

II. Normative Ethik (Schaber)

1. Spielarten des Utilitarismus im 20. Jahrhundert

Der Utilitarismus ist eine konsequentialistische Moraltheorie, welche die moralische Qualität von Handlungen bzw. Regeln nach deren Folgen bemißt: Eine Handlung bzw. Regel ist dann moralisch richtig, wenn sie gute Folgen nach sich zieht. In diesem Konsequenzenprinzip sind sich alle Utilitaristen einig. Uneinig sind sie sich aber a) in der Bestimmung der guten Folgen. Nach Ansicht der klassischen Utilitaristen des 19. Jh. Jeremy Bentham, John Stuart Mill und Henry Sidgwick hat eine Handlung dann gute Folgen, wenn sie das Glück der Betroffenen fördert. Für verschiedene Utilitaristen des 20. Jh. bemessen sich die guten Folgen nicht am Glück, sondern an der Befriedigung von Präferenzen. Uneinig sind sich Utilitaristen in diesem Jahrhundert auch b) in der Frage, ob eine Handlung schon dann richtig ist, wenn sie gute oder erst dann, wenn sie die – im Vergleich mit allen Handlungsalternativen – besten Folgen nach sich zieht. Die überwiegende Mehrheit der Utilitaristen optiert hier für das Maximierungsprinzip. Doch von einem negativen Utilitarismus wird dieses Prinzip zurückgewiesen. (Der negative Utilitarismus verleiht dem Prinzip der Verhütung von Schädigung bzw. der Linderung von Elend absolute Priorität gegenüber dem Gebot der Maximierung von Glück.) Ebenfalls umstritten unter den zeitgenössischen Utilitaristen ist die Frage, ob sich c) das Konsequenzenprinzip auf einzelne Handlungen oder auf Regeln bezieht. Anhand dieser drei Fragen lassen sich die wichtigsten Versionen des Utilitarismus im 20. Jh. unterscheiden. In der Reihenfolge der genannten Probleme werden nachfolgend Glücks- und Präferenzutilitarismus (a), positiver und negativer Utilitarismus (b), Akt- und Regelutilitarismus (c) und (d) im Kontext derselben Fragestellung – Hares Zwei-Ebenen-Theorie – dargestellt. Abschließend sollen dann noch die wichtigsten Einwände gegen den Utilitarismus zur Sprache kommen (e).

A. Glücks- vs. Präferenzutilitarismus

G. E. Moore war der erste Utilitarist, der in seinen *Principia Ethica* die Glückskonzeption des Guten kritisierte. Seiner Auffassung nach gibt es neben dem Glück auch andere Dinge wie z.B. die Wahrnehmung des Schönen, die an sich gut sind (vgl. dazu IV,2.A). R. M. Hare geht einen Schritt weiter: Er meint, daß der Utilitarist nicht von Glück, sondern einfach von Interessen- oder Präferenzenbefriedigung reden sollte. Diese Abkehr vom Glücksutilitarismus hält er aus zwei Gründen für geboten: a) Glück ist ein so unbestimmter Begriff, daß er mehr Probleme erzeugt als löst (vgl. Hare 1983, 146); b) Der Glücksbegriff ist kein rein deskriptiver Begriff: „Wer das Urteil, daß der andere glücklich ist, fällt, wertet das Leben des anderen“ (a. a. O., 146). Der Begriff Glück liefert damit nicht die vom Utilitaristen erhoffte empirische Basis für seine Moraltheorie. Der Utilitarist ist deshalb besser beraten, wenn er die guten Folgen über die Befriedigung der Interessen oder Präferenzen von Personen bestimmt. Dabei sollten nach Hare nicht alle aktuellen Präferenzen, die Personen zu einem gegebenen Zeitpunkt haben, berücksichtigt werden. Moralisch relevant sind vielmehr nur diejenigen Präferenzen, welche weder auf logischen Fehlern noch auf mangelnder Information beruhen (vgl. dazu Hare 1981, 101 ff.; dt.: 1992, 160 f.; zu Hares Theorie der moralischen Relevanz von Präferenzen vgl. ausführlicher Kap. VIII,2). Nach Auffassung von John Harsanyi sollte der Utilitarist darüber hinaus auch alle asozialen Präferenzen ignorieren (Harsanyi 1982, 56).

Nach Richard Brandt sollte der Utilitarist sich nicht an Präferenzen, sondern am Glück orientieren. Wer auf Präferenzen setzt, kann dem Phänomen des Präferenzenwechsels nicht Rechnung tragen (vgl. Brandt 1992, 169 ff.). Wenn eine Person wünscht, daß zu einem späteren Zeitpunkt t_1 etwas der Fall ist, das sie zum Zeitpunkt t_1 dann aber nicht will, ist für den Präferenzutilitarist nicht klar, was für eine Person nützlich ist. Für Dieter Birnbacher ist ein Glücks- dem Präferenzutilitarismus vorzuziehen, weil nicht jede Präferenzbefriedigung für die betroffene Person von Vorteil ist (Birnbacher 1990, 74; vgl. zu dieser Problematik ausführlicher Kap. VIII,1).

