.h. eine Zielvorgabe, die zu allen Zeiten und auf allen Ebenen Gültigkeit besitzt – so der Vorschlag.

Damit sind bereits zwei zentrale Merkmale eingeführt worden, die die genannte Lesart von einem klassischen Utilitarismus unterscheiden. Würde die bekannteste Formulierung „das größte Glück der größten Zahl“ ebenfalls als deontologische Zielvorgabe interpretiert werden, d.h. eine statische und stets gleichbleibende Zielvorgabe für alle Zeiten, dann würde der Unterschied darin bestehen, dass nach der utilitaristischen Zielvorgabe die Aufgabe darin bestünde, zu jedem Zeitpunkt das größte Glück zu produzieren (worin auch immer dieses Glück besteht). Dies wirft aber das Problem von Zielkonflikten auf: Das größte Glück aktuell kann massive Glückseinbußen in der Zukunft bedeuten. Abgesehen von weiteren Problemen und Unterschieden besteht der zweite Grund darin, dass als Grundlage die soziologische Lebensqualitätsforschung dient. Diese Grundlage wirft das genannte Problem insofern nicht auf, weil die Empfindung von Lebensqualität

¹⁵ Siehe hierzu auch Brunnhuber (2017b): Zur Verschränkung des Moralprinzips der Humanität mit dem Moralprinzip des Guten.

¹⁶ Es darf hier angenommen werden: Seit die UN-Ziele für Nachhaltige Entwicklung in Kraft getreten sind, wurde eine Entwicklungsperspektive für die Menschheit insgesamt eröffnet, was sich durch das naheliegende Faktum verteidigen lässt, dass es globale Herausforderungen, die die gesamte Menschheit betreffen, noch in diesem Jahrhundert zu bewältigen gilt. Daher ist es also weniger eine Frage, ob eine solche grundlegende Entwicklungsperspektive sinnvoll ist, sondern ob es allgemeine, übergeordnete, ethische Zielvorgaben gibt, von denen sich auch diese Spezialziele ableiten lassen bzw. damit in Übereinstimmung sind.

auch stets von einem subjektivem Beitrag abhängig ist. So verspricht beispielsweise nach aktuellen psychologischen Forschungen die Bewältigung von Herausforderungen im eigenen Leben (hierzu gehört auch die Erziehung des Nachwuchses) einen hohen Zugewinn an „Lebenszufriedenheit“. Für eine solche ist es daher nötig, dass nicht immer „Sonnenschein“-Situationen vorherrschen. Darauf kann hier zwar nicht eingegangen werden, doch noch ein Beispiel hierzu: Auch ist es für Lebensqualität entscheidend das „Maß zu halten“, während Glück noch immer im hedonistischen Sinne mit Leidvermeidung bzw. -verminderung und/oder Genussmaximierung in der Außenwelt (!) des Menschen verstanden werden kann (zur Beseitigung dieses Missverständnisses können aber auch die Erkenntnisse der Positiven Psychologie herangezogen werden). Selbstverständlich haben zahlreiche Vertreter diese und weitere Probleme diskutiert. Es ist hier nicht das vordergründige Ziel jegliche Variante eines Utilitarismus zu widerlegen, sondern die Stärke des Humanitätsprinzips zu veranschaulichen, welches nicht mit einem Utilitarismus verwechselt werden sollte, auch wenn es Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten geben sollte (dazu später mehr).

Der erste Unterschied besteht in dem Austausch des Begriffs „Glück“ durch „Lebensqualität“. Zudem wird nicht die Maximierung von Lebensqualität als Selbstzweck beabsichtigt, sondern Lebensqualität dient als Indikator: Umso höher die Lebensqualität, desto eher ist eine Gesellschaft als „menschenfreundlich“ oder „-würdig“ zu definieren (in graduellen Abstufungen). In dieser „Menschenfreundlichkeit“ liegt auch die langfristige Perspektive als zweiter maßgeblicher Unterschied begründet: Die Zielsetzung bezweckt eine kontinuierlich hohe Lebensqualität, und dies ist mehr als bloße Leidvermeidung in der Zukunft, aber weniger als die permanente „Maximierung“ von Glück. Die bloße Leidvermeidung bezweckt zwar die Reduktion unbeabsichtigter, leidverursachender Nebenwirkungen, und ist daher eine Vorbedingung für das Humanitätsprinzip, die „Maximierung“ von Glück ist dagegen in einem materialistischen Zugang für die Produktion solcher Nebenwirkungen hauptverantwortlich (siehe oben: „Risikospirale“). Stattdessen gilt es vielmehr einen Standard zu erreichen und zu erhalten, wofür Lebensqualität steht, denn Glück lässt sich (im materialistischen Sinne in einer endlichen Welt) nicht dauerhaft maximieren.

Steckt in dieser Argumentation ein Widerspruch?: Wenn es das Ziel sein sollte die möglichst umfassendste Verfolgung der Grundbestrebungen zum gegenwärtigen Zeitpunkt zu maximieren, dann könnte dies doch dazu führen, dass zu einem späteren Zeitpunkt eine notwendige Reduktion erfolgt (etwa weil die Ressourcen dafür aufgebraucht sind). Dieser Widerspruch besteht in einer kurzfristigen Perspektive tatsächlich. In einer langfristigeren Perspektive jedoch nicht: Die möglichst umfassendste Verfolgung der Grundbestrebungen muss unter dem Vorzeichen der Erhaltung der Möglichkeit der möglichst umfassendsten Verfolgung der Grundbestrebungen zu einem beliebigen späteren Zeitpunkt erfolgen. Dies ergibt sich aus der Sache selbst: Es wird ersichtlich, dass nur eine langfristige Perspektive aus der hier vorgestellten psychologischen Lesart folgt (siehe weiter unten: Beispiele zur „Ich“-Perspektive). Dieser Ansatz kann daher zur argumentativen Unterstützung für eine kurzfristige Glücksmaximierung nach diesen theoretischen Gesichtspunkten nicht verwendet werden, doch dies hängt letztlich von der Anwendung ab. (Diese theoretische Diskussion ist insofern von praktischer Relevanz, da sich dieser Ansatz auf empirische Forschungen zur Lebensqualität stützt, die schon praktisch anwendbar sind. Es sind daher Erörterungen aus einer ethischen Warte sinnvoll, wie diese ethisch korrekt angewendet

werden sollten, insofern auch hier das Problem bestehen könnte, dass die Maximierung von Lebensqualität zum gegenwärtigen Zeitpunkt auf „Kosten“ zukünftiger Zeiträume geht.)

(I) Zur ethischen Verortung: Ein Possibilismus

Kurzum: Lebensqualität ist ein Indikator für gelebte, praktizierte, erfahrene „Menschlichkeit“ in Gesellschaften. Die vorgeschlagene Konzeption ist deshalb kein Utilitarismus bzw. zumindest mit keinem der bekannten Spielarten deckungsgleich, auch wenn er als ein solcher in weiterer Folge interpretiert werden sollte, weil er zunächst und primär von der Innendimension des Menschen ausgeht. Um es deutlich zu formulieren: Es kann niemand zu seinem Glück gezwungen werden, daher wäre ein solcher Zugang schon ein ungeeigneter. Deshalb bestünde die „Verantwortung“ primär darin, die geeigneten Bedingungen zu erzeugen, die nötig sind, damit Personen größtmögliche Lebensqualität erfahren (!) können. Somit handelt es sich um ein Wechselspiel zwischen Gesellschaft und Individuum, denn auch das Individuum trägt dafür eine Eigenverantwortung (deshalb: Indikator). Diese beiden Kernmerkmale werden hier zu einem „Possibilismus“ zusammengefasst: Bedingungen sind notwendige Voraussetzungen (in der Außendimension des Menschen), die es ermöglichen, dass Personen Lebensqualität (gemäß Innendimension des Menschen) erfahren können.

In Brunnhuber (2017) wurde das Humanitätsprinzip so definiert, dass die möglichst (!) umfassende Verfolgung der Grundbestrebungen von Menschen, deren Nach-Folgen können Menschen erst dazu befähigt ihr Mensch-Sein zum Ausdruck zu bringen, möglich sein muss. Die Forderung lautet daher nicht, dass die umfassendste Verfolgung der Grundbestrebungen tatsächlich erfolgen muss.

In Anlehnung an den aus der Ökologischen Anthropologie bekannten Possibilismus, wonach die Bedingungen der Umwelt, in denen Menschen agieren, die Kultur, die sich herausbildet, nicht determinieren, sondern nur die Möglichkeiten begrenzt, welche Kultur realisierbar ist, sind auch in der Ethik Umstände des „Seins“ zu berücksichtigen (siehe weiter unten: Supervenienz), darunter die genannten Grundbestrebungen des Menschen, von denen angenommen werden darf, dass sie jeder Mensch besitzt (wenn auch nicht jeder Menschen zu gleichen Teilen diesen nachfolgt). Als plastisches Beispiel hierfür wurde in Brunnhuber (2017b) eine schwangere Frau gewählt – einfach aus dem Grund, weil es in allen Kulturen das Phänomen der „schwangeren Frau“ gibt: Eine solche Schwangerschaft legt nun nicht konkrete Verhaltensweisen gegenüber schwangeren Frauen (aus ethischer, nicht aus kultureller Sicht) zwingend fest, wohl aber welche definitiv unterlassen werden sollten (zumindest aus ethischer Sicht) und welche als positiv zu bewerten sind (zumindest aus kultureller Sicht). In dieser Weise verhält es sich mit den Grundbestrebungen: Auch wenn dieses Nachfolgen-Können nicht vollständig und gänzlich ausgelebt werden kann, so muss die Möglichkeit ihrer Verfolgung bewahrt bleiben, da eine Hinderung den Verlust von Lebensqualität nach sich zieht. In den weiter entwickelten Staaten¹⁷, so könnte argumentiert werden, ist die dort vorfindbare Lebensqualität ein Indikator für die umfassendere Verfolgung der Grundbestrebungen durch Individuen.

¹⁷ Insofern die UN-Ziele für Nachhaltige Entwicklung für alle Staaten gelten, kann argumentiert werden, dass der Unterschied weniger darin besteht, ob es sich um Entwicklungsländer oder entwickelte Staaten handelt, sondern graduell zwischen weniger und mehr entwickelten Staaten.

Im Folgenden sollen diese beiden Kernmerkmale an ausgewählten Beispielen diskutiert werden, die zeigen, dass das Humanitätsprinzip in seiner psychologischen Lesart gewissen moralischen Intuitionen bereits entspricht. Genauer: Es ist nun zu zeigen, dass diese Moraltheorie nach dem Humanitätsprinzip mit den nicht-kontroversen moralischen Intuitionen in Übereinstimmung ist. Wieso?: Dies wird anschließend erklärt (siehe unten: Intuitionismus).

Das Beispiel der „schwangeren Frau“ kann hierfür bereits herangezogen werden: Alle absichtlichen Handlungen sind (in der Außendimension des heranwachsenden Fötus) zu unterlassen, die dazu führen könnten, dass das Neugeborene in seinem späteren Ausdruck seines Mensch-Seins, d.h. in der möglichst umfassenden Verfolgung der eigenen Grundbestrebungen, gehemmt oder behindert wird, oder gar die Herausbildung der Grundbestrebungen (als genuin menschliches Merkmal) verhindern. Insofern es eine nicht-kontroverse moralische Intuition darstellt, dass es sich bei solchen Handlungen um ethisch verwerfliche Handlungen handelt, ist diese Moraltheorie also damit in Übereinstimmung: Eine schwangere Frau ist „menschlich“ zu behandeln – darüber hinaus kann sogar argumentiert werden, handelt es sich aus demselben Grund um eine nicht-kontroverse moralische Intuition einer schwangeren Frau behilflich zu sein –, weil sie nicht nur für sich selbst verantwortlich ist, sondern auch für mindestens ein ungeborenes Kind, damit das heranwachsende Kind später alle Möglichkeiten (!) bezüglich des Nachfolgens der eigenen Grundbestrebungen hat, die es a priori haben kann, d.h. diese nicht vorzeitig oder frühzeitig eingeschränkt werden, sondern die Möglichkeiten erhalten (!) bleiben. Nun könnte jedoch entgegnet werden: Welches Verhalten gegenüber schwangeren Frauen geboten oder erlaubt ist, ist eine Frage der Kultur. Eventuell gibt es in einer Kultur einen „heiligen Trank“, der aber Alkohol enthält, damit er haltbar bleibt, und es eine Beleidigung wäre, wenn eine schwangere Frau diesen nicht ablehnt, um ihren Fötus zu schützen¹⁸. Diese Frage kann zwar von einem biologischen Standpunkt aus gelöst werden, doch das ist nicht das Thema der moralischen Intuitionen, denn auch die besagte schwangere Frau könnte nichts davon wissen, dass Alkohol nicht „gesund“ für den Fötus ist. Deshalb möge dieses Beispiel drastischer gezeichnet werden: Beispielsweise wäre eine Handlung, eine schwangere Frau zu schlagen, auch wenn die schlagende Person dafür Gründe besitzt (sie also nicht grundlos schlägt), von den meisten Personen definitiv als moralisch falsch zu beurteilen. Damit handelt es sich vermutlich um eine definitiv nicht-kontroverse moralische Intuition kulturübergreifender Gültigkeit. Auch wenn die meisten Personen die Gründe der schlagenden Person verstehen und nachvollziehen können, legitimiert dies noch gar nichts (siehe hierzu weiter unten: die beiden Bestimmungskriterien für nicht-kontroverse moralische Intuitionen). Dies widerspricht einfach der moralischen Intuition zumindest der meisten Menschen. Im Kontrast dazu: Eine Person A schlägt eine Person B. Dies gilt nun nach diesen formalen Gesichtspunkten Vielen nicht mehr so abwegig, insofern A dafür vielleicht „gute“ Gründe besitzen könnte, etwa weil A ein Polizist ist und B von einer schlimmeren Handlung abhält. Sind die Personen, d.h. ihre Rollen und ihre Gründe bekannt, so kann es durchaus den Intuitionen entsprechen, dies zu billigen. Im ersten Fall spielt das empirische Merkmal „Schwangerschaft“ aber eine erhebliche Rolle (Supervenienz): Es grenzt den Radius der ethisch legitimen Handlungen bereits sehr viel stärker ein, denn schließlich ist es nicht bloß die Frau, sondern auch die Tatsache, dass in ihr ein Fötus heranwächst, dessen möglichst umfassende Verfolgung der

¹⁸ Da es von einem funktionalistischen Standpunkt aus biologisch absurd wäre, wenn Kulturen strukturell ihre schwangeren Frauen durch solche Verhaltensweisen gefährden würden, wenn es sich nicht um mutwilligen Kindesmord handelt, betrachte ich diese Entgegnung als rein theoretisch.

Grundbestrebungen (Possibilismus) ebenfalls relevant ist. Auch wenn es sich hierbei um eine sehr abstrakte Gegenüberstellung handelt, tritt die moralische Intuition deutlich hervor. Deshalb lautet das Argument: Moralische Intuitionen sind nicht unwesentlich für moralische Urteile, d.h. sie können nicht einfach durch beliebige rationale Überlegungen ausgehebelt werden. Oder: Rationalität ersetzt nicht gänzlich Intuitionen (siehe weiter unten: Problem der „getrennten Welten“).

In dieser Weise wird nun mit ebenfalls komplizierteren Beispielen verfahren.

Es handelt sich um eine moralische Intuition, wenn die Mehrheit der Personen darin übereinstimmt, dass in gefährlichen Situationen in der Regel (d.h. auch wenn es bestimmte Ausnahmen geben sollte) Frauen und Kinder bevorzugt werden. Dies ist konform mit der Formel der möglichst umfassendsten Verfolgung der Grundbestrebungen: Kinder haben noch die meiste Lebenszeit vor sich und damit die größere Chance auf eine umfassendere Verfolgung ihrer Grundbestrebungen. Und Frauen sind in der Lage Kinder zu gebären. Umso mehr Frauen daher existieren, desto größer ist die möglichst umfassendste Verfolgung der Grundbestrebungen. Dagegen wird aber nur ein zeugungsfähiger Mann benötigt, um mehrere Frauen zu schwängern. Daraus ist aber nicht zu folgern, dass Männer weniger Wert seien oder dergleichen, sondern: Frauen und Kindern gebührt lediglich der Vorrang in gefährlichen Situationen! Dies wird am Ende dieses Beispiels deutlich werden. Das hier entscheidende Argument bezieht alleine aus einem Possibilismus seine Gültigkeit: Wenn hypothetisch von einer Welt ausgegangen wird, in welcher in allen Kulturen eine absolute Gleichberechtigung und Gleichbehandlung praktiziert wird, also kein Unterschied in den Möglichkeiten der umfassendsten Verfolgung der Grundbestrebungen der aktuellen Anzahl an Individuen beider Geschlechter besteht, so würden Männer und Frauen dennoch in diesem Merkmal weiterhin unterschieden werden müssen, dass mit der Anzahl an Frauen diese Möglichkeit erhalten bleibt, aber mit einer größeren Anzahl an Männern diese Möglichkeit abnimmt¹⁹.

Aus diesem Beispiel folgt eine weitere brisante Fragestellung, die mittlerweile zu einem allgemein bekannten Problem avancierte, welches in der Politischen Ökologie und Humanökologie thematisiert wird: dem Bevölkerungswachstum. Es ist absehbar, dass dieses Problem in naher oder ferner Zukunft im gesellschaftlichen Diskurs an Gewicht gewinnen wird. Eine Moraltheorie sollte nämlich auch in der Lage sein auf kontroverse Probleme der aktuellen Zeit eine Antwort zu liefern. Nun könnten als zwei absehbare Einwände hervorgehoben werden, wenn diese Formel mit einem Utilitarismus verwechselt wird: (a) Folgt aus der Formel, dass es nun mehr Frauen geben soll als Männer und (b) alle Frauen gebären müssen? Zunächst: Beides widerspricht offenbar den allgemeinen moralischen Intuitionen. Und dies kann wie folgt erklärt werden: Bezüglich (b) – Nein: Eine utilitaristische Maximierung des Glücks als deontologische Zielvorgabe würde tatsächlich verlangen, dass zwingend Leben gebärt werden muss, damit dieses Glücks permanent wachsen kann²⁰. Dies trifft auf die Formel aber aus zwei Gründen nicht zu: Der erste Teil der Antwort besteht darin, dass es eine Grundbestrebung der Selbstbestimmung gibt und diese zu untergraben

¹⁹ Auch wenn dies nicht in allen Kulturen gelebt wird, so gilt dieses Argument dennoch, weil es zumindest potentiell der Fall ist, dass Frauen selbstbestimmt entscheiden könnten schwanger zu werden, wenn es ihnen überlassen werden würde, was auf Männer nicht zutrifft, die per se diese Möglichkeit nicht besitzen.

²⁰ Siehe hierzu auch: Non-Identity Problem.

(etwa im historisch bekanntesten Falle von Sklaverei) wäre schon eine Verletzung der Grundbestrebung der Selbstbestimmung von Frauen, nämlich selbst darüber zu entscheiden, ob sie – zumindest unter der Bedingung der Möglichkeit der Verhütung – schwanger werden wollen oder nicht. Der zweite Teil der Antwort bezieht sich auf die Möglichkeit (!) und lautet: Zum gegenwärtigen Zeitpunkt soll die möglichst umfassendste Verfolgung ermöglicht oder erhalten bleiben, in Abhängigkeit von der tatsächlich aktuell existierenden Personenanzahl und deren Grundbestrebungen. Eine Frau besitzt zu jedem Zeitpunkt (zumindest im gebärfähigen Alter²¹) die Möglichkeit sich für eine Schwangerschaft zu entscheiden. Diese Möglichkeit muss erhalten bleiben, auch wenn sie sich zu jedem Zeitpunkt dagegen entscheidet. Diese Möglichkeit fehlt Männern aber per se. Im Sinne der Formel gilt: (1) Frauen können (nicht müssen!) ihre eigenen Grundbestrebungen verfolgen, (2) besitzen zusätzlich die Möglichkeit sich im Rahmen dessen zu entscheiden neues Leben zu gebären, und somit schließlich (3) das Nachfolgen-Können von Grundbestrebungen zahlenmäßig zu erweitern²². Die Nachfolge der eigenen Grundbestrebungen wird also nicht dadurch geschmälert, wenn nicht alle Frauen Säuglinge gebären, weil inexistente Säuglinge (3) noch nicht Teil der Formel sind (damit wird aber nicht das schwerwiegende pränatale Problem gelöst, ab welchem Zeitpunkt ein Säugling ethisch als „Mensch“ gilt). Die möglichst umfassendste Verfolgung der Grundbestrebungen bezieht sich also auf die in der Gegenwart maximal mögliche Verfolgung der Grundbestrebungen. Bezüglich (a) gilt Ähnliches: Männer können nur ihren eigenen Grundbestrebungen nachfolgen (1), denn ihnen fehlt bereits – wenn kein hoher operativer Mehraufwand vollzogen wird – die Entscheidungsfähigkeit hinsichtlich (2). Aber nur (2) erhält die Möglichkeit für eine möglichst umfassende Verfolgung der Grundbestrebungen, insofern vom gegenwärtigen Zeitpunkt ausgegangen wird, und die Möglichkeit die Entscheidung hinsichtlich (2) zu treffen, entspricht zum gegenwärtigen Zeitpunkt bereits der Formel, nicht erst (3). In einer langfristigen Perspektive endet ohne (2) und mit Abnahme der restlichen Lebensspanne von Personen auch (1). Dann ist zwar noch die möglichst umfassende Verfolgung der Grundbestrebungen der vorhandenen Gesellschaftsmitglieder möglich, aber nicht mehr die möglichst umfassende Verfolgung der Grundbestrebungen zum Referenzzeitpunkt. Dies führt zu einem weiteren spekulativen Argument: In einer langfristigen Perspektive erfahren Menschen nämlich nur in entwickelten Gesellschaften ein hohes Maß an Lebensqualität, welches eine umfassende Verfolgung von Grundbestrebungen ermöglicht, wozu Nachwuchs – zum Erhalt eines gewissen Standards – eben nötig ist. Würde Nachwuchs aber zwingend nötig sein, dann wäre per ethischem „Dekret“ der „demografische Übergang“ verboten, was in der Tat widersinnig erscheinen würde. Dies ist aber kein Problem wegen (2): Eine selbstbestimmte Entscheidung für oder gegen eine Schwangerschaft. Mit dem Erhalt der Möglichkeit zu einer Schwangerschaft (3) bleibt aber auch die Weiterentwicklung von Gesellschaften möglich. Daraus ist aber nicht, wie bereits oben erwähnt und hier nochmals betont, zu folgern, dass Männer weniger Wert seien oder dergleichen. Denn auch Männer besitzen Grundbestrebungen. Sobald also (2) gewährleistet ist, gilt es im Sinne der möglichst umfassenden Verfolgung auch (1) zwingend zu berücksichtigen. De facto gilt: Im Sinne der Formel ist es sogar das Ziel, dass (1) erfolgen muss, denn mit der bloßen Möglichkeit hinsichtlich (2) und der Potenzialität hinsichtlich (3) würde die Formel ihre ethische

²¹ Eventuell eröffnen hier medizinische Weiterentwicklungen neue Möglichkeiten.

²² Dies ist aus historischen Gründen nicht ohne Relevanz, da zu früheren Zeiten nach größeren Bevölkerungsrückgängen (z.B. Kriege, Seuchen, Hungersnöte) eine hohe Geburtenrate nötig war.

Zweckmäßigkeit verlieren. Neben der Bedingung der Möglichkeit der Verhütung forderte etwa Gro Harlem Brundtland hinsichtlich (2), also größerer Souveränität über diese Entscheidung, "Empowerment of Women", d.h. die Erhöhung oder Verbesserung der Bildungsmöglichkeiten für Frauen in Entwicklungsländern.

Dazu eine kurze Zwischenbemerkung zum Sein-Sollen-Fehlschluss: Es könnte nämlich nun behauptet werden dieser Ansatz begehe diesen Fehlschluss, alleine schon dadurch, dass die Erhaltung der Möglichkeit (in einem falschen Verständnis: der Existenz der Menschheit) in einer langfristigen gesellschaftlichen Perspektive gefordert wird, den aus dem Sein der Menschheit folgt nun nicht, dass es sie geben soll. Das ist korrekt! Der Ansatz behauptet nur, wenn es die Menschheit gibt, dann sollten die Menschen dazu die Möglichkeit(en) haben ihr Mensch-Sein zum Ausdruck zu bringen (Possibilismus). Deshalb: Nachhaltige Entwicklung! Nach der vorliegenden Moralthorie verhält es sich so, dass nur in einer Gesellschaft die möglichst umfassendste Verfolgung der Grundbestrebungen möglich ist, die – so ist anzunehmen – von jedem Menschen für sich gewollt wird. Und eine Gesellschaft stellt diese Möglichkeiten bereit. Das heißt auch: Gesellschaftliche Stabilität ist kein Selbstzweck, sondern ist Mittel zum Zweck für eine menschliche Gesellschaft! Mit vereinfachten Worten: Nicht die Menschen sind für die Gesellschaft da, sondern die Gesellschaft soll für die Menschen da sein. Konkret: Eine Gesellschaft ist für alle Menschen dann von Vorteil, wenn sie Ihnen die möglichst umfassende Verfolgung ihrer Grundbestrebungen erlaubt, und sie nicht darin hemmt oder behindert. Das ist die ethische Vorgabe für eine menschliche Gesellschaft, die aus dem Faktum resultiert, wonach Menschen ihre Grundbestrebungen möglichst umfassend verfolgen wollen, deshalb wollen sie Gesellschaften bilden, und die Erhaltung der Möglichkeit der möglichst umfassenden Verfolgung der Grundbestrebungen (nicht der Möglichkeit der Existenz der Menschheit an sich oder als Abstraktum) erfordert die Erhaltung oder Errichtung solcher Gesellschaften. Dies ist kein Zirkelschluss, denn: Am Beginn steht der Wille zur möglichst umfassenden Verfolgung der Grundbestrebungen durch Einzelpersonen. Damit wird auch ein anderes, häufig getätigtes banales Argument entkräftet: Naturkatastrophen tun ihr Übriges! Wozu sich also bemühen? Dieses Argument erwächst entweder purer Banalität, oder es entstammt einer elaborierten Moralthorie, die dazu im Stande sein müsste schlüssig zu erklären, wieso aus der Tatsache, dass Naturkatastrophen die Menschheit gefährden, anderen Menschen das „Recht“ einräumt, dasselbe zu tun. Daher nochmals: Nach der vorliegenden Moralthorie verhält es sich so, dass nur in einer Gesellschaft die möglichst umfassendste Verfolgung der Grundbestrebungen möglich ist.

Ein weiteres Beispiel: Es gilt als allgemeine moralische Intuition, dass Personen, die Verbrechen an anderen Personen ausüben, mit Freiheitsentzug bestraft werden sollen (d.h. in Kulturen, die bereits vom Mord als einziger Bestrafung abgekommen sind). Diese Intuition kann ebenfalls eindeutig im Rahmen der vorgestellten Moralthorie erklärt werden: Diverse Verbrechen (Vergewaltigung, Mord) sind mutwillige Verringerungen der möglichst umfassendsten Verfolgung der Grundbestrebungen. Dies gilt auch für Diebstahl, denn Diebstahl kann die Kompetenzentfaltung behindern, wenn – es sei „philosophiert“ – jemandem „Werkzeug“ gestohlen wird, oder die Selbstbestimmung einschränken, wenn jemandem ein Fortbewegungsmittel gestohlen worden wäre, oder die Anerkennung reduziert, wenn es sich um Schmuck oder dergleichen handelt, insofern die Besitzrechte dieser Person verletzt werden und damit auch indirekt eine Anerkennung gegenüber dieser Person. Warum auch immer, so gilt doch: Missbraucht jemand seine Fähigkeiten, die er daraus gewinnt, menschlich behandelt zu werden,

also ihm Selbstbestimmung zusteht für Belange, die das eigene Leben betreffen, aber diese ausnützt, um anderen zu schaden, so muss sich die Gesellschaft vor diesem Jemanden schützen, damit weiterhin die möglichst umfassendste Verfolgung der Grundbestrebungen der restlichen Mitglieder dieser Gesellschaft möglich ist. Deshalb muss nach dem gesellschaftlichen „Duktus“ in erster Linie diese Selbstbestimmung durch temporären oder permanenten Freiheitsentzug beschränkt werden. In Verbindung damit werden auch implizit mehr oder weniger die beiden anderen beschränkt. Es handelt sich also um eine tatsächliche Beschränkung der Möglichkeiten (!) der Verfolgung der Grundbestrebung der Selbstbestimmung. Soweit der unkomplizierte Teil dieses Arguments, denn dies mag nun banal klingen, weil es sich um eine landläufige moralische Intuition handelt. Doch folgt aus dieser Intuition auch eine brisante Erweiterung: die Rechtfertigung von Menschenpflichten (vgl. Küng, 2012), wie sie bisher noch eher umstritten ist. Wegen der Komplexität der Angelegenheit wäre dies ein eigener Beitrag, daher hier nur eine komprimierte Version der Rechtfertigung. Ich wähle hierfür folgende Ausgangssituation: Äquivalent zur Goldenen Regel in der Version „Was du willst, dass man dir tue“ möchte jede Person ihr Mensch-Sein zum Ausdruck bringen können, was impliziert, dass den eigenen Grundbestrebungen nachgefolgt werden kann. Es wird daher damit begonnen den Personen einer Gesellschaft dieses – es sei hier an dieser Stelle so bezeichnet – „Recht“ einzuräumen. Das hat auch praktische Gründe: Es können nicht alle Personen a priori eingesperrt werden, bis sie bewiesen haben, ob sie „gute“ Menschen sind, und erst dann in die Freiheit entlassen werden. Es ist also auch „ökonomischer“, wenn Personen, die dieses „Recht“ missbraucht haben, unter Freiheitsentzug leiden müssen. Aber das ist hier nur eine Randbemerkung, um zu verdeutlichen, dass dieses praktische Problem am Argument selbst nichts ändert. Denn dieses lautet: Konform mit der bekannten "Tit for Tat"-Regel, steht der erste „Spielzug“ unter dem Vorzeichen der Kooperation. Auch wenn diese Spielregel formal ist, so gilt Selbiges für die Konstitution von Gesellschaft: Jeder Mensch hat es a priori als Mensch verdient menschlich behandelt zu werden ("TiT"), solange dieser jemand nichts „verbrochen“ hat, was diese „Unschuldsvermutung“ aufheben würde. Daher: Jeder Mensch hat deshalb auch Pflichten gegenüber anderen Menschen und der Gesellschaft („Menschenpflichten“), sich dessen würdig zu erweisen ("TaT"). Missbraucht ein Mensch nämlich die „Unschuldsvermutung“ zum Schaden anderer oder der Gesellschaft, so kann ihm die Gesellschaft, zum Schutz ihrer eigenen Mitglieder und der möglichst weitgehenden Verfolgung der Grundbestrebungen ihrer anderen Mitglieder je nach Ausmaß und eventuell auf Raten die Fähigkeit reduziert – nicht genommen (!) – werden, sein Mensch-Sein zum Ausdruck zu bringen. Selbstverständlich darf sich die Gesellschaft gegenüber solchen Menschen nicht „barbarisch“ verhalten, denn dann wäre eine solche Gesellschaft ethisch nicht sehr viel reifer: Um dem Humanitätsprinzip gerecht zu werden, gilt es daher nicht solche Personen und deren Grundbestrebungen gänzlich zu „eliminieren“ - denn dies wäre „barbarisch“ –, sondern temporär ihre Verfolgung einzuschränken, und Ihnen die Chance zu geben, sich wieder in die Gesellschaft zu einem späteren Zeitpunkt einzugliedern, damit die möglichst umfassendste Verfolgung wieder möglich ist. (Insofern leitet sich davon auch ab, dass Menschenrechte weiterhin trotz der Beschränkung der Grundbestrebungen für solche Personen gelten, auch wenn die Verfolgung der Grundbestrebungen selbst eingeschränkt wird.) Gesellschaften nutzen den Freiheitsentzug daher nicht in erster Linie um eine adäquate Bestrafung („Auge um Auge“) durchzuführen, sondern zu dem primären Zweck die restliche Gesellschaft zu schützen. Schutz steht daher vor Bestrafung (wie dies bereits Platon thematisiert hatte). Daher ist temporärer Freiheitsentzug eine adäquate Sanktionierung, weil sie die Chance auf Rehabilitation beinhaltet: eine Person kann dadurch

„lernen“, wie schmerzvoll es sein kann, wenn jemandem die Möglichkeit genommen wird, die eigenen Grundbestrebungen zu verfolgen. Eine Gesellschaft verbindet damit also die Hoffnung, dass solche Personen durch diese Maßnahme hinzulernen: Es „lernt“ eine Person dadurch hoffentlich, wie wichtig die Verfolgung der Grundbestrebungen für andere Personen ist und verhält sich deshalb in weiterer Folge gegenüber anderen ebenfalls „menschlich“. Der Freiheitsentzug ist daher eine Maßnahme, die zu diesem Perspektivenwechsel anregen soll. Damit kann diese Intuition aus der Warte des Humanitätsprinzips erklärt werden: Ein dadurch hervorgerufener Perspektivenwechsel lässt erkennen, wieso jeder Mensch menschlich zu behandeln ist²³. Insofern eine Person bestrebt sein wird ihren eigenen Grundbestrebungen möglichst umfassend nachzufolgen, wird sie erkennen, wie wichtig dies für andere ist (durch Perspektivenwechsel). Da jedem Menschen „unterstellt“ werden muss, dass er zu dieser „Einsicht“ kommt, verdient auch jeder Mensch eine zweite Chance „menschlich“ behandelt zu werden. Findet jedoch eine Gesellschaft, dass diese zweite oder weitere Chancen aufgrund dermaßen schwerwiegender Vergehen verwirkt wurden, so kann dies eine Gesellschaft tun. Ob in Gesellschaften diese Entscheidung getroffen wird oder nicht, steht hier nicht zur Debatte, sondern das Argument bezieht sich hier auf Menschenpflichten: Im ersten Fall wird Menschen „unterstellt“, dass sie womöglich wieder fähig sein werden, sich an Menschenpflichten zu halten. Im letzten Fall wird „unterstellt“, dass dies nicht mehr der Fall ist. Die Gesellschaft entscheidet daher in Abhängigkeit darüber, was sie Personen unterstellt (etwa nach diversen Gutachten), wie rigoros die Schutz-Maßnahme sein soll. Das Argument lautet also: Einer Person wird solange eine Chance auf Wiedereingliederung in die Gesellschaft gewährt, solange „unterstellt“ werden kann, dass die Fähigkeit dieser Person besteht, Menschenpflichten zu befolgen. Andernfalls wäre eine Wiedereingliederung ein zu hohes Risiko der Verletzung des Humanitätsprinzips. Das Beispiel ist komplexer als diese geraffte Version. Selbstverständlich gibt es zahlreiche juristische Ausnahmen. Es wird aber denke ich kaum jemand an der Schlussfolgerung zweifeln, dass die Freilassung mit der Einhaltung von Pflichten einhergeht. Dies kann ebenfalls als nicht-kontroverse moralische Intuition gelten. In jedem Fall handelt es sich also um eine Stützung der Argumente dafür, dass Menschen im Gegenzug dessen, dass sie von einer Gesellschaft „menschlich behandelt“ werden, auch Menschenpflichten wahrnehmen sollen. In juristischen Begriffen gilt der „Vertrauensgrundsatz“: Niemand darf seine Fähigkeiten, die jemand daraus bezieht, dass er von der Gesellschaft

²³ Eine erkennbare Übereinstimmung findet sich in der psychologischen Weisheitsforschung. Nach dieser ist es ein besonderes Merkmal weiser Personen, dass sie das Gemeinwohl fördern – das heißt aber nicht, dass alle Personen, die zum Gemeinwohl beitragen „weise“ sind! Für weise Person ist dies daher eine natürliche („magnetische“) Neigung zum Gemeinwohl beizutragen. Doch die Frage lautet wohl: Was ist das Gemeinwohl? Woran wird es erkannt? Es ist zu vermuten: Weise Personen erkennen dies durch häufigen Perspektivenwechsel, welcher psychologisch nachweisbar häufiger von „weisen“ Personen vollzogen wird, u.a. durch das Kennenlernen der Lebenswelten anderer Personen und Kulturen. Dadurch erkennen sie offenbar schneller nicht-kontroverse moralische Intuitionen, weil sie nicht nur andere Perspektiven einnehmen, sondern auch deswegen, weil sie durch die Vielzahl der Perspektiven auch präziser bestimmen können, was tatsächlich nicht-kontrovers ist.

menschlich behandelt wird²⁴, missbrauchen, was dieser jemand dadurch „beweist“, dass dieser jemand im Gegenzug gemäß Menschenpflichten verantwortlich agiert.

Somit wurden nun drei moralische Intuitionen und weiterführende Spezialprobleme behandelt. Abschließend noch zwei kurze Possibilismus-Beispiele aus einer phänomenologischen „Ich“-Perspektive: Wie in Brunnhuber (2017) bereits darauf hingewiesen wurde, besteht eine Diskrepanz zwischen der Grundbestrebung zur Anerkennung bei anderen Personen und der Selbstbestimmung. Aus einer „Ich“-Perspektive besteht daher durchaus häufig folgendes Dilemma: Zu bestimmten Zeitpunkten muss ich mich zwischen Handlungen entscheiden, die entweder die umfassendere Verfolgung der einen Grundbestrebung oder der anderen bedeuten (ein existenzialistisches „Entweder-Oder“). Eventuell riskiere ich durch eine selbstbestimmte Handlung bei manchen Personen gar keine Anerkennung mehr zu erhalten. In diesem Fall ist das Bestreben, weiterhin Anerkennung von diesen Personen zu erhalten, eventuell komplett aussichtslos. Daraus folgt: Ich kann mich zwar nicht zu jedem Zeitpunkt für beides zugleich entscheiden. Ich werde aber gewillt sein, dass zu jedem Zeitpunkt die Möglichkeit (!) besteht mich für eine der beiden entscheiden zu können und diese Möglichkeit (!) zu erhalten, soweit mir dies gelingt.

Dies führt schließlich auch zu einem davon unabhängigen, aber ähnlichen Beispiel: Insofern die Grundbestrebungen auf die Zukunft gerichtet sind, möchte ich nicht bloß, dass ich sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt verfolgen kann – und ab diesem Zeitpunkt dann nicht mehr –, sondern ich möchte, dass die Möglichkeiten (!), sie in weiterer Zukunft verfolgen zu können, bestehen bleiben. Insofern bin ich stets auf zukünftige Zustände ausgerichtet. Wenn diese Möglichkeiten bestehen werden oder bestehen bleiben, versprechen mir solche Zustände dann mehr oder gleichbleibende Lebensqualität. Dieses Argument führt auf gesellschaftlicher Ebene zur Idee Nachhaltiger Entwicklung: Damit zu einem späteren Zeitpunkt die noch möglichst umfassendste Verfolgung der Grundbestrebungen gewährleistet bleibt, muss es womöglich zum gegenwärtigen Zeitpunkt gewisse Reduktionen geben, wenn antizipierbar ist, dass gegenwärtiges Verhalten in absehbarer Zukunft andernfalls zu drastischen Einbußen führen könnte. (Dies erinnert an die Volksweisheit: „Sparst du in der Zeit, so hast du in der Not.“) Sonst könnte eine „Entwicklung“ frühzeitig beendet sein, d.h. nicht „nachhaltig“ sein.