B. Negativer Utilitarismus

Nach einem Vorschlag von Karl Popper sollte das utilitaristische Grundprinzip in einem negativen Sinn verstanden werden: ‚Strebe nach dem kleinstmöglichen Grad an Leiden für alle‘ (vgl. Popper 1947, 235; dt.: 1970, 316). Ein solches Prinzip sei klarer als das klassische utilitaristische Prinzip, das uns dazu auffordert, das größtmögliche Glück oder den größtmöglichen Nutzen für alle hervorzubringen. Man könnte hinzufügen, daß das Prinzip der Leidensvermeidung auch plausibler ist als das Prinzip der Nutzenmaximierung. Eine genauere Betrachtung macht aber deutlich, daß sich der negative Utilitarismus nicht aufrechterhalten läßt, ohne daß man bereit ist, absurde Konsequenzen in Kauf zu nehmen. Wäre die rasche und schmerzfreie Tötung aller Menschen nicht die wirksamste Form der Beseitigung von Leiden? Mord ließe sich nach Vorgaben des negativen Utilitarismus nicht als schlecht ausweisen. Ganz generell bestünde der sicherste Weg, Leiden zu vermeiden, darin, die menschliche Gattung auszurotten (R. N. Smart 1958, 452). Darüber hinaus kann man alle Handlungen, die Leiden minimieren, auch als Handlungen beschreiben, die Personen glücklicher machen (vgl. dazu J. J. C. Smart 1973, 28 f.). Wenn es moralisch gefordert ist, Personen glücklicher zu machen, dann ist unklar, wieso – wie der negative Utilitarismus impliziert – weniger Glück mehr Glück vorgezogen werden soll.

C. Akt- und Regelutilitarismus

Nach Ansicht von Aktutilitaristen wie Smart und Hare sollten wir jeweils diejenige Handlung ausführen, welche – im Vergleich mit allen alternativen Handlungsmöglichkeiten – die besten Folgen hat. Regelutilitaristen wie Toulmin, Urmson und Brandt sind der Meinung, daß sich das Nützlichkeitsprinzip nicht auf einzelne Handlungen, sondern auf Regeln bezieht. Wir sollten uns an denjenigen Regeln orientieren, deren Befolgung die bestmöglichen Folgen hat. Diese beiden Utilitarismusversionen standen sich vor allem in den 50er und 60er Jahren gegenüber. Dabei drehte sich die Debatte wesentlich um die Frage, ob ein Regelutilitarismus sich nicht auf einen Aktutilitarismus reduzieren ließe. Als Utilitarist muß man eine Regelverletzung für legitim ansehen, die voraussehbar nutzenmaximierende Effekte hat. Die Empfehlung,

sich ungeachtet der voraussehbaren besseren Folgen, strikt an die Regel zu halten, wäre utilitaristisch nicht zu rechtfertigen. Ist dies richtig, dann sind die Forderungen des Akt- von den Forderungen des Regelutilitarismus nicht zu unterscheiden (vgl. Smart 1967, 171–183; Mackie 1977, 137 ff.; dt.: 1983, 174 ff.). Regeln können dann auch bloß als Faustregeln verstanden werden, auf die wir aufgrund unseres begrenzten Wissens über die Folgen unseres Handelns häufig angewiesen sind (vgl. Smart 1967, 171). Brandt entwickelt eine Form des Regelutilitarismus, die diesem Einwand zu entgehen scheint. Seiner Meinung nach ist eine Handlung dann richtig, wenn sie mit einem idealen Moralkodex übereinstimmt, der aus Regeln besteht, deren Befolgung für eine Gesellschaft die besten Folgen hat (Brandt 1992, 132). Auf diese Form des Regelutilitarismus läßt sich nach Brandt der obige Einwand nicht anwenden, da der ideale Moralkodex das Maximierungsgebot nicht enthalten muß (a. a. O., 130).

D. Hares Zwei-Ebenen-Modell

Hare unterscheidet zwischen einer Ebene intuitiven und einer Ebene kritischen moralischen Denkens (Hare 1981, Kap. 2 und 3). Für das intuitive moralische Denken sind einfache prima-facie Regeln wie ‚Du sollst deine Versprechen halten‘, ‚Du sollst nicht töten‘ handlungsanleitend. Das kritische Denken hält sich an den Aktutilitarismus. Die Unterscheidung dieser zwei Ebenen drängt sich nach Hare auf, da wir in der Regel die kognitiven und motivationalen Voraussetzungen nicht erfüllen, die für eine unparteiliche Nutzenmaximierung erforderlich sind. Wir neigen dazu, parteilich zu sein, und unser Wissen um die Folgen unseres Handelns sind begrenzt (vgl. a. a. O., 44 ff., 91 ff.). Auf der Ebene des kritischen Denkens sollten wir uns nur bewegen, wenn wir a) die Handlungsfolgen kennen und b) die prima-facie Regeln der intuitiven Ebene miteinander konfliktieren (vgl. a. a. O., 50; dt.: 1992, 97). In solchen Fällen gibt es nach Hare keinen Grund, sich weiterhin an die intuitiven moralischen Regeln zu halten. Und genau dies unterscheidet Hares Zwei-Ebenen-Modell von einem Regelutilitarismus: Anders als der Regelutilitarist versteht Hare moralische Regeln als Faustregeln, die nach Maßgabe unserer kognitiven und motivationalen Kompetenzen verletzt werden dürfen.

E. Einwände

Die utilitaristische Moraltheorie ist mit unterschiedlichen Schwierigkeiten konfrontiert. Die drei wichtigsten Probleme sollen im folgenden kurz zur Sprache kommen:

a) Der Utilitarismus scheint Handlungen zuzulassen oder gar zu fordern, die wir intuitiv für äußerst verwerflich halten. So könnte es gut oder gar Pflicht sein, eine Minderheit zu versklaven, wenn dies das Wohl der Mehrheit steigern würde. In gleicher Weise scheint es aus utilitaristischer Sicht unproblematisch zu sein, einen unschuldigen Menschen zu töten, wenn damit das Leben von drei Menschen gerettet werden könnte. Kaum jemand wird solche Handlungen aber für gerechtfertigt halten. Dies vor allem darum, weil damit Rechte von Menschen verletzt würden, die unserer Ansicht nach jeglicher Nutzenabwägung entzogen sind (vgl. Nida-Rümelin 1993, 59f.).

b) Nach Ansicht verschiedener Moralphilosophen ist das utilitaristische Konzept von Verteilungsgerechtigkeit völlig unplausibel (vgl. Rawls 1971, 22 ff.; Mackie 1977, 127f.; dt.: 1983, 160 ff.; vgl. Spaemann 1989, 164 ff.). Der Utilitarist ist indifferent gegenüber der Verteilung der Nutzensumme, was radikale Ungleichheit nicht nur nicht ausschließt, sondern unter bestimmten Umständen gar als gefordert erscheinen läßt. (Daß Bentham selber eine utilitaristische Theorie der distributiven Gerechtigkeit entwickelt hat, wurde erst in jüngster Zeit bekannt und sei hier nur am Rande erwähnt.)

c) Man kann auch einwenden, daß eine utilitaristische Moraltheorie zuviel von uns fordert (vgl. dazu Williams 1973, 116; Nida-Rümelin 1993). Die utilitaristische Grundpflicht, das Gute in der Welt zu maximieren, scheint übermenschliche Selbstopfer zu verlangen. Würden wir dieser Pflicht wirklich nachkommen, müßten wir auf die meisten Dinge, die unser Leben lebenswert machen, verzichten (vgl. Spaemann 1989, 170). Angesichts der Armut und des Leidens in der Welt, ließe sich die Verfolgung eigener Projekte kaum rechtfertigen. Es ist deshalb nicht anzunehmen, daß der Utilitarismus je praktische Relevanz haben könnte. Dies kann man als einen guten Grund betrachten, den Utilitarismus zu verabschieden.

2. *Moderne Deontologie*

A. Der Vorrang des Richtigen

Für eine deontologische Moraltheorie gibt es Handlungen, die *in sich* gut oder schlecht sind, unabhängig davon, welche Konsequenzen sie nach sich ziehen. So kann eine Handlung in sich schlecht sein, auch wenn sie sehr vielen Menschen große Vorteile bringen würde. Anders als der Utilitarismus beurteilt eine Deontologie Handlungen nicht nach ihren Folgen. In Anlehnung an eine Formulierung von John Rawls kann man sagen, daß sich in einer Deontologie das, was richtig ist, nicht aus dem ergibt, was gut ist für Menschen. Das Richtige ist vielmehr unabhängig vom Guten, und hat ihm gegenüber den Vorrang (vgl. Rawls 1971, 30; dt.: 1979, 48; vgl. Fried 1978, 9). Richtig sind Handlungen innerhalb einer Deontologie dann, wenn sie mit bestimmten Regeln oder Prinzipien übereinstimmen. Diese Regeln oder Prinzipien definieren in den meisten Fällen die Grenzen dessen, was wir anderen gegenüber tun dürfen (Regeln wie ‚Du sollst nicht lügen‘, ‚Du sollst andere nicht beleidigen‘). Sie definieren insbesondere die Grenzen dessen, was man im Dienste dessen, was gut für Menschen ist, tun darf. Das ist der anti-utilitaristische Charakter der Deontologie. Nach ihr darf das Gute nur innerhalb des Richtigen gefördert werden. Thomas Nagel schildert in diesem Zusammenhang folgendes Beispiel (vgl. Nagel 1986, 176): Mehrere Personen sind bei einem Autounfall verletzt worden. Ich kann diese Personen nur retten, wenn ich eine Anwohnerin dazu überrede, Hilfe zu holen. Diese weigert sich aber, dies zu tun. Folgende Möglichkeit steht mir offen: Ich könnte der Enkelin dieser Frau den Arm umdrehen und sie so dazu bewegen, Hilfe zu holen. Nagel ist der Ansicht, daß sich das Umdrehen des Arms nicht im Blick auf die positiven Konsequenzen rechtfertigen ließe. Damit würde eine Grenze dessen überschritten, was im Dienste für das Wohl anderer zu tun erlaubt ist.

Welche Handlungen nun sind in sich gut bzw. in sich falsch? Verschiedene Deontologen orientieren sich in der Antwort auf diese Frage an Kants kategorischem Imperativ, wonach ich den anderen nie bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck behandeln soll (vgl. dazu Tugendhat 1993, 80ff.). Ernst Tugendhat spricht von einer „Moral der universellen Achtung“ (a. a. O., 80).

In der Interpretation des Deontologen Alan Donagan bedeutet die zweite Formel des kategorischen Imperativs, daß ich verpflichtet bin, den anderen als rationales Wesen zu respektieren (vgl. Donagan 1977, 66).

Nagel geht in der Frage nach den richtigen Handlungen nicht von einem Prinzip, sondern von unseren moralischen Intuitionen aus (vgl. Nagel 1986, 176). Seiner Ansicht nach legen uns diese folgende Typen von Verpflichtungen und Verboten nahe: a) Verpflichtungen, die sich aus Versprechen und Übereinkünften ergeben; b) Verbote, individuelle Rechte anderer Menschen zu verletzen; c) Restriktionen im Blick darauf, was wir anderen im Dienste des Guten zumuten dürfen; und schließlich d) Pflichten, die sich aus der speziellen Beziehung ergeben, die ich zu anderen Menschen habe.