Fazit zum Possibilismus

Mit diesen beiden Kernmerkmalen sollte ein klarer Unterschied zu diversen Varianten des Utilitarismus gezeichnet worden sein. Es könnte aber dennoch argumentiert werden, dass es sich um eine Variante eines solchen handelt: Entweder dem formalen Kriterium nach, wonach auch nach diesem Zugang „Präferenzen“ abgeleitet werden können, oder aber nach einer inhaltlichen Formel, die, wenn die klassische Formel „das größte Glück der größten Zahl“ als deontologische Zielvorgabe interpretiert wird und mit diesen beiden Merkmalen in einer Variation so gefasst wird:

²⁴ Es kann hier auf diesen kritischen Aspekt nicht eingegangen werden, denn gemeint ist hier nicht kulturelles Umfeld, oder erzieherisches Umfeld oder enger Familienkreis, sondern „Gesellschaft“, da der Autor von einer hier nicht näher erörterten Prämisse ausgeht, wonach auch „Gesellschaften“ „behandeln“ können, nämlich insofern bestimmte Bedingungen des Agierens (gelegentlich auch als „Strukturen“ z.B. Stadtstrukturen, Sach- oder Systemzwänge, Pfadabhängigkeiten, etc. bezeichnet) vorhanden sind. Diese Berücksichtigung erzeugt aber weitere theoretische und praktische Fragen, für die hier kein Raum erübrigt werden kann.

die größtmögliche Lebensqualität aller zu beabsichtigen! Diese Formel besitzt eine pragmatische Konnotation: Es besteht die Absicht (Ethos) das Beste zu tun, was getan werden kann, um die Bedingungen zu erzeugen oder zu optimieren, die (empirisch verifizierbar) nötig sind, um die größtmögliche (empirisch verifizierbare) Lebensqualität zu realisieren, wissentlich, dass zahlreiche Faktoren dafür mitverantwortlich sind, die wegen der hohen Komplexität möglicherweise die letztendliche Zielerreichung nicht erlauben²⁵. Das ändert aber nichts an der deontologischen Gültigkeit der Zielvorgabe und impliziert ebenfalls keineswegs, dass die Zielerreichung überhaupt nie möglich sein wird, da zu einem gegebenen Zeitpunkt die vielen Faktoren in ihrer Mehrheit eventuell begünstigend sein könnten. Daher kann in erster Linie nicht das Erreichen des Ziels ausschlaggebend sein, sondern das Ethos das Beste getan zu haben (soweit ist dieser Ansatz stärker gesinnungsethisch), d.h. sich dem Ziel so weit wie möglich anzunähern: Zu jedem gegebenen Zeitpunkt sollte dieses Ziel so weitgehend wie möglich erreicht werden – dies ist die ethische Forderung; ob ihr entsprochen wird oder nicht ändert nichts an der Vorgabe. Diese dem Realismus verpflichtete Erkenntnis, wonach eine Vielzahl an Faktoren für das Endergebnis mitverantwortlich ist, ist zwar ein Eingeständnis der involvierten Komplexität, doch diese darf nicht als Ausrede dienen ein solches Ethos sei a priori sinnlos. Um daher einen gewissen „Optimismus“ zu retten kann die Ethik bemüht werden: Aus Moraltheorien können „Empfehlungen“ für die nächsten Schritte zur Zielerreichung abgeleitet werden, die hinsichtlich ihres Fortschritts zur Zielerreichung als „Etappenziele“ auch überprüfbar sein sollten oder – in einer strengen Variante – müssen.

(II) Zur metaethischen Verortung: Ein Intuitionismus

Der hier vorgestellte psychologische Ansatz entspricht der metaethischen Position des Intuitionismus. Dieser beruht auf der sogenannten Supervenienz: Moralische Tatsachen sind nicht auf empirischen Sachverhalte zu reduzieren, aber von diesen abhängig. Eine moralische Intuition liegt allerdings nur dann vor, wenn dieser Zusammenhang zwischen empirischen Sachverhalten und moralischen Tatsachen selbstevident ist.

Im Wesentlichen entsprechen die folgenden Ausführungen der Position von Peter Schabers Intuitionismus und sind zu weiten Teilen konform mit dessen Moraltheorie bzw. Ethikkonzeption. Deshalb zunächst einige Bemerkungen zu Schabers Position. Schaber (1997) vertritt einen ethischen Realismus, d.h. moralische Aussagen sind wahrheitsfähig: Eine moralische Aussage wie das, was den Interessen von Personen dient, ist gut, ist nur dann wahr, wenn sich eine theoretische Behauptung wie (im moralischen Sinne) „gut ist das, was den Interessen von Personen dient“ (der theoretische Gehalt von Schabers Moraltheorie) wahr ist: Ist es also tatsächlich wahr, dass „gut“ ist, was den Interessen von Personen dient? Um zu wissen, ob diese theoretische Behauptung wahr ist oder sein kann, muss sie überprüft werden können. In der Philosophie besteht das Problem, dass jede Position vertretbar ist, solange sie durch rationale Gründe gestützt werden kann. In der Regel lassen sich jedoch für jede erdenkliche Position gewisse plausible, rationale Gründe finden, sodass ohne empirische Grundlagen eine Situation der Unentscheidbarkeit entsteht. Dies gilt daher auf für die Ethik: Ethikkonzeptionen bzw. Moraltheorien dürfen nicht nur plausibel sein, sie sollten auch überprüfbar sein.

²⁵ Diese Zusammenfassung ist eine Art Fusion von drei Imperativen, die in Brunnhuber (2017) diskutiert wurden.

Nun wurden vorhin diverse ethische Behauptungen aufgestellt, weil es sich solange um Behauptungen handelt, solange diese nicht überprüft wurden bzw. überhaupt überprüft werden können²⁶. Schaber (1997) postuliert nun, dass die moralischen Intuitionen diese Rolle für ethische Behauptungen übernehmen. Sie erfüllen dieselbe Funktion wie Beobachtungen in den empirischen Wissenschaften. Mit moralischen Intuitionen sind nach Schaber (1997) „Ansichten gemeint, die nicht direkt aus einer Theorie abgeleitet sind“ (Selbstevidenz). Eine solche moralische Intuition wäre es nach Schaber (1997), dass es moralisch falsch wäre, Menschen grundlos Schmerzen zuzufügen. Dieses Beispiel mag wegen seiner scheinbaren Banalität noch wenig überzeugen. Doch die drei im vorherigen Abschnitt genannten Beispiele stellen Spezialfälle dieser nicht-kontroversen moralischen Intuition dar.

Schaber (1997) diskutiert zu diesem Zweck, ob nicht Beobachtungen selbst als objektives Kriterium übernommen werden könnten, also die empirische Methode nachgeahmt wird, anstatt dass nur nach dem Vorbild von Beobachtungen Intuitionen diese Rolle einnehmen. So wäre eine Handlung moralisch verwerflich, wenn „gesehen“ wird, dass diese offensichtlich jemandem schadet. Doch dieses „schaden“ ist letztlich nicht nur eine „objektive“ Beobachtung, sondern bewirkt auch etwas in der Psyche des Menschen. Eine Beobachtung ist wertneutral, aber eine moralische Intuition ist bereits mehr als eine Beobachtung, sie wird in der Psyche des Menschen blitzartig hervorgerufen. In diese Intuitionen fließt aber zweifelsohne die Beobachtung bzw. Wahrnehmung mit ein. Intuitionen scheinen daher subjektiv zu sein, sie sind aber genauer betrachtet intersubjektiv und daher nicht beliebig. Nach Schaber (1997) sind es die „unter informierten Beobachtern nicht kontroversen“ moralischen Intuitionen. Es sind daher zwei Aspekte zu beachten:

- (a) Die Beobachter müssen gleich viele Informationen besitzen (Schaber nennt diese auch präziser „die relevanten Fakten“) und verstehen,
- (b) sie müssen daraus gleiche moralische Schlüsse ziehen können, ob eine Handlung richtig oder falsch ist.

Die Aussage, dass es moralisch falsch sei Menschen grundlos Schmerzen zuzufügen, lässt sich demnach dadurch überprüfen, ob alle Personen die dem zustimmen oder nicht zustimmen (können), wissen, was es heißt Schmerzen zu haben, und potentiell zu der gleichen Schlussfolgerung gelangen können (auch wenn sie im Einzel- oder Spezialfall vielleicht nicht zustimmen), die – und dies ist nun der entscheidende Aspekt – nicht (!) von einer Theorie, einem Weltbild, Menschenbild oder einer politischen Ideologie abgeleitet wurde („nicht-inferentiell“). Genauer: Gebietet eine Theorie eine entsprechende Schlussfolgerung, ohne dass diese an moralischen Intuitionen, die davon unabhängig sind, überprüft wird, dann gibt es nur die Schlussfolgerungen aus Theorien. Doch diese müssen nicht zwangsläufig einen direkten, unverfälschten oder unmittelbaren Bezug zur Realität aufweisen, insofern es sich auch lediglich um Interpretation der Realität handeln kann, also diese Theorien ohne eine reale Überprüfung

²⁶ Siehe hierzu Karl R. Poppers Kriterium von Theorie: Theorien müssen falsifizierbar sein. Solange sie nicht oder überhaupt nicht falsifizierbar sind, sind Theorien nichts anderes als „Geschichten“. Popper kritisierte dies etwa an Freuds Psychoanalyse: Sie postuliere keine oder zu wenige falsifizierbare Aussagen, weil sie sich immer auf irgendeine Weise bestätigen lässt.

schlichtweg Erfindungen sein könnten²⁷. Selbstverständlich ermöglichen moralische Intuitionen ebenfalls keinen direkten, unverfälschten oder unmittelbaren Zugang zur Realität, aber dies benötigen sie auch nicht, da es sich um Intuitionen über moralische Tatsachen handelt, die an sich nicht ohne den Menschen und seine psychische „Innenwelt“ existieren – zumindest ohne diese belanglos sind, wenn eine platonische Position bezogen wird – und deshalb einen direkteren, unverfälschteren und unmittelbareren Zugang zu moralischen Tatsachen ermöglichen, als dies durch Moraltheorien der Fall ist, die lediglich auch nur dann plausibel sind, wenn sie moralische Intuitionen, die bereits „vor-theoretisch“ vorhanden waren, erklären können. Mit anderen Worten: Ein direkter Zugang zur objektiven Realität ist nicht nötig, weil es schlichtweg keinen Zugang zur objektiven Realität benötigt, sondern zur intersubjektiv konstituierten „Wirklichkeit“²⁸. Deshalb ist das Problem Poppers, dass jeder Zugang zur Realität „theoriegeleitet“ ist, für diesen Fall nicht relevant, denn Theorien sollen Erklärungen über die objektive, vom Menschen „eher unabhängige“ (wenn an dieser Stelle diverse quantenphysikalische Aspekte außer Acht gelassen werden) Realität liefern, aber moralische Intuitionen sollen weder etwas erklären – sie werden eher als „So-Sein“ bzw. „So-ist-es“ wahrgenommen und für-wahr-gehalten –, noch über eine vom Menschen an sich unabhängige Realität Auskunft geben. Sie haben eher (!) „deskriptiven“ Charakter über eine intersubjektiv geteilte, und daher prinzipiell für alle zugänglichen Wirklichkeit darüber, wie „Außenwelt“ und „Innenwelt“ miteinander interagieren, indem Ist-Zustand und Soll-Zustand (nach einem vortheoretischen Verständnis) zunächst deskriptiv verglichen werden, woraus eine Bewertung resultiert.

Wie aber Theorien an empirischen Tatsachen untersucht werden, so werden Ethikkonzeption nach Schaber (1997) über moralische Intuitionen überhaupt erst in der Realität überprüfbar, um zu ermitteln, dass es sich tatsächlich nicht um reine Erfindungen ohne Praxisbezug handelt. Sollte (b) dennoch kontrovers sein – und damit ist, um es erneut zu betonen, nicht ein Konflikt zwischen Schlussfolgerungen gemeint, die von Theorien, Welt-, Menschenbilder oder Ideologien abgeleitet wurden –, obwohl alle Beobachter den gleichen Informationsgehalt besitzen und diesen verstehen, dann handelt es sich um keine moralischen Intuitionen, die zur Überprüfung einer Ethikkonzeption dienlich sind. Mit anderen Worten: Sie sind einfach belanglos, solange sie kontrovers bleiben, da kontroverse moralische Intuitionen keine angemessene Grundlage der Überprüfung darstellen (ähnlich wie zwei Lehrer desselben Faches, die darüber streiten, ob eine Antwort eines Schülers bzw. einer Schülerin korrekt ist, d.h. den Tatsachen oder Fakten entspricht, oder nicht. Denn mit widersprüchlichen Fakten können keine Überprüfungen stattfinden.)

Um ein weiteres Problem zu umgehen wird nach Schaber (1997) nicht zuerst eine Moraltheorie entworfen und dann überprüft, sondern es werden die nicht-kontroversen moralischen Intuitionen als Ausgangspunkt für die Entwicklung einer solchen Theorie verwendet – ähnlich wie die empirischen Beobachtungen über Phänomene in der materiellen Welt am Ausgangspunkt von Theorien stehen, die diese Phänomene erklären sollen. Aber diese Moraltheorie kann nur einige wenige moralische Intuitionen zu Beginn berücksichtigen²⁹, sie muss deshalb auch weiterhin mit allen (auch neuen) moralischen Intuitionen kompatibel sein. William D. Ross Moraltheorie ist ein

²⁷ Wissenschaftstheoretisch behauptet etwa der „Radikale Konstruktivismus“ dies.

²⁸ Ich entlehne diese Begrifflichkeiten dem Konstruktiven Realismus.

²⁹ Die Begründung des Weltethos selbst kann in dieser Weise verstanden werden.

Beispiel dafür, wie ausgewählte Intuitionen zum Ausgangspunkt einer Moraltheorie werden können. Zum Zweck der Demonstration wähle ich ein Beispiel, welches auf Ross (1976) Moraltheorie beruht. Er behauptet: Jede Person habe die „Pflicht zur Selbstvervollkommnung“³⁰. Dies erscheint auf den ersten Blick abwegig. Was muss nun eine Moraltheorie leisten können? Eine Moraltheorie soll (1) moralische Intuitionen erklären können, (2) Empfehlungen liefern und (3) diese Empfehlungen, wenn sie realisiert wurden, erneut mit moralischen Intuitionen kompatibel sein. Für diesen Dreischritt wähle ich folgenden Ausgangspunkt: Angenommen eine Person beginnt damit Rauschgift einzunehmen. Auch wenn nicht alle Personen darin übereinstimmen, dass die Einnahme selbst „unethisch“ ist, denn schließlich macht die „Dosis das Gift“ (abgesehen davon, dass es verschiedenste Arte von „Rauschgift“ gibt und diese zu verschiedensten Zwecken eingesetzt werden können), so nehme ich dennoch hier an, dass es eine nicht-kontroverse moralische Intuition darstellt, dass eine Person gegenüber sich selbst „unethisch“ handelt, wenn die Einnahme (ob einmalig oder gehäuft ist hierfür nebensächlich) zu gravierenden negativen Konsequenzen – die hier nicht näher spezifiziert werden müssen – für diese Person und ihr Leben führt (der Vereinfachung wegen gehe ich hierfür nur von den Folgen für die Person aus, die die Einnahme willentlich durchführt). Diese moralische Intuition, die den Ausgangspunkt darstellt, kann nun nach dem Humanitätsprinzip in der psychologischen Lesart erklärt werden: Wenn eine Person selbstbestimmt ein „Rauschgift“ in übertriebenem oder unzweckmäßigem³¹ Maße zu sich nimmt³², sodass sie ohne dieses Entzugserscheinungen aufweist, dann hat diese Person selbstbestimmt die Verfolgung der Selbstbestimmung eingeschränkt, denn sie muss zumindest regelmäßig dieses Rauschgift zu sich nehmen, um keine Entzugserscheinungen aufzuweisen. Es sei weiterhin angenommen, dass diese Person deshalb gegenüber anderen verhaltensauffällig wird, dass Personen eventuell um Geld gebeten werden, oder dass sie ihre Hygiene vernachlässigt oder gar gewalttätig wird – alles Gründe, wieso die Anerkennung bei anderen Personen reduziert wird. Schließlich kann weiterhin angenommen werden, dass die Einnahme des Rauschgiftes eventuell zu Einschränkungen in den mentalen Fähigkeiten führt, was die Entwicklung von Kompetenzen einschränkt, reduziert oder gänzlich verhindert. Das bedeutet: Eine Person würde deshalb moralisch falsch gegenüber sich selbst handeln, wenn sie durch die Einnahme eines Rauschgiftes ihre möglichst umfassende Verfolgung der Grundbestrebungen im Extremfall auf ein Minimum reduziert. Damit kann also die allgemeine bzw. nicht-kontroverse moralische Intuition nach dem Humanitätsprinzip in der psychologischen Lesart erklärt werden (1). Welche Empfehlung (2) kann daraus abgeleitet werden?: Im Umkehrschluss liegt es daher nahe einer Person zu empfehlen, dass sie ihre Selbstbestimmung erhöhen soll, etwa indem sie alle Abhängigkeiten zu anderen Personen reduziert, d.h. eigenständig und selbstbestimmt leben kann („auf eigenen Füßen steht“); dass sie stets freundlich ist, eventuell auch hilfsbereit oder großzügig, und so ihre Sympathiewerte

³⁰ Psychologisch könnte dies auch als „Selbstverwirklichung“ verstanden werden. Doch auch in diesem Fall bestünde die Fragwürdigkeit: Eine Person strebt sie vielleicht an, aber wieso sollte sie die Pflicht dazu haben?

³¹ z.B. Betäubung.