Dabei geht es in einer Deontologie ganz wesentlich darum, daß der Handelnde bestimmte Dinge nicht absichtlich tut (vgl. Fried 1978, 9f; Nagel 1986, 178). So kann man z. B. sagen: Es ist falsch, einen Menschen zu töten; es kann aber durchaus erlaubt sein, den Tod von Menschen nicht zu verhindern. Wenn ich in einer Situation einen Menschen töten muß, um zehn Menschen das Leben zu retten, wird es sich aus deontologischer Sicht deshalb nahelegen, die zehn Menschen sterben zu lassen. Denn der Deontologe beurteilt das aktive Töten eines Menschen in einem solchen Fall als schwerwiegender als das Sterbenlassen von zehn Menschen. In gleicher Weise ist es aus deontologischer Sicht auch nicht erlaubt, eine moralische Regel zu verletzen, um andere daran zu hindern, moralisch falsch zu handeln. Es ist falsch zu lügen, auch wenn ich mit einer Lüge andere davon abhalten könnte zu lügen.

B. Kritik

Man kann gegen deontologische Ethiken einwenden, daß es sich dabei um bloße Gesinnungsethiken handelt. Denn hier würden Normen befolgt, ohne daß der Akteur nach den voraussehbaren Folgen seines Handelns zu fragen habe. Dies ist nach Ansicht von Max Weber bei einer Verantwortungsethik der Fall. Zudem ist fraglich, ob die skizzierten Begründungen der deontologischen Prinzipien zu befriedigen vermögen. Nagels Rekurs auf unsere moralischen Intuitionen ist problematisch, da wir nicht alle dieselben moralischen Intuitionen haben. In der Frage beispielsweise

se, was wir im Dienste des Guten tun dürfen, werden wir sehr unterschiedliche Intuitionen vorfinden. So ist es im Blick auf das oben geschilderte Beispiel von Nagel alles andere als klar, was uns unsere moralischen Intuitionen nahelegen. Einige werden Nagels Antwort für intuitiv plausibel halten. Viele aber werden es wohl in Übereinstimmung mit dem Utilitaristen als moralisch legitim ansehen, das Kind als Mittel zum guten Zweck zu behandeln, dies jedenfalls dann, wenn es zur Erreichung dieses Zwecks – moralisch gesehen – keine bessere Alternative gibt. Die moralische Intuition kann deshalb in diesem Zusammenhang nicht herangezogen werden. Sie läßt im Blick auf Nagels Beispiel offen, was wir tun oder nicht tun dürfen. Ganz generell bleibt fraglich, ob sich mit unseren moralischen Intuitionen Prinzipien begründen lassen, die wir unabhängig von den daraus sich ergebenden Folgen einhalten sollten. Auch in dieser grundlegenden und für den Deontologen entscheidenden Frage werden wir unterschiedliche moralische Intuitionen vorfinden.

Fraglich ist auch, ob sich aus dem Gebot, andere immer als rationale Personen zu respektieren, die deontologischen Grenzen dessen, was wir im Dienste des Guten tun dürfen, ableiten lassen. Wenn ich 20 Personen vor großem Schaden nur dadurch bewahren kann, daß ich einem Menschen großen Schaden zufüge, ist unklar, was uns das Respektsgebot wirklich empfiehlt. Deontologische Moraltheoretiker sind der Ansicht, daß man keinem Menschen absichtlich Schaden zufügen darf. Respektiere ich aber die 20 Personen als rationale Personen, wenn ich zulasse, daß sie – wodurch auch immer – geschädigt werden? Verlangt das Respektsgebot nicht, daß ich die Interessen und Bedürfnisse aller von meinem Tun und Unterlassen betroffenen Personen gleich gewichte? Wenn das Respektsgebot aber in dieser Weise interpretiert werden kann, dann hat der Deontologe gute Gründe, sich nach einem anderen Grundprinzip umzusehen.

Ein weiteres Problem einer Deontologie liegt darin, daß die Idee einer ausnahmslosen Geltung moralischer Prinzipien kontraintuitiv ist. Wenn ich das Leben vieler Menschen dadurch retten kann, daß ich jemanden belüge, werden wohl nur die wenigsten lügen für verboten halten. Im Gegenteil: Ein striktes Befolgen moralischer Prinzipien werden die meisten in bestimmten Fällen gar für moralisch problematisch halten. Wenn ich die Einwohner der Stadt New York nur dadurch retten kann, daß ich

den sie bedrohenden Terroristen töte, werden das sehr viele für geboten halten. Verschiedene Deontologen sehen entsprechend für Katastrophenfälle auch Ausnahmen vor (vgl. Fried 1978, 10; Donagan 1977, 206). Unklar aber bleibt, wie sich ein solches Zugeständnis auf deontologischer Basis rechtfertigen läßt.

3. Vertragstheorien der Moral

Vertragstheorien der Moral machen moralische Prinzipien oder Regeln an der Übereinkunft rationaler Personen fest. Dabei kann man den Ausdruck ‚rationale Personen‘ auf unterschiedliche Weisen verstehen: Zum einen lassen sich darunter Personen verstehen, die ihr Eigeninteresse optimal verfolgen, zum anderen kann man damit Personen meinen, die unparteilich sind und entsprechend den Interessen anderer Personen ein gleiches Gewicht zuschreiben wie den eigenen Interessen. Aus diesen zwei Interpretationen von ‚rational‘ ergeben sich auch zwei Typen der Vertragstheorien der Moral: eine *reale* und eine *ideale* Vertragstheorie. Die reale Theorie geht auf Thomas Hobbes zurück und findet ihren elaboriertesten zeitgenössischen Vertreter in David Gauthier. Die ideale Theorie hat ihre Wurzeln in Kant; sein klassischer zeitgenössischer Vertreter ist John Rawls. Im folgenden soll zunächst Gauthiers (a) und anschließend Rawls vertragstheoretische Position (b) vorgestellt werden.

A. Eigeninteresse und Moral

Gauthier geht von einer subjektiven Werttheorie aus. Seiner Ansicht nach gibt es keine objektiven Werte. Werte beruhen auf den Präferenzen oder Interessen von Personen (vgl. Gauthier 1986, 21 ff.). Wertvoll ist für Personen – genauer besehen – das, was ihre geprüften Präferenzen („considered preferences“) bedient. Es sind insofern die Präferenzen von Personen, welche nach Gauthier die Wertbasis bilden, aus der moralische Regeln hervorgehen. Dabei spielt auch die Konzeption von Rationalität, die Gauthier vertritt, eine wichtige Rolle. Rational verhält sich eine Person, wenn sie ihre Präferenzbefriedigung maximiert (vgl. a. a. O., 7: „(T)he rational person ... seeks the greatest satisfaction of her own interests“). Tut sie dies, ohne auf die Interessen an-

derer Rücksicht zu nehmen, werden ihre Präferenzen sehr oft gar nicht oder suboptimal bedient werden. Deshalb haben rationale Personen gute Gründe, ihrem eigeninteressierten Verhalten wechselseitig Einschränkungen aufzuerlegen und die Interessen anderer zu berücksichtigen. Gauthier setzt diese Einschränkungen mit moralischen Normen gleich. Moralische Normen definieren die Grenzen, in denen wir unser Eigeninteresse verfolgen sollten, sofern wir an einer maximalen Befriedigung unserer Präferenzen interessiert sind. Auf diese Weise sind nach Gauthier moralische Normen im Eigeninteresse rationaler Personen begründet (vgl. a. a. O., 4). Dabei sind für moralische Normen nach Gauthier allein die Interessen oder Präferenzen rationaler Personen maßgebend. Tiere, Ungeborene und geistig Behinderte gehören nicht zur moralischen Gemeinschaft (vgl. a. a. O., 268). Ihre Anliegen können einzig indirekt über die entsprechenden Präferenzen oder Interessen rationaler Personen moralisch berücksichtigt werden (vgl. a. a. O., 298 ff.).

Nach Gauthier haben wir Gründe, moralische Normen zu akzeptieren. Das impliziert aber nicht, daß wir auch Gründe haben, sie zu befolgen. Es könnte rational sein, sich in bezug auf anerkannte moralische Normen als Schwarzfahrer zu verhalten (vgl. VIII, 3). Gauthier setzt sich mit diesem Problem sehr ausführlich auseinander. Seiner Ansicht nach habe ich Gründe, mich moralisch zu verhalten, wenn ich unterstellen kann, daß die meisten anderen sich auch an die moralischen Normen halten werden. Dies wiederum setzt voraus, daß sich die ‚moralischen Schwarzfahrer‘ gut identifizieren lassen (vgl. Gauthier 1986, 157 ff.).

B. Rawls' Schleier des Nichtwissens

Wie Gauthier ist auch Rawls der Meinung, daß moralische Regeln dem gegenseitigen Vorteil der Mitglieder einer Gesellschaft dienen sollen (vgl. Rawls 1971, 4; dt.: 1979, 20). Dabei beschäftigt sich Rawls mit den Prinzipien der Gerechtigkeit. Seiner Ansicht nach lassen sich diese über das, was freie und vernünftige Personen als gerecht annehmen können, bestimmen. Wie Gauthier geht er davon aus, daß vernünftige Personen ihr Eigeninteresse verfolgen, ohne notwendigerweise sich um die Anliegen anderer zu kümmern (vgl. Rawls 1971, 13; dt.: 1979, 30). Die Gerechtig-

keitsprinzipien sollen nach Rawls das Ergebnis einer *fairen* Übereinkunft eigeninteressierter Personen sein. Und fair ist die Übereinkunft, wenn die einzelnen sich hinter einem *Schleier des Nichtwissens* entscheiden müssen. Rawls denkt in diesem Zusammenhang an einen fiktiven Urzustand, in dem die Personen, die über die Gerechtigkeitsgrundsätze zu entscheiden haben, nicht wissen, welche Position sie in der Gesellschaft einnehmen und welche Eigenschaften sie haben werden. Dieser Schleier des Nichtwissens soll sicherstellen, daß sich einzelne nicht für diskriminierende Prinzipien entscheiden. Wer z. B. weiß, daß er eine weiße Hautfarbe haben wird, könnte Grundsätze befürworten, die Weiße privilegieren (vgl. Rawls 1971, 19; dt.: 1979, 36). Hinter dem Schleier des Nichtwissens wird er dies aber nach Rawls nicht tun, da er nicht ausschließen kann, selbst durch den entsprechenden Grundsatz benachteiligt zu werden. Generell gilt: In einer Situation der Unsicherheit, wie sie der Urzustand darstellt, ist es rational nach der sog. Maximinregel zu entscheiden, und Gerechtigkeitsprinzipien zu befürworten, die den Schlechtestgestellten das bestmögliche Ergebnis garantiert. Dabei ist Rawls nicht der Meinung, daß es in jeder Unsicherheitssituation rational ist, die Maximinregel zu befolgen. Als generelle Regel wäre sie zu konservativ. Bei schwerwiegenden Entscheidungen aber – und bei der Entscheidung über Gerechtigkeitsprinzipien handelt es sich um eine für die Betroffenen schwerwiegende Entscheidung – hält Rawls den Konservatismus der Maximinregel jedoch für angemessen (vgl. Rawls 1971, 154 f.; dt.: 1979, 179 f.). Es wäre deshalb nicht rational, sich im Urzustand für diskriminierende Gerechtigkeitsprinzipien zu entscheiden. Rational ist es vielmehr, die Interessen aller, insbesondere der Schlechtestgestellten, zu berücksichtigen. Im fiktiven Urzustand verhalten sich Personen aus Eigeninteresse unparteilich. Dazu kommt, daß – so Rawls – die Personen im Urzustand gleich sind: Jede Person hat dieselben Rechte, Gerechtigkeitsgrundsätze zu wählen und vorzuschlagen (vgl. Rawls 1971, 19; dt.: 1979, 36). Der Urzustand sichert also auch von seiner Struktur her die Unparteilichkeit der Personen, die sich über Gerechtigkeitsgrundsätze einigen.