³² Die fünf Phasen bis zur Suchtentwicklung lauten Genuss, Gewohnheit, Missbrauch, Abhängigkeit und Sucht. Für das vorliegende Beispiel ist daher zumindest die Stufe der Abhängigkeit zu erreichen, da die Stufe des Missbrauchs eines „Rauschmittels“ noch immer die selbstbestimmte Rückkehr zum Normalgebrauch erlaubt – theoretisch, d.h. wenn auch hier wieder vom konkreten Mittel abstrahiert wird.

erhöht und eventuell über die Anerkennung bei anderen Personen zur Wertschätzung gelangt, dadurch würde sie vermutlich den Radius ihrer Anerkennung auch auf andere Personen erweitern; dass sie diverse Kompetenzen entwickelt, eventuell die ihren Talenten und Leidenschaften entsprechen, oder auch allgemeine, was ihr auch hinsichtlich Selbstbestimmung zugute kommt und eventuell auch hinsichtlich Anerkennung (wenn sie diese für das Gemeinwohl) einsetzt. Solche Empfehlungen sind aus diversen Moraltheorien allgemein bekannt, und sind demnach auch ganz offensichtlich in Übereinstimmung mit dem Humanitätsprinzip in der psychologischen Lesart. Solche Empfehlungen gelten daher manchen Personen gar nicht mehr als abgeleitete Empfehlungen, sondern als bereits selbstverständliche moralische Intuitionen. Insofern jedoch zahlreiche Personen damit nicht übereinstimmen würden, handelt es sich nicht um nicht-kontroverse moralische Intuitionen. Deshalb wurde für das vorliegende Beispiel ein solcher Ausgangspunkt gewählt, der ziemlich sicher einer nicht-kontroverse moralischen Intuition (1) entspricht. Die Frage ist nun, ob die Befolgung dieser Empfehlungen (2) zu Zuständen führt, die in Übereinstimmung mit nicht-kontroverse moralischen Intuition sind (3). Das mag sein oder auch nicht, denn: Eventuell übertreibt es eine Person hinsichtlich der Kompetenzerfaltung und verfällt in ein „Burn-Out“. Dann ist die Selbstbestimmung ebenfalls „neutralisiert“ worden. Dies kann erneut als Ausgangspunkt für eine nicht-kontroverse moralische Intuition gelten (1): Ein System, welches wegen zu hohen Leistungsdrucks oder -anspruchs die Häufigkeit an solchen oder ähnlichen Beschwerden erzeugt, muss wohl als „nicht-menschenfreundlich“ erachtet werden. Eine Moraltheorie muss nun im Stande sein, Empfehlungen für die Korrektur dieser Zustände zu liefern (2), die nicht in Übereinstimmung mit den moralischen Intuitionen sind. Es scheint daher, als müsse sich die Verfolgung der Grundbestrebungen in einer Balance halten, und ein Gesellschaftssystem so beschaffen sein, dass es dies für seine Mitglieder im Sinne der möglichst umfassendsten Verfolgung der Grundbestrebungen ermöglicht und nicht verunmöglicht (3). Was bedeutet nun Selbstvervollkommnung? – dazu eine Idee: Eine Person, die die kontinuierliche Verfolgung ihrer Grundbestrebungen ihr ganzes Leben in einer Balance zueinander halten kann, hat wohl das „Beste“ aus ihrem Leben gemacht, was sie machen kann. Dies könnte nun differenziert werden: Aus dieser Ableitung ließe sich nun die Empfehlung gewinnen, dass eine Person ihre inhärenten Neigungen überwinden sollte, insofern diese zu negativen Konsequenzen für diese Person führen (Verringerung der Verfolgung der Grundbestrebungen), es sich aber bereits um eine Pflicht handelt, diese Neigungen zu überwinden, insofern sie zum Schaden anderer führen werden oder führen können. In dieser Weise könnte auf diesem Wege eine Pflicht zur Selbstvervollkommnung abgeleitet werden, die nun nach wenigen simplen argumentativen Schritte sehr viel plausibler erscheint, als noch zuvor. Es wird aber auch Moraltheorien geben, die dies leugnen, weshalb es eben des Prüfkriteriums der moralischen Intuitionen bedarf (3), denn auch die Behauptung der Existenz einer Pflicht zur Selbstvervollkommnung ist ein solches ethisches Postulat.

In jedem Fall gilt: Es bedarf einer Übereinstimmung von Rationalität (ethischen Empfehlungen), Konsequenzen (neuen Zuständen) und moralischen Intuitionen.

Sonst könnten zunächst ethische Überlegungen bejubelt werden, aber im Nachhinein als falsch verurteilt werden, weil zum Zeitpunkt ihrer rationalen Grundlegung (und weil sie so plausibel anmuteten) noch nicht bekannt war, ob sie zu Zuständen führen werden, die mit den nicht-kontroverse moralischen Intuitionen übereinstimmen oder nicht. Dazu ein Beispiel: Gürses (2010) beginnt einen Aufsatz zum Thema „Kritik“ mit der Einleitung der Geschehnisse des Jahres 1989

und fragt betreffend einer schicksalhaften „Wandlung, die viele kritische 'Projekte' in der Geschichte durchlebt haben: Wie konnte es dazu kommen, dass der Aufbau einer Gesellschaftsform, der mit der Forderung nach *Wahrheit* und *Gerechtigkeit* eingeleitet worden war, nach relativ kurzer Zeit mit derselben Forderung nach *Wahrheit* und *Gerechtigkeit* verdammt wurde?“ (Gürses, 2010: 176) Offenbar stimmte das Erleben dieser Gesellschaftszustände nicht mit den moralischen Intuitionen überein, die die Personen von gerechten (!) Zustände haben. Ihre Theorien haben sie also in die Irre geleitet: Das Erleben (Innendimension) der Realität (Außendimension) entpuppte sich als „unethisch“³³. Gürses (2010) leitet deshalb seinen Text mit einer Referenz auf Michael Walzer ein, welcher eine ähnliche Erkenntnis hatte: „Warum kann ich das, was die Prager DemonstrantInnen mit diesen beiden Wörtern ausdrücken wollten, sofort nachvollziehen und mich vollständig damit identifizieren – trotz der kulturellen Unterschiede zwischen uns und ohne das wir vorher erkenntnistheoretische oder moralphilosophische Theoriendebatten über die richtige Auslegung von *Wahrheit* und *Gerechtigkeit* geführt hätten? Brauchen wir überhaupt eine moralphilosophische Begründung für Solidarität?“ (Gürses, 2010: 175). Ich denke, diese Beschreibung bringt die Essenz moralischer Intuitionen zum Ausdruck. Konkret: Moralische Intuitionen sind keine abstrakten Urteile, sondern entstehen im Zusammenhang mit konkreten situativen Umständen.

Warum sind dann nicht-kontroverse moralische Intuitionen alleine nicht ausreichend? Oder: Warum benötigt es dann überhaupt Moraltheorien? Analog zu den Theorien der empirischen Wissenschaften: Phänomene erklären nichts, und moralische Intuitionen auch nicht. Es verhält sich wie mit Kants Diktum: Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen (analog zu moralische Intuitionen) ohne Begriffe (analog zu Moraltheorien) sind blind. Dies liegt daran, dass moralische Intuitionen stets an konkrete Umstände gebunden sind oder in Abhängigkeit zu diesen stehen (Supervenienz). Es benötigt daher Moraltheorien, die diese moralischen Intuitionen erklären, um von diesen Moraltheorien dann Empfehlungen für Korrekturen oder – in einer Entwicklungsperspektive – die nächsten Schritte ableiten zu können! In dieser Weise ergänzen sich also beide: Rationale ethische Erwägungen, die im Abstrakten beginnen, müssen mit moralischen Intuitionen, die im Konkreten „verwurzelt“ sind, zusammenfinden und umgekehrt. Würden daher nur solche moralischen Intuitionen herangezogen werden, so gäbe es nur das Verfahren des Versuch-und-Irrtum: Über das, was nicht gewollt wird, erfolgt ein „Herantasten“ zu dem, was gewollt wird, d.h. in Übereinstimmung mit den moralischen Intuitionen ist. Umgekehrt sind rationale Überlegungen alleine ebenfalls zu wenig, denn: Sie bedürfen der Überprüfung, damit sie nicht in die Irre führen (siehe Beispiel 1989). Wenn die Grundbestrebungen tatsächlich von so maßgeblicher Relevanz sein sollten, dann werden diese in moralischen Intuitionen eine nicht zu leugnende Rolle spielen. Allerdings wiegt das Defizit im ethischen Bereich sehr viel schwerer als in den empirischen Wissenschaften: Theorien sollen die Welt erklären, aber Moraltheorien sollen Orientierung geben oder zumindest bieten. Denn wohl keine Gesellschaft (und damit wird eben

³³ Dies liegt nicht bloß an negativen Emotionen, die durch äußere Zustände erzeugt werden. Denn viele Personen akzeptieren solche, wenn sie für eine „gute Sache“ eintreten. Sie stehen aber nur dann für eine „gute Sache“ ein, wenn diese in ihrer Eigenschaft „gut“ zu sein mit den moralischen Intuitionen übereinstimmt! Eine Sache ist also nicht bloß „gut“, weil jemand behauptet sie sei „gut“, oder „ich“ glaube sie sei „gut“, sondern weil es irgendwie erlebbar oder wahrnehmbar ist, dass sie „gut“ ist. Entstehen daran Zweifel, etwa weil die Theorie zu Zuständen führt, die scheinbar moralisch intuitiv unpassend sind, dann schwindet auch die Motivation.

von rein egoistisch agierenden Individuen abstrahiert) möchte sich darin irren, dass sie das richtige will oder tut. Während Theorien über die Welt die Welt erklären, wäre es aber wichtiger zunächst zu wissen, was jemand will oder wollen soll, bevor jemand anfängt zu handeln³⁴. (Die Uneinigkeit zwischen Moraltheorien scheint jedoch größer, als der Streit über richtig und falsch in den empirischen Wissenschaften, denn diese Uneinigkeit besteht bereits eine relativ lange Zeit, obwohl zahlreiche Ethiker³⁵ immer wieder betont haben, dass die Unterschiede in den ethischen Konzeptionen gar nicht so rigoros sind, wie immer getan wird, also dass es „Brücken“ zwischen diesen gibt³⁶.)

Für eine zukunftsweisende Anwendung der moralischen Intuitionen werden im dritten Abschnitt Beispiele geliefert. Doch sie finden allem Anschein nach auch in der Literatur breite Anwendung. Auch für literarische „Utopien“ oder „Dystopien“ spielen solche moralischen Intuitionen eine zentrale Rolle: Wie könnte ein Idealbild von einer Gesellschaft aussehen, in der jene moralischen Defizite, die durch moralische Intuitionen literarisch „markiert“ werden – den Literatur benötigt keine elaborierten Moraltheorien – behoben sind? Dies ist auch ein Weg um zu eruieren was ethisch „empfehlenswerte“ gesellschaftliche Zustände sind – und was nicht. „Visionen“ über zukünftige Zustände sind ein adäquater Test: Sind diese in Übereinstimmung mit nicht-kontroversen moralischen Intuitionen? Allerdings sind Literaten einzelne Personen (auch wenn sie im Perspektivenwechsel geübt sein sollten) so gilt (dennoch):

Für nicht-kontroverse Intuitionen sind zumindest zwei Personen notwendig, denn Einzelpersonen bilden keine „Gesellschaft“.

Wie an dem Beispiel 1989 auch deutlich wurde: Aus der Selbstevidenz von moralischen Intuitionen folgt keineswegs, dass sie offensichtlich sind! Der einfachste Fall dafür ist, dass noch neue, bislang unbekannte Situationen entstehen (z.B. Digitalisierung als gesamtgesellschaftliches Phänomen), die moralische Intuitionen zutage fördern, die bisher nicht, kaum oder nur sehr selten auftraten oder von wenigen Personen wahrgenommen wurden. Salopp formuliert endet dies im schlimmsten Fall in historisch bekannten Beispielen, wonach Gesellschaften mitten in voranschreitenden Entwicklungen feststellen, dass sie es doch „lieber“ anders gehabt hätten (weil der gegenwärtige Zustand nicht mit den nicht-kontroversen moralischen Intuitionen übereinstimmt) und gewisse Entscheidungen neu treffen würden. In diesem Fall muss eine Ethikkonzeption dennoch in der Lage sein diese moralischen Intuitionen zu erklären, um sich zu vergewissern, dass die jeweilige Ethikkonzeption „wahr“ ist, und nach dieser Vergewisserung

von dieser Empfehlungen für die neue(n) Situation(en) abzuleiten. Führt die Befolgung dieser Empfehlungen zu Zuständen, die die moralischen Intuitionen befürworten, dann ist die Ethikkonzeption weiterhin als „wahr“ zu erachten.

³⁴ Insofern stimmt der Autor mit Levinas überein: die Erste Philosophie ist die Ethik, nicht die Ontologie.

³⁵ Untersuchungen mit Kindern sollen außerdem erwiesen haben, dass diese Mischformen deontologischer und utilitaristischer Argumente benutzen, als weder rein in der einen oder anderen Weise argumentieren, wenn sie gefragt werden, wieso sie sich wie verhalten.

³⁶ Das Bemühen in Brunnhuber (2017) und Brunnhuber (2017b) steht unter diesem Vorzeichen: Es sollte gezeigt werden, dass das Weltethos implizit diese Leistung bereits vollbracht hat.

Im anderen Fall fordern die nun erneut aufgetretenen oder nun dominant gewordenen moralischen Intuitionen dazu auf, diese als Ausgangspunkt für eine neue Ethikkonzeption zu wählen. Dies ist daher analog dem Prozess wissenschaftlichen Fortschritts: Wenn alte Theorien die neue „Fakten“ nicht mehr erklären können, dann sind neue Theorieentwürfe gefordert, die dazu in der Lage sind (und nicht die Verteidigung alter Theorien).

Im Sinne von Schaber (1997) gibt es daher ein Wechselspiel zwischen Ethik und Intuitionen. Eine Ethikkonzeption, die diesen Ausgangspunkt der moralischen Intuitionen wählt, verbindet die Innendimension des Menschen (seine subjektive oder phänomenologische Wahrnehmung) mit seiner Außendimension: Beobachtungen in der materiellen Umwelt (siehe: a) und Meinungs- und Meinungsaustausch und Meinungsunterschieden in der intersubjektiven menschlichen Mitwelt (siehe: b). Umgekehrt müssen daher die Implikationen einer Ethikkonzeption mit diesen Intuitionen verträglich sein, d.h. folgen aus einer Ethikkonzeption kontraintuitive Empfehlungen, die mit anderen Worten auch widersinnig oder irrsinnig erscheinen, dann müsste entweder die Ethikkonzeption aufgegeben werden, oder die moralischen Intuitionen. Da die moralischen Intuitionen jedoch in der Regel (1) kaum zu verändern sind, weil sie (2) von keiner Theorie abgeleitet sind, und deshalb auch (3) näher an der materiellen und intersubjektiven Wirklichkeit sind und (4) durch die materielle und intersubjektive Wirklichkeit unterstützt werden, wäre es daher zu evaluieren, ob eine andere Ethikkonzeption nicht besser zu den moralischen Intuitionen passt – also die Methode an die Menschen anzupassen, anstatt die Menschen an die Methode (der sprichwörtliche Mann mit dem Hammer, der alles als Nagel betrachtet).

(III) Das Problem der „getrennten Welten“: Kritische Untersuchung anderer Positionen

Es wird hier nicht der Versuch unternommen moralische Intuitionen zu erklären, sondern es wird als Faktum angenommen, dass sie existieren. Das ist aber von einem philosophischen Standpunkt aus problematisch. Deshalb der Vollständigkeit wegen hierzu einige wenige Bemerkungen, denn die getätigten Schlussfolgerungen des vorherigen Unterabschnitts müssen nicht zwingend geteilt werden. Es bestünde zunächst die radikale Möglichkeit die Supervenienz selbst zu leugnen – wobei, wenn den Lehrbüchern Glauben geschenkt werden darf, die meisten Moraltheorie nach wie vor die Supervenienz voraussetzen oder akzeptieren. Dies würde zu einem „Skeptizismus“ in der Ethik führen, dadurch würde Ethik als solche überflüssig oder belanglos werden: es gäbe entweder kein moralisch richtig oder falsch an sich, oder, wenn nicht erkennbar ist, wie zwischen moralisch richtig und falsch unterschieden werden kann, so ist dies gleichbedeutend mit dieser Schlussfolgerung³⁷ (die sogenannte Irrtumstheorie). Eine solche Position kann für die Formulierung einer Ethik für eine Welt im Wandel nicht befürwortet werden, da dies das Vorhaben als solches ad

³⁷ Heinz von Foersters Diktum „die Wahrheit ist eine Erfindung des Lügners“ schlägt in diese Kerbe. Er spricht mit diesem Problem aber eigentlich das am DRI so formulierte Wahrheit-Toleranz-Problem an. Dieses Problem stellt sich in der vorliegenden Betrachtung aber nicht, denn die Frage ist nicht, ob hinsichtlich Wahrheiten oder Ethikkonzeptionen übereingestimmt wird, sondern moralischen Intuitionen. Mit anderen Worten: Vorrang haben moralische Intuitionen, nicht Postulate darüber, was wahr ist und was nicht. In dieser Weise kann auch der Skeptizismus von Foucault entkräftet werden: Auch wenn ich nicht wissen kann, was wahr ist (und ob es überhaupt eine objektive Wahrheit gibt), weil ich mich in einer Gemeinschaft befinde, die mir erklärt, was ich für wahr zu halten habe und aus dieser nicht „ausbrechen“ kann (Diskurse), so kann ich aber dennoch darüber „empfinden“, was

absurdum führt. Eine Ethik dagegen, die ebenfalls Empfehlungen für die Menschheit abgibt, die nicht überprüfbar wären, wäre fahrlässig, weil sie in die Irre leiten könnte. Deshalb lohnt es sich andere Möglichkeiten auszuloten, aber auch versuchsweise die gegenteilige, leugnende Position einzunehmen. Denn Zweifel führt letztlich zu mehr Gewissheit, wenn es konstruktiv, prüfender Zweifel ist und nicht bloß Verleugnung.

Wenn es keine Supervenienz geben würde, dann würde jede Person in ihrer eigenen Welt leben. Ich möchte dieses Problem als das Problem der „getrennten Welten“ zwischen Innendimension des Menschen und Außendimension bezeichnen und hier kurz diskutieren. Was meine ich mit „getrennten Welten“? Vereinfacht formuliert: Theorien (auch Moraltheorien) ohne Bezug zur Realität und eine diffuse, undurchdringbare Welt der Realität, die niemals mit den Theorien beschrieben werden kann. Die Frage ist hierbei keine ontologische (zwischen Monismus und Dualismus): Es wird nicht gefragt ob es „getrennte Welten“ gibt oder nicht³⁸. Die Frage soll offen bleiben. Stattdessen ist die Frage ob und welche Verbindungen bestehen, also ob die Trennung prinzipiell überbrückbar ist oder nicht. Deshalb soll die Position von Stevenson (1974) exemplarisch als elaborierte Variante angeführt werden, die scheinbar sehr überzeugend behaupten kann: Es gibt getrennte Welten ohne Verbindungen. Stevensons (1974) metaethische Position formuliert eine Alternative zum Intuitionismus, die eine Ethik nicht per se als Irrtum versteht. Sie wird als Emotivismus bezeichnet, da anstatt von Intuitionen Emotionen die Funktion der Orientierung zwischen moralisch „richtig“ und „falsch“ übernehmen. Die Trennung besteht nun darin, dass – ganz ähnlich zur gehirnphysiologisch bedingten Interpretation von Sinneseindrücken („Sinnesdaten“) – eine Person eine Wahrnehmung macht, dies erzeugt Emotionen und diese Emotionen sind inhärenter Bestandteil der Innenwelt, die in keiner Verbindung mit der Außenwelt stehen. Metaphorisch: So als würde eine Person in einem Kino sitzen, und Emotionen in dieser Person durch einen Film erweckt werden, der aber völlig unrealistisch ist. Es macht daher keinen Unterschied, ob diese Emotionen durch reale Umstände oder unrealistische Filme erweckt werden. Diese Emotion ist nun das Resultat eines Vergleichs zwischen Wahrnehmung und den in einer Person vorhandenen moralischen Überzeugungen über richtig und falsch: Steht die Wahrnehmung dazu im Widerspruch, dann resultieren daraus negative Emotionen.

Zunächst erscheint diese Position völlig subjektivistisch, denn bei ein und derselben Wahrnehmung können nun mehrere Personen verschiedene Emotionen haben. Ein gemeinsamer „Nenner“ erscheint deshalb schwierig. Nur dann, wenn sich zwei Personen gleichermaßen vor einer Situation fürchten, können sie darin übereinstimmen, Sicherheit zu suchen. Doch was, wenn eine Person sich fürchtet, aber eine andere ganz fasziniert ist. Jedenfalls lassen sich Emotionen nicht intersubjektiv überprüfen, da Emotionen stark von der Persönlichkeit eines Menschen abhängen. Und wenn wiederum die hypothetische Ausgangsfrage herangezogen wird: Welche Emotionen werden zukünftige Generationen haben? Das ist kaum zu beantworten. Welche Emotionen werde „ich“ in zukünftigen Zuständen haben – dies ist ebenfalls kaum zu beantworten. Wie sollte „ich“ mich daher für meine eigene Zukunft orientieren, um mich darin wohlfühlen? Die erste Entgegnung auf eine solche Position lautet daher: Intuitionen sind weitaus näher an der

moralisch „richtig“ ist und was nicht.

³⁸ Es wird hier also keine Partei für den Monismus Husserls ergriffen. Phänomenologisch scheinen wir aber in „getrennten Welten“ zu leben.