C. Probleme

Für eine reale Vertragstheorie ergeben sich folgende zwei Probleme: a) Personen können sich auf Dinge einigen, die wir intuitiv als äußerst unfair oder ungerecht ansehen. So kann sich z. B. jemand, der über keine Mittel verfügt, gezwungen sehen, Regeln zu akzeptieren, die ihm kaum, anderen aber große Vorteile verschaffen. Das wäre nur zu verhindern, wenn es in den Situationen, in denen über Kooperationsregeln verhandelt wird, keine großen Ungleichheiten gäbe. Reale Vertragstheorien schließen aber solche Ungleichheiten in keiner Weise aus. Illegitim sind für sie einzig Ungleichheiten, die auf Gewalt und Betrug beruhen. Das aber ist – so kann man argumentieren – zuwenig, um verschiedene Formen dessen, was wir intuitiv als Ausbeutung betrachten, zu verunmöglichen. Ein Mittelloser könnte genötigt sein, sich selbst zu versklaven, um zu überleben. Ein Vertragstheoretiker vermag nicht auszuschließen, eine solche Versklavung für legitim zu erklären.

b) Man kann es auch als problematisch ansehen, daß einzig rationale Personen zur moralischen Gemeinschaft gehören. Der Vertragstheoretiker glaubt zwar, daß wir durchaus auch Gründe haben können, auf zukünftige Generationen, geistig Behinderte, Neugeborene und Tiere Rücksicht zu nehmen; aber diese Gründe haben ihren Ursprung allein in den Interessen rationaler Personen. Doch dies widerspricht unseren Intuitionen. Wir halten Tierquälerei nicht für falsch, weil damit Interessen rationaler Personen betroffen sein könnten, sondern vielmehr, weil damit Tieren geschadet wird.

Bei der idealen Vertragstheorie ist unklar, ob die Idee des Vertrags unter Menschen wirklich eine relevante Rolle spielt. Für Rawls ergeben sich die Gerechtigkeitsprinzipien aus einer Übereinkunft vernünftiger Personen. Doch das, was diese als gerecht akzeptieren, hängt von der Struktur des Urzustandes ab. Wichtig ist: Für diese Struktur sind moralische Intuitionen maßgebend, die sich keiner vorhergehenden vertraglichen Übereinkunft verdanken. Die von Rawls vorgeschlagenen Gerechtigkeitsgrundsätze ergeben sich aus einer Kombination von moralischen Intuitionen und einem Konzept rationalen Handelns unter Unsicherheit. Auf das vertragstheoretische Element könnte Rawls auch gänzlich verzichten.

4. Diskursethik

A. Konsens- und Universalisierungsprinzip

Die Übereinstimmung von Personen spielt auch für die von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas vertretene Diskursethik eine zentrale Rolle. Der Kerngedanke der Diskursethik besagt, „daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“ (Habermas 1983, 103). Apel glaubt, daß sich für diesen Gedanken eine Letztbegründung finden läßt: Wer ernsthaft argumentiert, akzeptiert notwendigerweise das Konsensprinzip (vgl. Apel 1986, 13); er anerkennt – anders formuliert – die Norm, daß Fragen „nur durch konsensfähige Argumente ... *entschieden werden sollten*“ (vgl. a. a. O., 7). Habermas lehnt diese Letztbegründung des grundlegenden diskursethischen Prinzips ab. Bei ihm beruht das Konsensprinzip auf einer Theorie der Wahrheit, die Wahrheit ganz generell über den Konsens von Personen definiert (vgl. Habermas 1973). Die Wahrheit deskriptiver Sätze hängt genauso von der Zustimmung von Personen ab wie die Richtigkeit normativer Aussagen. Dabei ist eine normative Aussage nach Habermas nicht einfach dann richtig, wenn ihr zugestimmt wird. Die Zustimmung muß seiner Ansicht nach vielmehr auf Gründen beruhen. Das unterscheidet rationale von irrationalen Übereinstimmungen. Die rationale Übereinstimmung nun wiederum setzt voraus, daß die Bedingungen dessen, was Habermas „die ideale Sprechsituation“ (vgl. 1973, 252 ff.) nennt, erfüllt sind. In einer idealen Sprechsituation gibt es keine Ungleichheit zwischen den Diskursteilnehmern; und es fehlt auch jegliche Form von Repression: Jeder darf an Diskursen teilnehmen; jeder darf Behauptungen problematisieren und Behauptungen in den Diskurs einbringen; und jeder darf seine Wünsche und Bedürfnisse zum Ausdruck bringen; darüber hinaus darf niemand durch Zwang gehindert werden, diese Rechte wahrzunehmen (vgl. 1983, 98/99).

Die Diskursethik ist nun nicht allein durch das Konsensprinzip definiert. Habermas kombiniert das Konsensprinzip mit dem Universalisierungsgrundsatz. Danach ist eine Norm nur dann gültig, „wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung

der Interessen eines *jeden einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können“ (a. a. O., 103). Dieser Universalisierungsgrundsatz folgt nicht aus dem Konsensprinzip. Es handelt sich dabei vielmehr um einen eigenständigen Grundsatz, den jeder implizit anerkennt, der an Diskursen teilnimmt. Aus den Diskursregeln (jeder darf jede Behauptung problematisieren und Behauptungen in den Diskurs einbringen usw.) „ergibt sich nämlich, daß eine strittige Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses Zustimmung nur finden kann, wenn (der Universalisierungsgrundsatz, P. S.) gilt“ (a. a. O., 103).