Rationalität als Emotionen. Nicht-kontroverse Intuitionen basieren auf der Annahme, dass (prima facie) eine Person keine besseren moralischen Intuitionen besitzt als eine andere.

Deshalb wäre es für die Frage, welche Entwicklung für eine Gesellschaft „empfehlenswert“ ist, und welche ethischen Standards erhalten bleiben (C) und zwischen (B) und (D) erreicht werden sollen, zweckdienlich, diese Frage beruhend auf von vielen Menschen geteilten nicht-kontroversen moralischen Intuitionen zu beantworten.

Stevenson (1974) Emotivismus entspricht aber nicht dieser Form des Subjektivismus. Er möchte ebenfalls eine gemeinsame Grundlage postulieren. Zu diesem Zweck formuliert er drei Kriterien (siehe weiter unten). Vielmehr gleicht Stevensons Position, die besagt, moralisch richtig ist das, was zu den fest verankerten (rationalen) moralischen Überzeugungen passt, einem Kulturrelativismus: Einzig die Kultur legt fest, was als moralisch richtig oder falsch gilt. Außerhalb der Kultur gibt es keine objektive (z.B. naturgegebene), transzendenten (z.B. göttliche) oder subjektunabhängige (z.B. vernünftige) Instanz, die darüber entscheiden würde³⁹. Stattdessen richten die Angehörigen einer Kultur Appelle aneinander, welches Verhalten sie voneinander erwarten. Die Ethik selbst ist nach Stevenson deshalb das Unterfangen, mit rationalen Gründen die Einstellungen von anderen zu verändern. Er behauptet, die Funktion von Moralthorien bestünde nicht etwa darin Intuitionen zu erklären, sondern Appelle aneinander zu richten, um das Verhalten von anderen zu steuern. Dies erscheint zunächst plausibel: „Ein Beispiel: Wenn man jemandem sagt, er solle nicht stehlen, so will man ihm nicht bloß [ausschließlich deskriptiv; Anm. des Autors] zu verstehen geben, dass die Leute Diebstahl missbilligen. Vielmehr versucht man, ihn dazu zu bringen, Diebstahl zu missbilligen.“ (Stevenson, 1974: 109). Auch wenn der Erfolg von Moralthorien in dieser Hinsicht bekanntlich begrenzt ist, so wären solche zumindest nicht gänzlich wertlos, denn womöglich würden Moralthorien ja doch noch die eine oder andere Person überzeugen. Genauer: Mit rationalen Gründen (auch über empirische Tatsachen) sollen die Überzeugungen von anderen verändert werden, und so indirekt die Einstellungen zu verändern, denn diverse Einstellungen leiten sich von den Überzeugungen (darüber was gut ist, wie die Welt beschaffen sein sollte, etc.) ab. Es gibt aber nach Stevenson auch andere, bspw. persönlichkeitsbedingte Einstellungen, etwa wenn eine Person a priori mehr Mitgefühl besitzt, als eine andere. In diesem Fall führt aus verschiedenen Gründen zur Veränderung von Einstellungen kein Weg über die Beseitigung von Überzeugungs-Divergenzen. Es müssten die Gefühle in Personen erweckt werden. Diese Analyse ist nebensächlich – sie ist im Übrigen aus diversen psychologischen Gründen vermutlich auch falsch, weil unvollständig, da der Begriff der „Einstellung“ vereinfacht und nicht spezifisch genug verwendet wird⁴⁰ –, aber hier geht es mir um das Problem der „getrennten Welten“: In beiden Fällen unterstellt die Analyse von Stevenson eine

³⁹ Diese Debatte gab es unter anderem Vorzeichen auch in der Psychologie. So steht Freuds Konzept des „Über-Ich“ für ein sozialisiertes, verinnerlichtes „Gewissen“ gemäß Kulturrelativismus (in diesem Fall primär relativ zum erzieherischen Umfeld), während Viktor Frankls Entgegnungen darauf in seiner Schrift „Der unbewusste Gott“ einem ethischen Realismus fürsprechen, welcher stark den „nicht-kontroversen moralischen Intuitionen“ gleicht und sich zu deren Erklärung ebenfalls in stark phänomenologischer Manier annähert, die für Frankls Schaffen maßgeblich war: Das eigene Erleben der psychischen Innenwelt kann auch anders gedeutet werden, als dies Freuds Relativismus behauptet.

⁴⁰ Stevenson veröffentlichte diesen Aufsatz im Original aber bereits 1937.

Trennung der psychischen und der realen Welt, die nicht überbrückt werden kann: Psychische Systeme kommunizieren miteinander, richten Appelle aneinander, verändern so ihre jeweiligen Einstellungen zur realen Welt oder auch nicht, aber interagieren nicht mit der realen Welt. Sie bleiben unter sich und ebenfalls ziemlich „einsam“. Die Einstellungen werden entweder aus einer Menge von Überzeugungen (auch darüber, was die Realität der „Welt“ ist) abgeleitet oder aus dem Persönlichkeitsprofil oder aus einem kulturellen Umfeld, also einer Menge „psychischer Systeme“. Auch die rationalen Gründe, die empirisches Faktenwissen bemühen, um Überzeugungen zu verändern, sind kein direkter Zugang zur Realität, denn dieses Faktenwissen kann richtig sein oder auch nicht: Auch wenn mein Gesprächspartner behauptet, du kannst das hier und dort überprüfen, so muss ich diesem Wissen glauben schenken, auch dann, wenn ich es überprüft habe. Es ist Wissen, von dem behauptet wird, dass es „Fakten“ sind⁴¹. In einer Zeit, in der „Fakten“ als solche hinterfragt werden, ist eine solche Position an sich ein ethisches Problem, denn derjenige, der überzeugender erscheint, gestaltet scheinbar auch „Fakten“. Umso mehr ist die Frage nach einem Prüfkriterium für ethische Überlegungen relevant, welches sich nicht so leicht in die „Irre führen lässt“: nicht-kontroverse moralische Intuitionen.

Was also ist der Unterschied?: Stevensons Position ist nicht rein den Emotionen verpflichtet (z.B. Mitgefühlsethik oder „Care-Ethik“), sondern besteht vielmehr darin, dass Handlungen, die gegen die fest verankerten moralischen Überzeugungen verstoßen, die eine Person in ihrem psychischen System „trägt“, ein Gefühl des Unbehagens erzeugen, während Handlungen, die damit übereinstimmen, ein Wohlgefühl auslösen. Dies gleicht insofern einem Kulturrelativismus, als diese fest verankerten moralischen Überzeugungen in der Regel vom kulturellen Umfeld (oder politischen Ideologien) übernommen werden, solange die einzelne Person diese nicht durch eigene rationale Überlegungen relativiert oder abändert. Dadurch kann es zu einem Wechselspiel zwischen Rationalität und Emotionalität kommen. Tritt ein Gefühl des Unbehagens (ich bezeichne es hier als Folge einer „moralischen Dissonanz“ in Anlehnung an die Dissonanztheorie) auf, dann kann sich eine Person entweder dazu entscheiden, die Handlung zu missbilligen, oder das System der Überzeugungen zu verändern. Da Letzteres aber „schmerzlicher“ ist, wird eher Ersteres der Fall sein. Das Problem der „getrennten Welten“ bleibt bestehen. Stevensons Position ist bis hierher durchaus beizupflichten (siehe auch: "Moral Consistency Reasoning"), sie ist aber unvollständig, weil sie die Rechnung ohne moralische Intuitionen macht: Eine Person kann auch eine „moralische Dissonanz“ aufweisen, weil es einen Widerspruch zwischen den rationalen Überzeugungen und moralischen Intuitionen⁴² gibt, die durch konkrete Umstände ausgelöst werden. Bis zu diesem

⁴¹ Stevenson behauptet nicht, dass aus Fakten ethische Aussagen deduziert werden sollen, also einen naturalistischen Sein-Sollen-Fehlschluss. Er erklärt dies mit einem Beispiel: Zwei Personen sind sich über die Abendgestaltung uneinig: z.B. Konzert oder Kino. Eine Person erwähnt, dass Dirigent X beim Konzert sei, um eine positive Einstellung der anderen Person zum Konzert zu erzeugen. Die andere Person willigt ein, weil sie der Information glauben schenkt, dass es ein Faktum ist, dass Dirigent X, den die zweite Person ebenfalls sehr gern hat, am Konzert anwesend ist.

⁴² Eine theoretische Bemerkung: Intuitionen als Folge einer Wahrnehmung, wobei diese Intuitionen nicht mit der Wahrnehmung deckungsgleich sind, sondern die Wahrnehmung diese auslöst oder hervorruft, und auch allem Anschein nach nicht aus dem Überzeugungssystem einer Person resultieren, weil sie damit im Widerspruch stehen.

Zeitpunkt waren solche Intuitionen eventuell einfach noch nicht präsent und daher gab es auch keinen Anlass die Überzeugungen zu hinterfragen, sondern nur damit nicht-übereinstimmende Handlungen zu missbilligen. Dies ist zwar kein endgültiger Beweis, doch: In Biografien wird immer wieder von solchen moralischen Dissonanzen berichtet („einschneidende Erlebnisse“). Die Frage ist daher: Existieren solche nicht-kontroversen moralischen Intuitionen zweifelsfrei? Falls ja, dann fehlt in Stevensons „Rechnung“ eben ein entscheidendes Element. Wie bereits oben erwähnt behaupte ich, dass ethische Behauptungen sowohl empirisch überprüfbar (falsifizierbar) sein müssen, um nicht in die Irre zu führen, als auch, dass es solche nicht-kontroversen moralischen Intuitionen gibt, und diese das leisten können, wenn sie dafür verwendet werden. Da dies, wie auch sonst alles weitere, von Philosophen bezweifelt werden kann und wird (z.B. Christian Illies), ist darauf einzuwenden: (a) Wie Dieter Schönecker anmerkt: Alles Argumentieren findet einen Endpunkt bei Annahmen, die für selbstevident gehalten werden müssen, also nicht weiter hinterfragt werden können, um überhaupt Argumentieren zu können. (b) Nicht-kontroverse moralische Intuitionen sind nach Schönecker ein solcher Endpunkt, die, weil intersubjektiv in ihrer Seinsweise, auch empirisch überprüft werden können, ob sie existieren, d.h. ob es tatsächlich fundamentale Übereinstimmungen in den moralischen Bewertungen gibt, die auf nicht-rationale Weise zustande kommen (dann bleibt nämlich nur noch die intuitive Weise). Grundsätzlich lassen sich daher zwei Positionen unterscheiden, die analog zur Frage der Wahrheit mit einer Kohärenztheorie oder einer Korrespondenztheorie zu beantworten sind. Ein Kohärenztheoretiker in Sachen Moral würde behaupten, dass eine Handlung oder Entscheidung moralisch richtig ist, wenn sie in Übereinstimmung mit den vorhandenen fest verankerten Überzeugungen einer Person ist. Da diese Überzeugungen von Person zu Person (und Personengruppen) variieren, besteht das Problem der „getrennten Welten“. Ein Korrespondenztheoretiker in Sachen Moral würde dagegen behaupten, moralisch richtig ist eine Handlung oder Entscheidung, wenn sie in (intersubjektiver) Übereinstimmung mit nicht-kontroversen moralischen Intuitionen sind⁴³. Wegen dieser

Die einzige Erklärung wäre daher, dass es entweder Widersprüche zwischen den Überzeugungen gibt und eine solche Intuition nur blitzartig zu Bewusstsein führt, dass eine weniger beachtete Überzeugungen mit einer anderen im Konflikt steht, oder aber, dass Intuitionen eben eine eigenständige Entität im moralischen Bewusstsein einer Person darstellen, denn nur so lässt sich erklären, wieso auch andere Personen (auch anderer Kulturen) darin übereinstimmen können, ohne dass vorher intensive rationale Überlegungen angestellt wurden (intersubjektiv). Sie sind auch als Folge einer Wahrnehmung zu verstehen, weil sie einen eigenständigen „Inhalt“ in Form einer moralischen Bewertung transportieren. Eine Wahrnehmung kann zwar auch uminterpretiert werden, aber eine nicht-kontroverse moralische Intuition kann nicht weginterpretiert werden, d.h. nachhaltige „Gewissensbisse“ erzeugen. Auch Dieter Schönecker argumentiert auf ähnliche Weise im Wechselspiel von Überzeugungen, Emotionen und Intuitionen.

⁴³ Ohne solche würde jede Person wie eine „Monade“ in ihrem eigenen Universum leben und es wäre ein „Wunder“, wenn es überhaupt Übereinstimmungen gäbe. Eine dem Radikalen Konstruktivismus ähnliche Position vertritt Nelson Goodmans relativistischer Pluralismus (in: „Weisen der Welterzeugung“): Die individuelle Wahrnehmung der Welt sei tatsächlich eine eigenständige Welterzeugung. Und da jede Person ständig ihre Welt erzeugt, gibt es so viele Welten, wie Personen. Die Phänomenologie Husserls nimmt die relativen Weltwahrnehmungen ebenfalls ernst, zieht aus dieser Erkenntnis aber andere Schlüsse. Husserl begann als Mathematiker mit einer Tatsache, die

Intersubjektivität besteht das Problem der „getrennten Welten“ nicht mehr. Eine rationale Begründung wird dadurch nicht ausgehebelt, sondern nur verlagert: So ist bspw. einem bedürftigen Menschen zu helfen, weil „ich“ und andere unabhängig von „mir“ (und auch ohne vorherige Kommunikation zwischen „mir“ und anderen) den gleichen „Eindruck“ haben können und darin übereinstimmen, auch ohne vorher rationale Überlegungen angestellt zu haben. Gerade das Faktum, dass moralische Intuitionen und rationale Überlegungen im Konflikt zueinander stehen können, was jeder Person aus der eigenen lebensweltlichen Erfahrung bekannt sein sollte oder (potentiell) werden kann, sollte Evidenz genug sein. Wenn dann noch andere mit diesen Intuitionen übereinstimmen, aber nicht mit „meinen“ rationalen Überzeugungen, dann sollte die Sachlage hinreichend selbstevident sein. Mit anderen Worten: „ich“ kann auch wissen, ob eine Handlung moralisch richtig ist oder nicht, ohne dies rational begründen zu können – eben intuitiv. Diese Intuition wird dadurch evident, dass nicht nur ich, sondern auch andere diese teilen – darin besteht die Begründung. Besteht die Chance, dass es nicht-kontroverse moralische Intuitionen gibt⁴⁴, was ich mittels mehrerer Beispiele nachweisen wollte – und diese Behauptung demzufolge ebenfalls empirisch überprüfbar ist⁴⁵ –, dann lohnt es sich dieses Faktum als das entscheidende Prüfkriterium zu nutzen und nach Schaber zum Ausgangspunkt für die Konzeption von Moraltheorien zu wählen.

Moraltheorien sollen sicherlich auch die Funktion erfüllen, die Einstellungen von Personen zu Verhalten zu verändern – dies kann Stevenson sicherlich zugestanden werden. Er reduziert sie allerdings darauf. Ich möchte zur Veranschaulichung ein Beispiel von Stevenson (1974) gegen seine Position verwenden, welches zugleich besonders eindrücklich den Wert von nicht-kontroversen moralischen Intuitionen hervorhebt: „Der Munitionshersteller mit seinem Gebrauch von >gut< veranschaulicht genauso den Überredungs-Charakter dieses Wortes, wie der selbstlose Mann, der, weil er darum bemüht ist, in jedem von uns den Wunsch nach dem Glück aller zu

vermutlich alle Mathematiker fasziniert: Dass Personen, die scheinbar getrennte „Bewusstseinsseinheiten“ darstellen, zu gleichen rationalen Schlussfolgerungen gelangen können, so als gäbe es allen gemeinsame „Denkgesetze“. Er wandte sich damit gegen den zu seiner Zeit vorherrschenden Psychologismus. Seine Begründung der Phänomenologie würdigt dieses Faktum im Rahmen der Intersubjektivität (siehe hierzu weiterführend Zahavis Ausführungen) und behauptet: Es gibt geteilte, unhintergehbare Elemente im Bewusstsein aller Personen, die zu einer intersubjektiv konstituierten Welt führen. Da dies im Bereich des Moralischen offenbar weder Emotionen noch Überzeugungen leisten, weil sie stark voneinander abweichen können, seien es eben Intuitionen, die aus dieser Intersubjektivität herrühren, die außerhalb der Phänomenologie – soweit dem Autor bekannt – noch kein Philosoph bisher erklären konnte: was diese sind und woher sie stammen, etc.

⁴⁴ Andere Ethiker teilen diese Annahme ebenfalls implizit oder explizit. Dies würde nämlich beweisen, dass es eine intersubjektive Grundlage für ethische Entscheidungen gibt, die einen Mittelweg zwischen einem Subjektivismus (z.B. Mitgefühlsethik) und einem Objektivismus darstellt, sowie eine Irrtumstheorie zurückweist.

⁴⁵ Ich nehme hier auch provokativ an, dass dieser Nachweis eigentlich nur für die im Cartesianischen Zweifel geübten Philosophen relevant ist, denn von einem lebensweltlichen Standpunkt aus behaupte ich, dass kein vernünftiger Mensch daran zweifeln würde – und selbst wenn, sich dann lebensweltlich dennoch so verhält, als würden nicht-kontroverse moralische Intuitionen an der einen oder andere Stelle doch existieren.

unterstützen, behauptet, Friede sei das höchste Gut.“ (Stevenson, 1974: 111). Nach Stevenson vertreten beide Personen verschiedene Moraltheorien, und beide Moraltheorien, die rationale Argumente beinhalten, sollen jeweils andere Personen von der eigenen Position überzeugen. Das Beispiel verdeutlicht daher das Problem der „getrennten Welten“, denn welche Position ist nun korrekt?

Mit Schabers (1997) Position lässt sich aber behaupten: Eine Person wird sicherlich nur dann von einer Moraltheorie restlos überzeugt sein, wenn sie ihr auch intuitiv plausibel erscheint, d.h. mit den eigenen moralischen Intuitionen übereinstimmt, und nicht bloß rational wohldurchdacht ist.

Definitiv ist festzuhalten: Moralische Intuitionen geben Auskunft darüber, wie äußere Umstände beschaffen sein sollten.

Mit dem ethisch bevorzugten Mittel der Verallgemeinerbarkeit lässt sich dies nicht, nicht eindeutig oder nur schwer bestimmen, denn abstrakte ethische Überlegungen haben fast nie einen direkten Bezug zu konkreten Umständen. Dies liegt eben daran, dass ethische Überlegungen sich dadurch als ethisch erweisen, dass sie verallgemeinerbar sind. Was aber allgemein gilt, weist wenig Bezugspunkte zum Besonderen auf. Deshalb, so das Postulat, benötigen die eher abstrakten ethischen Überlegungen eine Fundierung in der intersubjektiven Wirklichkeit, also eine Übereinstimmung mit nicht-kontroversen moralischen Intuitionen. Die im Abstrakten beginnenden ethischen Überlegungen werden durch die in konkreten Umständen „wurzelnden“ moralischen Intuitionen überprüft. Es handelt sich um eine Ergänzung der „beiden Welten“ – mehr nicht.

In der Ethik beziehen sich die meisten Ansätze auf eine Art von Verallgemeinerbarkeit oder Universalisierung. Die Interessen des Egoisten sind, insofern sie genuin egoistische Interessen darstellen, dann problematisch, wenn sie zum Nachteil der Mehrheit oder Allgemeinheit wären. Solche sind daher nicht verallgemeinerbar. (Aber nicht alle Interessen eines Egoisten sind dieser Art, wie etwa, wenn der berühmte Bäcker von Adam Smith seine Arbeit aus egoistischen Motiven verrichtet, Einnahmen verzeichnet, aber gleichzeitig etwas für die Gesellschaft leistet). Um daher zu evaluieren, was dem Gemeinwohl zuträglich ist, bedarf es in der einen oder anderen Variante eine Form der Verallgemeinerbarkeit oder in einer schwächeren Form die Zustimmungsfähigkeit. In einer traditionellen Sichtweise (d.h. spätestens seit Kant) würde diese Verallgemeinerbarkeit zum Nachweis ausreichen.