Das Konsens- und das Universalisierungsprinzip sind rein formale Prinzipien. Die Diskursethik legt keine inhaltlichen Moralprinzipien fest. Das unterscheidet sie unter anderem auch von Vertragstheorien der Moral. Vertragstheoretiker entwickeln inhaltliche Moralprinzipien, die Gerechtigkeitsgrundsätze von Rawls sind dafür ein gutes Beispiel. In der Diskursethik wird nach Habermas die Bestimmung inhaltlicher Prinzipien oder Normen jedoch ganz den realen Diskursen überlassen (vgl. a. a. O., 194). Unter den Diskursethikern bildet in diesem Zusammenhang einzig Apel eine Ausnahme. Er schlägt ein inhaltliches Moralprinzip vor, das Konsens- und Universalisierungsgrundsatz ergänzen soll: Nach diesem Prinzip sind wir verpflichtet, die Bedingungen einer idealen Kommunikationssituation zu verwirklichen (vgl. dazu Apel 1986, 23 ff.). Doch dieses inhaltliche Prinzip folgt in keiner Weise aus den genannten formalen Prinzipien. Es ist insofern auch unklar, ob es sich dabei überhaupt um ein mit der Diskursethik verträgliches Prinzip handelt (vgl. Steinvorth 1990, 115).

Die Diskursethik weicht noch in einem anderen Punkt von der Vertragstheorie der Moral ab. Um zu einem Konsens zu gelangen, muß jeder Diskursteilnehmer sich in die Lage aller anderen einfühlen. Dies geschieht aber nicht wie bei Rawls aus Eigeninteresse, sondern aus einem originären Interesse daran, sich mit andern zu verständigen (vgl. dazu Habermas 1986, 23). Dabei ist dieses Interesse in der Idee des argumentativen Diskurses fundiert. Argumentationen zielen nach Habermas auf Einverständnis.

B. Kritik

Gegen die Diskursethik lassen sich zwei Einwände vorbringen:

1) Die Diskursethik setzt voraus, daß sich die Diskursteilnehmer unparteilich verhalten. Diese Unparteilichkeit wird nun aber nicht durch den Diskurs begründet (vgl. dazu Tugendhat 1984, 119f.). Das bedeutet, daß sich der Diskurs, den Habermas und Apel im Blick haben, über ein moralisches Prinzip konstituiert, dessen Geltung diskursunabhängig ist. Eine Diskursethik, die diesen Namen verdiente, müßte auch den Universalisierungsgrundsatz diskursiv herleiten.

2) Der zweite Einwand bezieht sich auf das Konsensprinzip: Man kann argumentieren, daß eine moralische Norm nicht darum richtig ist, weil ihr zugestimmt wird (werden könnte). Vielmehr gilt: Einer moralischen Norm wird zugestimmt, weil oder sofern die Zustimmungen sie für richtig halten (vgl. Tugendhat, *a. a. O.*, 118). Wer z. B. einem Verbot von Tierquälerei zustimmt, tut dies nicht, weil er glaubt, daß auch andere diesem zustimmen, sondern weil er Tierquälerei für falsch hält (vgl. Wellmer 1986, 72: „Das Faktum des Konsenses, selbst wenn er unter idealen Bedingungen einträte, kann kein Grund für die Wahrheit des für wahr Gehaltenen sein. Dann sind wir aber auf die Gründe oder Kriterien zurückgeworfen, die uns immer schon verfügbar sind, wenn wir den Sinn von Geltungsansprüchen verstehen“; vgl. auch Krämer 1992, 52f.).

5. Rechteethik

A. Moralische Rechte

In einer Rechteethik spielen moralische Rechte eine zentrale Rolle. Dies bedeutet nicht bloß, daß moralische Rechte anerkannt werden. Auch innerhalb einer utilitaristischen oder deontologischen Moraltheorie kann es Raum für moralische Rechte geben. Anders aber als in einer Rechteethik stellen sie in diesen Theorien nicht die fundamentalen moralischen Größen dar. Für einen Rechteethiker definieren moralische Rechte das, was als moralisch gut und das, was als moralisch verwerflich angesehen wer-

den kann. Handlungen, die moralische Rechte verletzen, sind moralisch falsch; Handlungen, mit denen diese Rechte respektiert werden, umgekehrt moralisch gut. Dabei sind moralische Rechte Rechte, die Personen unabhängig davon zukommen, ob sie gesellschaftlich anerkannt sind oder nicht. Mit diesen Rechten sollen Handlungsoptionen geschützt werden und Ansprüche gesichert werden (für eine genauere begriffliche Analyse von Rechten vgl. Hohfeld 1919). Dies geschieht – wie verschiedene Rechteethiker betonen – insbesondere dadurch, daß Rechte von Nutzenerwägungen abgekoppelt werden. Ein moralisches Recht darf nicht verletzt werden, auch wenn dies das Wohl der Mehrheit einer Gesellschaft fördern würde. Dies entspricht Ronald Dworkins Auffassung von Rechten als sog. ‚Trümpfen‘ (vgl. Dworkin 1984, 153). Rechte legen die Grenzen von Nutzenerwägungen fest. Dabei müssen Rechte in keiner Weise als absolute, d. h. als Rechte, die nie verletzt werden dürfen, begriffen werden. Der Rechte-theoretiker kann sich mit *prima facie* Rechten begnügen (vgl. dazu Mackie 1984, 177). In diesem Sinne läßt sich sagen: Ein moralisches Recht darf nicht verletzt werden, sofern kein anderes Recht auf dem Spiel steht. Bei Rechtskonflikten kann es legitim sein, ein moralisches Recht zu verletzen. Das heißt nicht, daß es keine absoluten Rechte gibt. Es könnte Rechte geben, die in jedem Fall moralisch gewichtiger sind als alle anderen Rechte. Das Problem dabei ist einzig, daß es äußerst schwierig ist, Rechte als solche absoluten Rechte auszuweisen (vgl. dazu Sen 1988).