In der hier postulierten erweiterten Variante, ist eine Behauptung dann ethisch legitim, wenn sie nach dieser Sichtweise verallgemeinerbar ist und (!) mit den nicht-kontroversen moralischen Intuitionen (in intersubjektiver Hinsicht) übereinstimmt. Es handelt sich also um ein Instrument der Überprüfung von ethischen Behauptungen, wobei sich beide gegenseitig beeinflussen.

Stevenson geht, ähnlich wie Schaber, von Kriterien aus, die erfüllt sein müssen, damit etwas „gut“ genannt werden kann: „(1) Die Eigenschaft, gut zu sein, muss Gegenstand vernünftiger Meinungsverschiedenheit sein können; (2) sie muss >magnetisch< sein; und (3) sie darf nicht allein durch die wissenschaftliche Methode feststellbar sein.“ (Stevenson, 1974: 108). Es soll hier nicht der Werdegang nachgezeichnet werden, wie Stevenson diese Kriterien gewinnt. Die Frage ist: Mit dem Postulat der Existenz von solche Intuitionen, was kann von dieser Warte aus nun auf die Kriterien nach Stevenson geantwortet werden?

Ad (1): Es ist eher das als „gut“ zu beurteilen, dem Viele zustimmen können (von einer gesellschaftlichen Warte), als umgekehrt. Das entspricht im Wesentlichen dem in der Ethik bekannten Nachweisverfahren der Verallgemeinerbarkeit. Stevenson spricht aber von „Meinung“. Und eine Meinung kann rational untermauert werden und dennoch im Unentschieden enden. Selbst wenn sich eine Partei durch eine andere überreden lässt, weil sie die rationalen Argumente für überzeugender hält, so bleibt dennoch die Frage, ob sie bloß die rationalen Argumente für überzeugender hält, aber dies nicht überprüfen kann. Zunächst: Es muss einen solchen rationalen Meinungsunterschied nicht geben, aber es kann ihn geben. Wenn es ihn gibt, dann lässt sich dieser auf dem Wege der Ermittlung von nicht-kontroversen moralischen Intuitionen beseitigen. Hypothetisch angenommen: Es existieren solche Intuitionen, aber es lassen sich nur kontroverse moralische Intuitionen ermitteln. In diesem Falle würde es noch immer das Lösungsmittel der Verallgemeinerbarkeit der „reinen Ethik“ geben. Mit den vorliegenden Ergebnissen dieser kann in einem weiteren Schritt erneut ermittelt werden, ob diese reinen ethischen Überlegungen durch nicht-kontroverse moralische Intuitionen gestützt werden oder nicht, sobald sie implementiert wurden. (In diesem Fall ist es zusätzlich ethisch geboten solche ethischen Empfehlungen nur dann zu realisieren, wenn eine „Exit-Strategie“ vorhanden ist). Liegen diese vor, dann können sie ganz im Sinne Schabers als neuer Ausgangspunkt für die Verfeinerung und Verbesserung ethischer Überlegungen genutzt werden. Und wenn sich solche nicht offenbaren sollten, so bliebe noch immer das Mittel der „reinen Ethik“, bis irgendwann zu einem späteren Zeitpunkt solche Intuitionen ermittelt werden können – dies führt zu Punkt (2).

Ad (2): Das, was erstrebenswert („magnetisch“) ist, wird oft nicht direkt erkannt, sondern häufig indirekt darüber, was jemand nicht will. „Magnetisch“ kann daher auch bedeuten „wegstoßen“ im Sinne der Beendigung eines unerwünschten Zustandes (siehe hierzu oben: das Beispiel 1989). Darüber, was nicht erwünscht ist, kann aber auch indirekt ermittelt werden, was erwünscht ist. Daher sind beide Varianten eine Möglichkeit, um implizite oder explizite „immer schon vorhandene“ Übereinstimmungen zu erzielen.

Deshalb handelt es sich bei nicht-kontroversen moralischen Intuitionen nicht um Meinungen oder rationale Überzeugungen im gemeinen Sinne, sondern um implizite „immer schon vorhandene“ Übereinstimmungen, die durch nicht-kontroverse moralische Intuitionen bewusst und explizit gemacht werden: Worin stimmen wir alle immer schon überein?

Dies entspricht der Grundidee des Weltethos. Diese „immer schon vorhandenen“ Übereinstimmungen können durch Meinungsunterschiede offenbart werden (siehe hierzu auch: Prozessethik). Anstatt auf rationalen Argumenten zu beharren, wäre dies ein konstruktiverer Weg.

Ad (3): Exakt! Konform mit Husserls Kritik (in der „Krisis“-Schrift) an den empirischen Wissenschaften, die die Lebenswelt der Menschen vernachlässigen würde, ist dies korrekt: Im Endeffekt müssen schließlich die Personen selbst in der eigenen Lebenswelt erfahren, was „gute“ Umstände und Zustände sind. Dies ist letztlich der Sinn und Zweck von Ethik. Denn würden aus der Ethik nur Aussagen darüber folgen, wie die äußere Welt beschaffen sein soll, aber die Menschen stets mit den Ergebnissen unzufrieden, dann wäre das Ziel von Ethik verfehlt. Wenn eine Antwort auf die Frage gegeben werden soll, wie ethische Standards ermittelt werden können (hinsichtlich C), dann muss auch die subjektive Wahrnehmung eine Rolle spielen. Und ethische Standards sind nur solche, mit denen sich Personen auch wohlfühlen können, d.h. es muss für

Personen empfehlenswert sein können, wie diese Umstände beschaffen sind. Denn es macht wenig Sinn, wenn – in einem Witz formuliert – eine Person erklärt: „Nach unserer Theorie müsstest du dich aber wohlfühlen.“ Darauf die Antwort: „Auch ehrlich?“

Abschließend zu Stevensons Position: Es gibt auch einen dritten Weg! Die Einstellung kann auch ohne rationale Argumente oder die Induktion von Emotionen verändert werden, wenn an moralische Intuitionen appelliert wird, die jemandem aus seiner lebensweltlichen Erfahrung bekannt und nachvollziehbar (!) sind: Es wird daher an die Einsicht (!) appelliert. Genauer: Dies ist – in Abgrenzung zu Stevenson – keine Beeinflussung mittels „größerem Fachwissen“ oder dem Hervorrufen von Emotionen. Es handelt sich deshalb um kein Faktenwissen (rationale Gründe basierend auf prinzipiell überprüfbarem Fakten- oder Fachwissen), weil Appelle dadurch nicht bloß basierend auf Fakten kommuniziert werden, sondern auf lebensweltlichen Erfahrungen beruhen. Mit anderen Worten: Moralische Intuitionen geben Auskunft über moralische Tatsachen, d.h. wie die Außenwelt beschaffen sein sollte bzw. wie sie Personen gerne erfahren würden, nicht über die objektive Realität der Welt. Und es handelt sich um keine Emotionen, sondern Intuitionen. Im nächsten Abschnitt dazu drei kurze Beispiele.

Zusammenfassend ist der nach Schaber (1997) verlaufende Prozess so zu verstehen: Moraltheorien sollen in erster Linie vorhandene moralischen Intuitionen erklären können (siehe oben: Possibilismus), um plausibel zu wirken, und sich daraus weitere Empfehlungen für zukünftige Handlungen ableiten lassen (Funktion des Appells), die erneut durch neu hinzutretende moralische Intuitionen überprüft werden – nach dem Vorbild von Theorien der empirischen Wissenschaften, welche empirische Phänomene erklären sollen, sowie Vorhersagen für noch unbekannte Phänomene der realen Welt postulieren, die, wenn sie sich überprüfen lassen, die Theorie verifizieren oder falsifizieren. Dadurch entsteht ein Wechselspiel, sowie eine Verbesserung der Theorien, die in einer hier zusätzlich eingeführten Entwicklungsperspektive als Empfehlungen abgeleitet von einer Zielvorgabe interpretiert werden (siehe oben: Einleitung), und die moralischen Intuitionen als metaphorischer „Kompass“ dienen, die die Handlungen zur Zielerreichung adjustieren und verbessern. Lebensweltlich formuliert: „Befinden wir uns noch auf Spur?“

Fazit: Kombination von Possibilismus und Intuitionismus

Wenn vorhin von einer „Überbrückung“ die Rede war, so ist diese „Brücke“ phänomenologisch über die intersubjektiv geteilte Lebenswelt möglich: Eine intersubjektiv konstituierte Welt moralischer Tatsachen darüber, welche Rolle äußere Erfahrungen für das innere Erleben spielen (geteilte Bedeutungen), die „vortheoretisch“ sind, d.h. „immer schon vorhandene Übereinstimmungen“. Sie müssen also nicht erst „verhandelt“, „ausgehandelt“ oder „vereinbart“ werden, wie dies für kulturelle Bedeutungen der Fall ist (z.B. dass Gold einen höheren Wert besitzt als Silber) – fließen aber in konkrete menschliche Kulturen ein (auch wenn Kulturen darauf weder reduziert werden können, oder sogar dazu widersprüchliche Bedeutungen enthalten können) –, sondern resultieren u.a. aus der Existenz der Grundbestrebungen, deren Verfolgung oder Nachfolgen-Können durch Kontextfaktoren (begrenzend und ermöglichend) strukturiert ist. Dies ist

jene Variante, wie die Supervenienz das Humanitätsprinzip (Possibilismus) mit den moralischen Intuitionen (Intuitionismus) verbindet.

...in pragmatischer Absicht: Beispiele der Anwendung

Mit dieser Feststellung und der Idee, dass eine Ethik, die eine dynamische Entwicklungsperspektive ernst nimmt, auch in der Lage sein muss, Empfehlungen für zukünftige Zustände zu postulieren, werden nun drei kurze Beispiele diskutiert. In einer Entwicklungsperspektive stehen Gesellschaften und die Menschheit stets am Beginn diverser „Entwicklungspfade“. Zu jedem Zeitpunkt sind am Beginn solcher Entwicklungen verschiedene „Pfade“ möglich. Besonders kritisch ist dies zu Zeiten „herausfordernder“ Herausforderungen. Die drei Beispiele diskutieren solche Herausforderungen, die die Entwicklung von Gesellschaften in diesem Jahrhundert unweigerlich beeinflussen werden – auch wenn nicht exakt bestimmt werden kann bis zu welchem Grad –, und für deren Umgang die Autoren „Empfehlungen“ geben, die in Übereinstimmung mit dem Humanitätsprinzip in der psychologischen Lesart des Possibilismus sind. Diese Beispiele wurden gewählt, weil sie die Kombination aus Possibilismus und Intuitionismus bereits implizit vorwegnahmen. Auch wenn die Beispiele diesbezüglich nur einige der genannten theoretischen Behauptungen aufgreifen und bestätigen (jeweils aus der spezifischen Warte), so sind die Ähnlichkeiten deutlich erkennbar. Diese Beispiele dienen nicht dem Zweck der Verifikation, sondern der Demonstration, inwiefern die theoretischen Ausführungen des vorherigen Abschnitts zur Anwendung gebracht werden können.

Die Idee lautet: Nicht-kontroverse moralische Intuitionen können im Rahmen einer Entwicklungsperspektive zur Überprüfung des moralischen oder menschlichen Fortschritts genutzt werden.

Konkret bedeutet dies: Ich greife hier Behauptungen von anderen Autoren auf und übersetzte diese zu Demonstrationszwecken in die Begrifflichkeiten der nicht-kontroversen moralischen Intuitionen, um lediglich zu demonstrieren, wie solche auch über mögliche, zukünftige Zustände Auskunft geben können! Dies kann unabhängig von der Akzeptanz eines Humanitätsprinzips erfolgen, oder aber in Kombination. Der Autor behauptet dennoch: Letztlich würden die nicht-kontroversen moralischen Intuitionen jene Empfehlungen, die sich aus dem Humanitätsprinzip ableiten lassen, (nach erfolgter Überprüfung) bestätigen. Alle drei Beispiele machen Vorschläge im Umgang mit Risiken für eine „empfehlenswerte“ Entwicklung von Gesellschaften (hinsichtlich C), die mit dem Humanitätsprinzip (als Vorschlag für D) kompatibel sind. Damit wird gezeigt, dass das Humanitätsprinzip in der psychologischen Lesart in der Lage ist, solche Empfehlungen abzugeben.⁴⁶

⁴⁶ Als wissenschaftlicher Autor und Referent bleibt die Entscheidungshoheit in liberalen Demokratien beim Souverän. Aus einer ethischen Sicht können daher nur Empfehlungen abgegeben werden, zudem aus einer risikoethischen Perspektive davor „gewarnt“ werden, auf welchem Weg wir uns befinden. Dies gleicht gewissermaßen den IPCC-Berichten, nur verallgemeinert: Was für eine gesellschaftliche Entwicklung „empfehlenswert“ wäre, wäre es, innerhalb der für menschliche Gesellschaften akzeptablen

Der Zusammenhang ist jener: Eine ethische Zielvorgabe (D) kann nicht realisiert werden, ohne Risiken der „Zielabweichung“ zu berücksichtigen. Es wird deshalb (D) darüber mitentscheiden, wie mit Risiken (C) umgegangen werden soll. Aber es kann auch ohne die Akzeptanz von ethischen Zielvorgaben (D) entschieden werden, wie mit Risiken (C) ethisch umgegangen werden kann, wenn eine solche (D) nicht akzeptiert wird⁴⁷. Der Disput wird jedoch geringer sein, wenn bereits Einigkeit über die Ziele erfolgte! Deshalb wird hier sogleich thematisiert, was wäre, wenn (D) allgemein akzeptiert wird: Das Erreichen der „ethischen Standards“ als „Etappenziele“ (von D) dokumentieren einen Fortschritt in ethischer Hinsicht. Neue ethische Standards werden aber nur dann erreicht, wenn erfolgreich mit auftretenden Risiken umgegangen wurde.

In diesem Sinne bedeutet „Entwicklungsperspektive“: Beim Umgang mit neuen Risiken (B) sollte (!) nicht hinter bereits etablierte ethische Standards zurückgefallen werden, die bereits nicht-kontroversen moralischen Intuitionen entsprechen, sondern neue ethische Standards zwischen (B) und (D) etabliert werden.

Die genannten Herausforderungen in den Beispielen stellen eindeutig solche Risiken dar, die zudem einen Rückfall bedeuten könnten, wenn ein adäquater Umgang mit diesen nicht erfolgt, denn sie beherbergen das Potenzial zu Rückschritten. Das letztendliche Risikomanagement entscheidet darüber, wie wahrscheinlich solche sind. (D) kann nur die allgemeine Richtung vorgeben. Eine solche Sichtweise erinnert an eine geschichtsphilosophische Perspektive. Sie wirkt auf den ersten Blick und in einer kurzfristigen Orientierung eventuell abwegig, aber auf einen zweiten Blick plausibler und hilft zudem ein weiteres „Risiko“ zu lösen, nämlich von einer kurzfristigen zu einer langfristigen Perspektive zu wechseln. Wird nämlich rein hypothetisch eine langfristige Perspektive eingenommen, so stellt sich nicht bloß die Frage nach dem „Überleben“, sondern es drängt sich unweigerlich die Frage auf: Gibt es so etwas wie ein Ziel? Die Frage kann auch anders formuliert werden: Was ist es, dass wir alle wollen können? Eine Antwort darauf formuliert bereits eine Zielvorstellung. Und wenn die Antwort nachfolgenden Generationen nicht zusagt, dann ändern sie diese Zielvorstellung schlichtweg. Aber insofern es sich um Menschen handelt, werden sie auch jeder für sich eine menschliche Gesellschaft bevorzugen. Daraus folgt also die Gültigkeit des Humanitätsprinzips als Zielvorgabe. Dennoch muss sie nicht akzeptiert werden, auch wenn der Autor annimmt, dass die Menschheit zur Lösung der Herausforderungen ein gemeinsames Ziel, jedenfalls für Koordinationszwecke, benötigt – und diesen Zweck erfüllt, so eine weitere Behauptung, bereits ein so allgemeines Ziel wie jenes des Humanitätsprinzips⁴⁸ – schlichtweg deswegen, weil sich die aktuellen Herausforderungen auf globaler Ebene stellen!

Grenzen der Erderwärmung zu verbleiben. Gleichzeitig aber bewegen wir uns auf Szenarien zu, die diese Grenze bei Weitem überschreiten.

⁴⁷ Siehe hierzu: Ethical Impact Assessment.

⁴⁸ Bspw. schlägt Stephen M. Gardiner ein Abkommen zum Schutz zukünftiger Generationen vor. Insofern wäre es das Ziel (D), den Schutz zukünftiger Generationen zu gewährleisten. Dieser Vorschlag kann unter dem Humanitätsprinzip subsumiert werden, insofern das Humanitätsprinzip nicht eine Momentaufnahme darstellt, sondern für alle Zeiten Gültigkeit besitzt. In einer Entwicklungsperspektive fordert das Humanitätsprinzip daher, dass bereits jetzt Vorkehrungen dafür getroffen werden, dass das Humanitätsprinzip zukünftig nicht verletzt wird.

Vorab: Es wird hier nicht behauptet, dass die in den Beispielen beschriebenen Zustände bereits Realität sind oder sein werden – da es sich um Herausforderungen handelt, die Risiken beherbergen und letztlich die Summe der Reaktionen auf diese Risiken genauso ausschlaggebend für das Endresultat ist, wie auch die Reaktion der Vielzahl der involvierten nicht-menschlichen Faktoren –, noch, dass die genannten Behauptungen der Autoren völlig und zweifelsfrei korrekt sind oder sein müssen (weil sie zu den theoretischen Ausführungen des vorherigen Abschnitts passen), denn dies steht eben mit dem hier vorgeschlagenen Prüfkriterium zur Prüfung.

Beispiel 1: Urbanisierung

Bereits in Brunnhuber (2017) wurde dieser Entwicklungsaspekt für die Anwendung des Humanitätsprinzips aufgegriffen. Grundsätzlich ist er Gegenstand psychologischer Forschung und wird hier nur kurz resümiert. In seinem Buch "Stress and the City" fasst Mazda Adli seine Forschungsergebnisse zur „guten Stadt“ zusammen. Diese sind konform mit dem hier postulierten Humanitätsprinzip in einer psychologischen Lesart für (D).

Einerseits haben Städte große Vorteile: Sie liefern größere Wahlmöglichkeiten für Freizeit (Selbstbestimmung) und Beruf (Kompetenzentfaltung). Aber wie jede Entwicklung, so hat auch die Urbanisierung ihre „Schattenseiten“. Das Paradoxe an Städten sei, dass soziale Isolation viel häufiger der Fall sei, als in ländlichen Gebieten. Zudem sind erhöhter Druck durch Stress, Lärm und soziale Enge Folgen, die als anwachsende Risiken (B) tituliert werden können, wenn eine Entwicklungsperspektive eingenommen wird. Adli erklärt daher auch, dass es eine der psychischen Gesundheit zuträgliche Stadtstruktur (Kontextfaktor) bräuchte (C). So seien Städte beispielsweise dann „gut“, wenn sie Menschen miteinander verbinden und dazu veranlassen in Kontakt zu kommen (Anerkennung): Menschen mögen Orte an denen es öffentliches Leben gibt und „Verweilzonen“ (vgl. Reinhardt, 2018). Diese Ausführungen sind daher im Zusammenhang mit der Erhaltung und Förderung von Lebensqualität basierend auf Grundbestrebungen nachvollziehbar (D). Sie sind aber auch durch moralische Intuitionen gestützt: Wenn Adli erläutert, dass Menschen offene Fenster und Fassaden mögen (vgl. Reinhardt, 2018), dann vermutlich deshalb, weil sich Personen dadurch sicher fühlen. Es kann daher als nicht-kontroverse moralische Intuition gelten, wenn eine Stadt vom Gegenteil dominiert (!) wird, dass dies – im Großen und Ganzen – den Eindruck von Unsicherheit erzeugt – vermutlich weil tatsächlich Unsicherheit vorherrscht –, und sich deswegen (dem subjektiven Empfinden nach) jemand in seiner Selbstbestimmung eingeschränkt fühlt nicht tun zu können, was jemand möchte. Um dies in Hinsicht der empirischen Psychologie und als Prüfkriterium zu formulieren: Handelt es sich bei dieser soeben getätigten Behauptung tatsächlich um eine nicht-kontroverse moralische Intuition?

Selbstverständlich sind die spezifischen Erkenntnisse der „Stadtpsychologie“ weitaus umfassender und konkreter; sie können nicht bloß auf die ethische Forderung des Humanitätsprinzips in der hier postulierten Lesart reduziert werden. Aber diese Erkenntnisse sind damit konform, was zeigt, dass die psychologische Lesart des Humanitätsprinzips eine sinnvolle ethische Orientierung für eine im Prozess befindliche Entwicklung sein kann. Dazu ein konkretes Beispiel: Adli erklärt auch, eine wichtige Qualität von „guten Städten“ ist „Unfertigkeit, also eine Stadt, in der nicht alles durchfunktionalisiert ist“ (Reinhardt, 2018: 35), damit Bewohner auch selbst entscheiden können,

wie sie etwas benutzen (Selbstbestimmung). Dieses Ergebnis Adlis erinnert an den Possibilismus: Es erhöht die Lebensqualität wenn die Möglichkeit dazu besteht. Anders formuliert: Nicht das tatsächliche Durchführen muss entscheidend sein, um die Lebensqualität zu erhöhen – wohl auch, denn sonst würde die Möglichkeit dazu sinnlos werden –, sondern das Bestehen der Möglichkeit, dass prinzipiell zu jeder Zeit selbstbestimmt entschieden werden kann, wie ein Platz genutzt werden kann. Nach Adli würden solche Plätze aber zunehmend verschwinden.

Allerdings erscheint dieses Beispiel noch wenig überzeugend, wenn eine psychologische Lesart mit einem Beispiel aus der psychologischen Forschung erhärtet werden soll. Daher im Folgenden zwei andersgeartete Beispiele.

Beispiel 2: Digitalisierung

Was das Diskussionsfeld „Digitalisierung“ betrifft beschränke ich mich hierbei auf die Grundbestrebung der Selbstbestimmung. Das Thema ist für eine umfassende Analyse bei Weitem zu komplex. Aber auch andere Grundbestrebungen sind davon tangiert. Etwa reduzieren „Hass-Postings“ die Möglichkeit von Personen Anerkennung zu erstreben. Genauso sind diverse technische Hilfsmittel nicht nur eine Erleichterung, sondern im Umkehrschluss mitunter auch eine Reduktion der Möglichkeit eigene Kompetenzen selbstbestimmt zu entfalten. Und selbstverständlich ist das Thema „Digitalisierung“ nicht nur ein einziges großes Risiko ohne jegliche Vorteile. Es ist aber in einem desillusionierten Blick wichtig zu bedenken, dass alle Entwicklungen ihre „Schattenseiten“ aufweisen. In diesem Vortrag geht es schließlich um die Frage, wie mit Risiken in einer ethischen Orientierung im Rahmen einer Entwicklungsperspektive umgegangen werden kann. Daher sind auch nur Risiken im Fokus der Betrachtung. Precht (2018) nutzt in seiner populärwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem gesamtgesellschaftlichen Prozess die Idee der nicht-kontroversen moralischen Intuitionen implizit. Er postuliert ein „Recht auf informationelle Selbstbestimmung“ (C), welches sich von der Erhaltung der Möglichkeit der Grundbestrebung zur Selbstbestimmung herleitet, aber in den Bereich des „Digitalen“ übertragen wird – also nicht die Grundbestrebung, sondern die Idee. Er appelliert damit an eine aus anderen lebensweltlichen Zusammenhängen bekannte moralische Intuition und damit die Einsicht jedes Einzelnen.

Wenn Precht also behauptet, jedem stünde ein solches Recht im Digitalen zu, dann ist dies kein Appell, der rationale Gründe *benötigt* (!), auch wenn er sich dieser selbstverständlich bedient, noch Emotionen hervorrufen *will* (etwa Angst, Betroffenheit, Kummer, Sorge, Verzweiflung, etc.), sondern an die Einsicht jedes Menschen appelliert. Um dies an einem Extrembeispiel (!) zu verdeutlichen: Angenommen es käme die „totale Vernetzung“ aller in einem Haushalt befindlichen privaten Geräte mit Internetanschluss – dies ist ja nun nicht unbedingt mehr unrealistisch. Würde nun jemandem mit rein rationalen Argumenten erklärt: Dadurch würde alles einfacher! Im Übrigen ist dies „menschlich“, denn dadurch können ältere Personen länger zu Hause bleiben, sie benötigen im Idealfall nicht einmal mehr menschliche Pfleger. (Dies ist im Übrigen bereits überhaupt nicht mehr unrealistisch. Was daran jedoch „menschlich“ sein soll, wenn Menschen in einem Extremszenario (!) nur noch mit Maschinen agieren ist mir unbegreiflich, oder ist „menschliche“ Nähe kein „menschliches“ Bedürfnis?!). Etc. Solche Argumente benutzen rationale

Gründe und appellieren an die Neigung des Menschen zur Bequemlichkeit. (An dieser Stelle überzeichne ich die menschliche Natur etwas und reduziere sie aus Gründen der Vereinfachung auf diese Neigung, wohl wissend, dass die Psyche des Menschen komplexer ist. Dies erscheint mir passabel, denn es geht mir auch um das Folgeargument.) Dies erscheint als durchaus legitimer Wunsch. Doch die Kehrseite wäre wie folgt: Mit dieser „totalen Vernetzung“ käme schließlich auch die *Möglichkeit* (!) des Missbrauchs, jedenfalls die Möglichkeit der permanenten Überwachung. Somit appelliert Precht (2018) nun mit seinem Vorschlag an nicht-kontroverse moralische Intuitionen: In einem solchen Szenario würde sich eine Person ziemlich sicher nicht wohlfühlen können, weil ihre informationelle Selbstbestimmung gefährdet ist, d.h. sie ist nicht mehr der Souverän über ihre Daten. Genauer: Was mit den Daten über eine solche Person passiert und wie sie verwendet werden, liegt nicht mehr im Einflussbereich der Person. Die Frage ist daher: Kann eine x-beliebige Person dies wollen? Nun könnten einzelne Personen, besonders dann, wenn sie keine Vorstellungen davon haben, was mit diesen Daten passiert, durchaus zustimmen. Und dies ist auch legitim, denn: Verglichen mit früheren Jahrhunderten, in denen Menschen um ihr Überleben kämpfen mussten, ist es wohl ein ziemlich angemessener Preis für die neu gewonnenen Bequemlichkeiten, als Gegenleistung für ein so angenehmes Leben Daten über die eigene Person zu veräußern. Ich halte dieses Argument für legitim und möchte es für den zweiten Teil aufheben. Doch selbst dann, wenn einzelne Personen diese Meinung vertreten würden, so stellt sich die Frage, ob es eben die Mehrheit täte, oder ob die Mehrheit doch der Meinung wäre, dies wäre im Widerspruch zu den moralischen Intuitionen. Somit handelt es sich um ein Prüfkriterium: Wärest du in allen hypothetischen Szenarien über zukünftige Zustände, in denen eine „totale Vernetzung“ Realität wäre (d.h. alle Personen besitzen die gleichen Informationen für eine solche Entscheidung), damit einverstanden, wenn alle Daten über dich selbst in x-beliebiger Weise und ohne jegliche Kontrolle deinerseits verwendet werden? Eine Reaktion darauf wäre vermutlich: Nein! Vermutlich würde dies den moralischen Intuitionen der meisten Menschen widersprechen, zumindest dann, wenn es heißt „ohne jegliche Kontrolle“. Denn dann hätte Precht Recht: Es handelt sich um eine nicht-kontroverse (!) moralische Intuitionen, die seine Position gegenüber solchen eingangs erwähnten rationalen Argumenten unterstützt. Solche Intuitionen benötigen also zum Zweck der Nachvollziehbarkeit weder explizite starke Emotionen, noch rationale Gründe.

Ein weiteres Beispiel: Roberto Andorno und Marcello Lenca haben vier neue Menschenrechte vorgeschlagen (C), um noch in der Entwicklungsphase diverser Technologien frühzeitig Problemen vorzubeugen. Denn würde dies erst dann erfolgen, wenn die Technologien bereits gesellschaftlich etabliert seien, dann wäre es zu spät dafür (siehe hierzu: „Collingridge-Dilemma“). Sie leiten sich von einem Wesenszug des Menschen, seinem Bestreben nach Selbstbestimmung, ab, und appellieren deshalb ebenfalls implizit auf der Grundlage moralischer Intuitionen für diese neue Generation an Menschenrechte, die eine Antwort auf die Herausforderungen der Digitalisierung geben sollen. Diese Menschenrechte betreffen die „kognitive Freiheit“; die „mentale Privatsphäre“; „geistige Unversehrtheit“ und ein Recht auf „psychologische Kontinuität“. In allen Fällen sind Technologien bereits in einer Entwicklungs- oder Experimentierphase, die entsprechende Risiken darstellen (B). Die Entwicklung solcher Technologien steht selbstverständlich unter dem Vorzeichen vorgegeblicher ethischer Argumente, denn niemand behauptet, er würde dies zum Schaden der Menschheit entwickeln. So ist ein Zugriff auf die mentale Lebenswelt des Menschen dadurch begründbar, dass benachteiligten Personen geholfen wird. Doch wenn es sich wirklich um

ethische Argumente handelt: Sind diese verallgemeinerbar? Ist es allen Mitgliedern der gesamten Gesellschaft zumutbar, dass dadurch, dass einigen wenigen Personen geholfen werden soll, alle anderen einem Risiko ausgesetzt werden? Dies widerspricht vermutlich einer nicht-kontroversen moralischen Intuition, denn kaum jemand würde freiwillig ein Risiko auf sich nehmen, ohne davon einen Nutzen zu haben⁴⁹. Dies ist im erträglichsten Fall nur dann risikoethisch legitim, wenn das Risiko für alle anderen so gering wie möglich gehalten werden kann und wird. In diesem Fall handelt es sich darum, dass allen Mitglieder weiterhin die Möglichkeit erhalten bleibt, dass diese ihre Grundbestrebungen selbstbestimmt zum Ausdruck bringen können. Mit anderen Worten: Die Gesellschaft muss vor negativen Folgen geschützt werden, wenn solche Technologien entwickelt werden. Denn niemand kann garantieren, dass solche Technologien keine absichtlichen („Missbrauch“) oder unabsichtlichen Nebenwirkungen erzeugen. Die Geschichte lehrt, dass es solche Nebenwirkungen eindeutig gibt. Damit basiert die Rechtfertigung dieser Menschenrechte auf einer moralischen Intuition, die vermutlich nicht-kontrovers ist.

Nun zum Argument, welches ich aufheben wollte. Damit jeder für sich eine Antwort auf jenes Argument finden kann, welches ich bis zu dieser Stelle aufheben wollte, ist es in modifizierter Version vorzubringen, nämlich statt der Beschränkung auf den Bereich der Datensicherheit einer Person hinsichtlich des Zugangs zur Person als solcher. Ist dies nun noch zu billigen? Handelt es sich hierbei um einen „Preis“, den jeder gerne bereit wäre zu „zahlen“? Was nämlich bei dem ersten Teil des Arguments übersehen wird ist die Entwicklungsperspektive: Eine Entwicklung endet nicht in diesem Zustand und bleibt dann dort stehen, sondern schreitet voran. Der vollständige Zugang zu den Daten einer Person ist also womöglich nur der erste Schritt zum Zugang der Person als solcher.

So weit ich verstanden habe will keiner dieser Kritiker die gängigen Entwicklungen gänzlich abschaffen oder geht von den schlimmstmöglichen Szenarien aus. Denn diese sehen durchaus auch positive Seiten. Aber wie jede bisherige Entwicklung, so könnte auch diese unangenehme Schattenseiten aufweisen. Deshalb wäre es besser (hinsichtlich C) und in einer präventiven Ausrichtung (gemäß D) den nachteiligen Aspekten mit Korrekturmaßnahmen und (im Vorfeld) Korrekturoptionen zu begegnen. In beiden Fällen stellt sich also die Frage: Können wir – als Gesellschaft – gemessen an den nicht-kontroversen moralischen Intuitionen – gewissen Entwicklungen fraglos zustimmen, oder bedarf es bereits jetzt diverser Korrekturmaßnahmen? Wenn wir nicht zustimmen können, dann leiten sich die Handlungsempfehlungen eben aus der Ethik (D) ab. Nach dem vorliegenden Konzept die Bewahrung der Möglichkeit der Verfolgung der Grundbestrebung der Selbstbestimmung. In diesem Fall würden sich ethische Zielvorgabe (D) und nicht-kontroverse moralische Intuitionen ergänzen.

Beispiel 3: Klimawandel

Wegen der Komplexität des Themas beschränke ich mich skizzenhaft auf kurze Beispiele. Auch wenn es sich um Risiken handelt, die der Klimawandel als Herausforderung hervorruft, so darf bereits als sehr wahrscheinlich angenommen werden, dass gewisse Inselstaaten durch den

⁴⁹ Ich beziehe mich hierbei auf eine risikoethische Annäherung zu diesem Thema auf die Arbeiten von Sven O. Hansson, möchte aber hinzufügen, dass dies auch psychologisch (bspw. mit der Verlustaversion) legitimierbar ist.

Anstieg des Meeresspiegels unbewohnbar werden könnten. Dabei handelt es sich also um ein spezifisches Risiko (B) des Klimawandel, und um das Risiko dennoch so gering wie möglich zu halten, wurde aufgrund eines Drängens kleiner Inselstaaten beschlossen, die Erderwärmung bei einem Plus von 1,5 Grad zum Referenzzeitpunkt zu stoppen. Denn solche gefährdeten Inselstaaten sind über diesem Wert dem Verlust ihres Territoriums ausgesetzt (z.B. Kiribati, Malediven, Marshallinseln). Sie würden also mit größer Wahrscheinlichkeit unter dem Meeresspiegel verschwinden. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt handelt es sich jedoch noch um ein Risiko (B). In einem utilitaristischen Zugang wäre es fraglich, wieso sich die weltweite Staatengemeinschaft um so wenige Inselstaaten kümmern sollte. Schließlich ist das Glück der großen Zahl wichtiger. Dies würde also heftige philosophische Diskussionen auslösen. Doch die Frage ist erneut, ob es sich um nicht-kontroverse moralische Intuitionen handelt, diese Personen einfach „ihrem Schicksal zu überlassen“. Welche anderen ethischen Überlegungen stehen daher zur Verfügung? Und sind diese weniger oder gar nicht im Konflikt mit nicht-kontroversen moralischen Intuitionen? Abgesehen davon, dass diese Inselstaaten als Indikatoren dienen, d.h. deren Verschwinden auch für die weltweite Staatengemeinschaft nur eine Vorwarnung wäre, gibt es mehrere Ethiker, die für ein pures Verbot zu Verletzen plädieren. Es handelt sich dabei um ein deontologisches Gebot. Vorhin wurde das Beispiel von Schaber (1997) übernommen, wonach es scheinbar ethisch widersinnig anmutet, einer Person ohne Grund zu schaden. William D. Ross etwa postulierte in seiner als „pluralistische Deontologie“ bezeichneten Ethikvariante neben anderen ein solches Prinzip: die Pflicht, anderen nicht zu schaden. Was den Klimawandel betrifft, so argumentiert Henry Shue ebenfalls mit diesem Prinzip, sowie einem weiteren: "pure imperative not to do harm, and the pure duty not to threaten the physical pre-conditions of human life through indefinite climate disruption" (Shue, 2015). Es kann aber nun angenommen werden, dass das Risiko bereits zu groß ist, als dass die Inselstaaten gerettet werden könnten. Auch wenn dies noch nicht entschieden ist, so ist es von einem ethischen Standpunkt aus geboten, darüber zu reflektieren, anstatt es zu ignorieren. Eine Kultur der Reaktion zeichnet sich dadurch aus, dass die allgemeine Einstellung dominiert: Darüber denken wir „nach“, wenn es so weit ist. In einer Kultur der Prävention dominiert die Einstellung „Vorsorge vor Reparieren“. Glücklicherweise schlägt bereits Ross (1976) andere Prinzipien vor, die hinsichtlich (C) genutzt werden können, nämlich die Wiedergutmachungspflicht, sowie die Pflicht zur Wohltätigkeit und die Pflicht verteilter Gerechtigkeit, in der sich „Glück und Verdienst entsprechen“: Demjenigen, der mehr leistet, dem steht auch mehr zu. Ross entscheidet sich damit für eine leistungsabhängige Definition von Gerechtigkeit. Diese erscheint auch den moralischen Intuitionen plausibler: Wenn allen gleich viel zusteht, so würden jene, die mehr leisten, im Nachteil sein. Es entspricht daher eher den moralischen Intuitionen jenen mehr zuzugestehen, die – aus einer ethischen Perspektive unter dem Bezugspunkt „Gesellschaft“, denn nicht alle, die mehr leisten, leisten auch mehr für die Gesellschaft – auch für die Gesellschaft mehr leisten, insofern aus einer Gesellschaft alle Vorteile beziehen (Ross verweist in diesem Zusammenhang auf den Sokrates im platonischen Dialog „Kriton“). Dieses Prinzip lässt sich aber nun auch umkehren: Verteilende Gerechtigkeit als Ausgleich für jene, die es nicht verdient haben, Konsequenzen zu erleiden, die andere verursacht haben.

Dietrich/Wündisch (2015) verbinden in ihrer Lösung zur Problematik der Inselstaaten diese Prinzipien: Entscheidend sei die Erhaltung der Möglichkeit der kollektiven Selbstbestimmung (C). Insofern der Klimawandel Risiken erzeugt, die weniger auf individueller als auf kollektiver Ebene

angesiedelt sind, und auch kollektive Antworten erfordern, erscheint dieser Zugang legitim. Denn diese Selbstbestimmung übertragen die Autoren auf politische Gemeinschaften: Nicht nur Ausgleichszahlungen oder die – notwendige Bereitstellung von anderem bewohnbarem Territorium –, sondern auch die Garantie, dass diese Gesellschaften als politische Gemeinschaften weiterhin bestehen können und ihre Selbstbestimmung als diese politischen Gemeinschaften gewahrt bleibt, d.h. selbstbestimmt über die eigene politische Zukunft entscheiden zu können. Dies scheint intuitiv einleuchtend zu sein: Wenn politische Gemeinschaften zwangsläufig durch die primäre Schuld anderer ihre Territorien verlieren, dann wäre es zumindest nach den moralischen Intuitionen gefordert, dass solche Gemeinschaften weiterhin in ihrer etablierten Weise bestehen können und (oder zumindest) über die eigene politische Zukunft entscheiden können. Im Sinne der Menschenrechte der politischen Teilnahme- und Teilhabe ist dies zum gegenwärtigen Zeitpunkt in entwickelten Staaten (Demokratien) selbstverständlich: vermutlich würde sich jede Person wünschen über die politische Zukunft der eigenen Gemeinschaft mitzubestimmen – ein Ergebnis eines langen historischen Prozesses. Das Gegenteil erscheint nämlich nicht mit den moralischen Intuitionen vereinbar. Dies wäre aber eben zu prüfen. Letztlich entscheidet aber auch die Machbarkeit zum gegebenen Zeitpunkt darüber, ob diesen ethischen Empfehlungen entsprochen werden kann.

Die Pflicht zur Wiedergutmachung wäre damit erfüllt, wenn die Selbstbestimmung der politischen Gemeinschaften erhalten bleibt. Die Wiedergutmachung folgt nach Ross (1976) aus jener zur Wohltätigkeit (dessen Kehrseite nach Ross die Pflicht des Nicht-Schadens ist), insofern das Humanitätsprinzip in der psychologischen Lesart als „Wohltätigkeit“ in diesem speziellen Fall verstanden wird: die Verfolgung der eigenen Grundbestrebungen durch die Individuen bleibt möglich! Auch das Prinzip des Nicht-Schadens ist in dieser Lösung in einer Variante enthalten: Das Gebot, politische Gemeinschaften nicht zu zerschlagen. Es sei aber hinzugefügt: Angesichts anderer Lebensumstände in anderen Territorien erfolgt eine solche Änderung zwangsläufig. Daher besteht die Forderung auch nicht in der tatsächlichen Erhaltung der etablierten politischen Gemeinschaft, sondern in der Selbstbestimmung darüber! Im anderen Fall wäre es nämlich eine Reduktion der möglichst umfassendsten Verfolgung der Grundbestrebung der Selbstbestimmung. Schließlich würden solche Personen als bloße Klimaflüchtlinge marginalisierte Minderheiten darstellen, die sich anderen Kulturen zwangsweise einzufügen haben bzw. von diesen assimiliert werden würden. Auch dies kann im Sinne der nicht-kontroversen moralischen Intuitionen überprüft werden: Wenn andere mein eigenes Territorium unbewohnbar machen, würde ich dann, um zu überleben, meine Kultur aufgeben wollen und zwangsläufig eine andere annehmen müssen?

Damit stellt sich eine praktische Frage: Wer sollte aber nun diese Wiedergutmachung leisten? Nach Dietrich/Wündisch (2015) sind es eindeutig die Verursacher des Meeresspiegelanstiegs. In den ethischen Debatten zum Klimawandel existieren jedoch drei dominante Prinzipien: "the ability to pay principle", "the beneficiary pays principle", "the polluter pays principle".

Lediglich jenes, welches postuliert, dass die Verursacher die Wiedergutmachung zu leisten hätten, erscheint zunächst legitim, denn dies dürfte am ehesten den nicht-kontroversen moralischen Intuitionen entsprechen. Insofern die Verursacher in der Vergangenheit auch die größten Profiteure waren, muss es zum Prinzip der größten Nutznießer keinen Widerspruch geben. Allerdings entscheidet im Wesentlichen die Machbarkeit als einzig valides Kriterium. Somit würde sich streng genommen eine ethische Diskussion erübrigen. Allerdings wird dies durch einen

weiteren Gedanken relativiert: Vermutlich sind auch jene zur Wiedergutmachung am ehesten in der Lage, die zugleich die größten Nutznießer bisher waren. Es entsteht also eine Zwickmühlen-Situation der offenbar notwendigen Mischung dieser Prinzipien. Um die Frage durch moralische Intuitionen zu beantworten: Nicht-kontrovers dürfte deshalb jene Antwort sein, die postuliert, dass an erster Stelle die Verursacher die Wiedergutmachung zu leisten hätten, so weit sie dazu fähig sind, und durch die größten Nutznießer unterstützt werden, so weit diese dazu fähig sind. Erst wenn in dieser Weise die Fähigkeiten erschöpft sind, so sollten ebenfalls aus ethischen Erwägungen noch jene, die am Wenigsten „schuldig“ sind (dies dürfte aber ein sehr seltener Fall sein), gebeten sich an der Wiedergutmachung zu beteiligen, jedoch unter dem Vorzeichen, zu einem späteren Zeitpunkt und auf eine andere Weise eine Gegenleistung zu erhalten.

Auch wenn es sich beim Klimawandel um ein Risiko handelt, von welchem faktisch so gut wie unbekannt ist, welche Folgen er tatsächlich hervorbringen wird, so muss im Sinne einer Entwicklungsperspektive davon ausgegangen werden, dass dieses Risiko die Menschheit im gesamten 21. Jahrhundert begleiten wird und Prävention und Resilienz (egal wie profund implementiert) voraussichtlich gewisse Grenzen haben werden. Deshalb ist bereits die Frage zu stellen: Wie soll mit unvermeidbaren Schadensereignissen umgegangen werden? Dies wirft also auch ethische Fragen auf? Hierzu eine kurze Zwischenbemerkung: Der Autor bevorzugt den Begriff der Klimavariabilität, denn der Begriff „Klimawandel“ suggeriert, dass ohne menschlichen Einfluss Klima etwas Stabiles wäre, und/oder in dieser Stabilität „konserviert“ werden könnte. Das ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr ist es das Ziel, so auch in den Klimaabkommen, gravierende Schwankungen zu vermeiden und nicht einen „Wandel“ an sich. Deshalb ist in jedem Fall die Förderung von Resilienz in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen geboten. Diese besitzt aber bei zu gravierenden Schwankungen ebenfalls Grenzen der Leistungsfähigkeit.

In einer weltweiten Staatengemeinschaft muss von der Möglichkeit (!) ausgegangen werden, dass der „globale Norden“ nicht gänzlich in der Lage sein wird den „globalen Süden“ zu unterstützen. Zumindest gehen Dietrich/Wündisch (2015) von dieser Möglichkeit als Realität aus: Sie prognostizieren ein absehbares Versagen hinsichtlich einer adäquaten Vorbereitung für Kompensationen eingetretener Schäden. Damit handelt es sich ebenfalls um ein Risiko (B). Meyer/Roser (2010) argumentieren für einen "global adaptation fund", welcher für diese Problematik eine Lösung darstellen kann. Es ist selbstevident, dass jene Staaten, welche gegenüber dem Klimawandel sehr vulnerabel sind, die weniger vulnerablen Staaten nicht unterstützen können. Wird an gewisse Staaten im Nahen Osten gedacht, so ist es aber nicht mehr zwingend selbstevident, wenn auch plausibel, wenn sehr vulnerable Staaten ebenfalls sehr vulnerable Staaten unterstützen, insofern die Ersteren ebenfalls einen großen Anteil am menschlichen Beitrag zum Klimawandel geleistet haben – zumindest wenn das "polluter pays principle" leitend wird. Es erscheint der Umkehrschluss aber nicht zwingend selbstevident, wenn wenig vulnerable Staaten sehr vulnerable unterstützen sollten, einfach aufgrund dessen, dass sie weniger vulnerabel sind. Denn die Vulnerabilität ist nicht unbedingt das entscheidende Kriterium.

Eine mögliche Lösung dafür ist ein "global adaptation fund". Wie bei einer Versicherung könnte gelten: Alle zahlen geringe Beiträge ein, aber nur jenen, die tatsächlich betroffen sind, stehen auch Auszahlungen zu! Die Frage ist dann nur: Wie soll entschieden werden, wer welche Beiträge einzahlt. Würden jene, die am besonders vulnerabel sind die größte Einzahlungen leisten, dann könnten sich diese Staaten von vorn herein das Geld eigentlich behalten. Es ist also naheliegend,

dass entweder jene, die am stärksten den Klimawandel forcieren, auch die größeren Beiträge leisten. Dabei handelt es sich aus mehreren Gründen um eine moralische Intuition, die vermutlich nicht-kontrovers ist: Dies entspricht nicht nur dem "polluter pays principle", sondern auch dem bekannten Steuersystem in einem Sozialstaat und wäre zugleich ein Anreiz für Klimaschutzmaßnahmen – ähnlich der Frage, wie Steuerzahlungen durch Unternehmen möglichst gering gehalten werden können ("beneficiary pays principle"). Die beiden Prinzipien könnten aber auch getrennt angewendet werden: Entweder im Sinne eines fairen globalen Steuersystems, sodass ebenfalls jene, die den stärksten Beitrag zum anthropogenen Klimawandel leisten, auch am meisten Einzahlungen leisten, oder eben jene, die besonders profitieren (wie bei einem staatlichen Steuersystem) – um nur zwei Optionen dieser Lösungsvariante zu nennen.

In dieser Weise würde auf jeden Fall jenen, die die größten Nachteile erfahren, am meisten Hilfe zuteil werden. Dies entspricht auch einem von Rawls Gerechtigkeitsgrundsätzen, wonach den Schlechtestgestellten (in diesem Fall in der weltweiten Staatengemeinschaft), die größten Vorteile zuteil werden sollten (in diesem Fall aus dem "global adaptation fund"). Auf diese Weise lässt sich vermutlich Einstimmigkeit bezüglich der nicht-kontroversen moralischen Intuitionen erzielen, obwohl die eingangs gestellte Sachlage zu dieser Problematik noch nicht danach ausgehen hat: Entrichten alle ihre fairen Beiträge, von denen aber die Schwächsten im größten Maße profitieren, so erscheint dies den moralischen Intuitionen entsprechend, weil der umgekehrte Fall diesen widersprechen würde.

Es bestünde zwar die Möglichkeit, dass jeder Staat weiterhin nur für seine Schäden verantwortlich bleibt, aber eben das Risiko eingeht, dass gewisse Schadensausmaß in einem oder mehreren Bereichen (ökonomisch und agrarisch, ökologisch, sozial, finanziell) die eigenen Ressourcen zum Ausgleich der Schäden übersteigt. Angesichts der permanent korrigierten „Prognosen“ befindet sich kein Staat in einer Position absoluter Sicherheit behaupten zu können, die eigenen Ressourcen reichen in jedem Falle aus, egal welche Ausmaße letztlich der Klimawandel annimmt. Zwangsläufig gibt es daher Gewinner und Verlierer. Dies ist absehbar. In einem System fairer, gegenseitiger Hilfsabkommen nach dem Vorbild von Versicherungsdienstleistern wäre dieses Risiko aber zumindest durch Ausgleichsmaßnahmen tragbar. Wie in einem Sozialstaat, welcher der Idee nach den Verlierern gewisse Mindeststandards zusichert, so könnte argumentiert werden, benötigen nun die Staaten auf globaler Ebene nach diesem Vorbild einen solchen „Sozialstaat“-ähnlichen Verwaltungsapparat, welcher in Form eines „Weltparlaments“ (UNPA realisiert werden könnte. So könnte auch im Rahmen eines Weltparlaments entschieden werden, wie ein solcher "global adaptation fund" realisiert werden könnte.

Dieses zweite Beispiel ist teilweise im Zusammenhang mit dem Ersten zu verstehen. Ohne eine solche Maßnahme ist eine große Zahl an Migrationsströmen zu erwarten. Dadurch würde aber womöglich das Problem entstehen, dass, wie oben angemerkt, ein „Zusammenprall der Kulturen“, besonders dann, wenn er gehäuft und intensiv erfolgt, die Anerkennung der Bevölkerungsmitglieder wegen inhomogener kultureller Herkunft, reduziert werden würde. Mit anderen Worten: Konfliktpotenziale sind absehbar. Andererseits würde diese Lösung dazu führen, dass wenn Anpassungen idealiter erfolgen und wirken, die kollektive Selbstbestimmung dennoch möglichst weitgehend erhalten bleibt, wenn große Gruppen von Personen nicht migrieren müssen.

Da es aber bereits auf internationaler Ebene angesiedelt ist, wird von den Grundbestrebungen der Einzelpersonen abstrahiert werden müssen. Es kann daher nur noch behauptet werden, wie dies mit Shue (2015) oben getan wurde: Eine solche Maßnahme diene dazu, die Bedingungen menschlicher Existenzen dennoch so weitgehend wie möglich zu erhalten oder zu verbessern, dass angesichts einer Vorbereitung auf Verluste dennoch die noch möglichst umfassende Verfolgung der Grundbestrebungen einzelner Personen durch Anpassungen möglich bleibt. Das Beispiel ist daher nicht direkt in Übereinstimmung mit dem Humanitätsprinzip in der psychologischen Lesart (D), aber auch nicht in direktem Widerspruch dazu.

Abschließende Bemerkungen

Warum nun dieses Prüfkriterium der nicht-kontroversen moralischen Intuitionen? In einer Entwicklungsperspektive gibt es eine Diskrepanz zwischen Gegenwart und Zukunft: Wie auch immer die Zukunft beschaffen sein wird, sie wird mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anders sein, als die Gegenwart. Im gegenwärtigen Diskurs wird es stets Personen geben, die darüber erzählen werden, wie großartig solche Veränderungen sein werden und große Versprechen erwecken. Die Geschichte lehrt aber, dass solche Versprechen mitunter enttäuscht werden. Es wird aber auch die andere Seite geben: Fundamentale Kritiken und schonungslose Kritiker (ehemals bspw. Oswald Spengler), die regelrechte Pessimisten darstellen. Die Wahrheit ist vermutlich: Es handelt sich um Herausforderungen, und diese gilt es so zu bewältigen, sodass die Resultate ethisch vertretbar sind. Aber beide Seiten werden bemüht sein die Mehrheit der Personen von ihren Meinungen zu überzeugen, um die eigene Position zu stärken und letztlich über die Zukunft zu bestimmen. Zu diesem Zweck werden von beiden Seiten rationale Gründe benutzt und Emotionen erweckt! (Siehe oben: das Problem der „getrennten Welten“) Mit anderen Worten: Beide Varianten sind erheblich verfälscht. Statt Klarheit wird somit nur größere Verwirrung erzeugt: Widersprüchliche Argumente und konfligierende Emotionen liegen im Wettstreit miteinander. Als Alternative wurden daher nicht-kontroverse moralische Intuitionen vorgestellt. Sie könnten den „Kompass“ darstellen, um in Richtung einer ethischen Zielvorstellung (D) zu „navigieren“, die Fortschritte hinsichtlich (D) zu überprüfen, aber auch evaluieren, ob Maßnahmen hinsichtlich (C) wirklich dem ethischen Gespür entsprechen, oder ob es lediglich abgeleitete Empfehlungen aus einer von vielen vorhandenen Moraltheorie sind. Um es plastisch zu formulieren: Womöglich wünscht sich eine Mehrheit an Personen eine Zukunft, wie sie von einer der beiden Seiten skizziert wird. Womöglich würde sich aber eine Mehrheit der Personen diese Zukunft nicht wünschen, wenn der Diskurs über die Zukunft nicht von einer der beiden Seiten dominiert werden würde. Dies zu ergründen kann nur über einen Abgleich der nicht-kontroversen moralischen Intuitionen dieser Personen mit jenen „Geschichten“ erfolgen, die wir uns über die Zukunft erzählen. Und solange die Zukunft noch nicht Gegenwart ist, werden es Geschichten bleiben.

Zusammenfassung: In diesem erweiterten Vortragsskript wurde behauptet, dass es tatsächlich sogenannte nicht-kontroverse moralische Intuitionen gibt, wie dies Schaber (1997) annimmt. Sie wurden als Prüfinstrument vorgeschlagen, um gegenwärtige aber auch potentiell zukünftige Zustände auf ihre ethische Verträglichkeit hin zu prüfen. Insofern sollten sie ethische

Überlegungen (reine Ethikkonzeptionen oder Moraltheorien) ergänzen (ähnlich zu Kants Diktum: Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind – denn nicht-kontroverse moralische Intuitionen liefern keine langfristige Orientierung, sondern sind gebunden an situative Umstände.) Es wurde postuliert, dass Gesellschaften dynamisch sind, und daher in einer Entwicklungsperspektive eine Orientierung benötigen, damit zukünftige Zustände „besser“ werden (können) als vergangene, d.h. sowohl ethischen Sollvorgaben entsprechen, aber auch mit den nicht-kontroversen moralischen Intuitionen von Personen übereinstimmen (Prävention). Für diese ethische Orientierung wurde das erste Prinzip des Weltethos in einer psychologischen Lesart vorgeschlagen. Auch die nicht-kontroversen moralischen Intuitionen können Gegenstand psychologischer Forschung werden. Neben zahlreichen spezifischen Fragen (Was sind solche Intuitionen? Woher kommen sie? Wie können sie erhoben werden?) wäre es eine interessante Studie zu fragen: Welches Zukunftsbild würde daraus resultieren, wenn an erster Stelle die nicht-kontroversen moralischen Intuitionen über diese zukünftigen Zustände (zu einem konkret gegebenen Zeitpunkt) erzählen würden? In diesem Vortrag ging es lediglich darum zu zeigen, dass solche existieren und wie sie als Prüfinstrument benutzt werden können. Sie tragen insofern auch zu einer Kultur der Prävention bei, wenn den nicht-kontroversen moralischen Intuitionen mehr Bedeutung beigemessen wird.

Zum Autor und Text

Robert Brunnhuber MSc studierte Philosophie, Geschichte und Humanökologie. Am DRI ist er seit 2016 ehrenamtlich aktiv und beschäftigt sich vorwiegend mit ethischen Fragestellungen betreffend menschlicher und globaler Entwicklung in einem interdisziplinären Zugang.

Das DRI ist seit seinem Bestehen um Kooperationen mit wissenschaftlichen Einrichtungen, sowie universitär und außeruniversitär wissenschaftlich aktiven Personen bemüht. Die Ausrichtung ist konsensorientiert und disziplinenübergreifend. Wenn ein Interesse daran besteht, den in Grundzügen vorgestellten Ansatz in Kooperation oder eigenständig weiterzuentwickeln, etwa in dem eine der vielen angedeuteten, noch offenen Forschungsfragen aufgegriffen wird, freuen sich der Autor oder die Mitarbeiter des DRI über eine Kontaktaufnahme (Mailadressen sind über die Homepage zu beziehen).

Zitation nach den DRI-Richtlinien:

Brunnhuber, Robert, Ethische Orientierung für eine Welt im Wandel. Logische Untersuchungen zum Humanitätsprinzip in pragmatischer Absicht, Vortragsreihe des Human and Global Development Research Institute (DRI), Wien, 2018

Literaturverzeichnis

1. Brunnhuber, R. (2017): *Ethischer Realitätssinn nach dem Weltethos. Lösungsansätze nach einer psychologischen Lesart, Artikelreihe des Human and Global Development Research Institute (DRI), Wien*
2. Brunnhuber, R. (2017b): *Ein Panorama des Weltethos: Zur ethischen Tiefgründigkeit und praktischen Relevanz. Ein Überblick, Vortragsreihe des Human and Global Development Research Institute (DRI), Wien*
3. Dietrich, F., Wündisch, J. (2015): *Territory Lost – Climate Change and the Violation of Self-determination Rights, Moral Philosophy and Politics, 2(1), 83–105*
4. Gürses, H. (2010): *Kein Kommentar. Was ist „atopische“ Kritik, in: Mennel, B., Nowotny, S., Raunig, G. [Hg.] (2010): Kunst der Kritik, Wien u.a., 175-195*
5. Küng, H., (2012): *Handbuch Weltethos. Eine Vision und ihre Umsetzung, München*
6. Meyer, L., Roser, D. (2010): *Climate Justice and Historical Emissions. Critical Review of International Social and Political Philosophy, 13 (1), 229–53.*
7. Precht, R. D. (2018): *Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft, München*
8. Reinhardt, S. (2018): *Was macht Städte attraktiv?, Interview mit Mazda Adli, in: Psychologie Heute Compact (53), 35*
9. Ross, W. D. (1976): *Pluralistische Deontologie, in: Horster, D. [Hg.] (2012): Texte zur Ethik, Stuttgart*
10. Schaber, P. (1997): *Moralischer Realismus, Freiburg i. Br., München*
11. Shue, H. (2015): *Historical Responsibility, Harm Prohibition, and Preservation Requirement: Core Practical Convergence on Climate Change. Moral Philosophy and Politics, 2(1), 7–31*
12. Stevenson, C. L. (1974): *Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke, in: Heinrichs, B., Heinrichs J.-H. [Hg.] (2016): Metaethik. Klassische Texte, Berlin*