Welches nun sind die moralischen Rechte, die der Rechtheoretiker als die fundamentalen moralischen Größen betrachtet? Nach Dworkin ist das Recht auf gleichen Respekt („equal concern and respect“) das grundlegendste moralische Recht, aus dem sich die anderen moralischen Rechte herleiten lassen (vgl. Dworkin 1977, 272 ff.). Dieses Recht bedarf nach Dworkin keiner weiteren Begründung; es ist von sich aus einsichtig. Hare glaubt, daß das Recht auf gleichen Respekt aus der Universalisierbarkeit moralischer Prinzipien hergeleitet werden kann (vgl. Hare 1981, 154). Nach Ansicht anderer Autoren lassen sich moralische Rechte im Rekurs auf unseren Willen, uns selber entscheiden zu können, rechtfertigen (vgl. dazu Hart 1984). Man kann aber auch – wie Joseph Raz dies z. B. tut (vgl. Raz 1986, Teil III) – Rechte auf fundamentale Interessen zurückzuführen versuchen.

B. Schwierigkeiten einer Theorie moralischer Rechte

Eine Rechteethik ist mit folgender zentraler Schwierigkeit konfrontiert: Um bestimmen zu können, welche moralischen Rechte wir haben, sind wir auf andere moralische Größen angewiesen. Das kann man an dem von Dworkin postulierten Grundrecht auf gleichen Respekt verdeutlichen. Fraglich ist, um was für ein Recht es sich dabei genau handelt. Es kann besagen, daß a) die Interessen aller zählen, oder b) daß alle dieselben Chancen auf ein gutes Leben haben, oder c) daß alle einen Anspruch auf einen minimalen Lebensstandard haben, oder aber d) daß allen derselbe Lebensstandard gesichert werden sollte (vgl. dazu Griffin 1986, 231). Es scheint, daß man, um diese Frage beantworten zu können, andere moralische Größen heranziehen muß. Ob das Recht auf gleichen Respekt im Sinne eines Rechts auf denselben Lebensstandard zu interpretieren ist, hängt davon ab, was wir für moralisch gefordert halten. Haben die anderen eine moralische Pflicht, mir einen bestimmten Lebensstandard zu sichern? Kann man das gerechtfertigterweise von den anderen fordern? Diese Frage läßt sich im Rekurs auf Rechte nicht beantworten, da die Bestimmung von Rechten vorgängig auf die Bestimmung von Pflichten angewiesen zu sein scheint.

Das Problem, das hier angesprochen ist, läßt sich auch im Blick auf die oben genannten anderen Rechtsbegründungen klar machen: Wenn man Rechte auf Entscheidungsfreiheit zurückführt, stellt sich die Frage, welche Freiheiten schützenswert sind, bzw. welche Freiheiten in einer Gesellschaft geschützt werden sollen. Dieselbe Frage ergibt sich auch, wenn wir Rechte in Interessen zu fundieren versuchen: Welche Interessen – so ist zu fragen – sind schützenswert? Um diese Fragen zu beantworten, scheinen wir auf moralische Werte Bezug nehmen zu müssen, die Rechten vorgelagert sind.

6. Tugendethik

A. Charakter und gutes Leben

In den 80er Jahren erfuhren die antike Tugendethik eine Wiederbelebung. Das war nicht zuletzt durch ein Unbehagen an den dominanten Moraltheorien utilitaristischer wie deontologischer Provenienz motiviert. Tugendethiker sind der Ansicht, daß diese Moraltheorien der Moral in fundamentaler Weise nicht gerecht werden. Anders als deontologischen, utilitaristischen und rechte-ethischen Moraltheorien geht es einer Tugendethik nicht um die Bestimmung der richtigen moralischen Prinzipien, sondern vielmehr um die Frage, was es heißt, eine gute Person zu sein. Dabei sind Tugendethiker der Ansicht, daß Prinzipienethiken von einem inadäquaten Bild des moralisch Handelnden ausgehen. Der moralisch Handelnde orientiert sich – anders als Prinzipienethiken unterstellen – in seiner moralischen Reflexion nicht an Prinzipien, sondern an der Frage, was eine tugendhafte Person in einer gegebenen Situation tun würde. Damit stehen die Eigenschaften tugendhafter Personen im Mittelpunkt des moraltheoretischen Interesses.

Was sind Tugenden? Ganz allgemein formuliert handelt es sich dabei um *Charaktereigenschaften*. Doch nicht jede Charaktereigenschaft ist eine Tugend. So wird faul zu sein nicht als eine Tugend angesehen. Tugenden sind Charaktereigenschaften, die positiv zu bewerten sind.

Eine Fokussierung auf vier Tugenden findet sich zuerst bei Platon, der die vier Tugenden der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit und Klugheit unterschied (vgl. *Staat*, 427c–445c). Aristoteles legt sich nicht auf diese vier Tugenden fest. Er nimmt eine größere Zahl von Tugenden an (vgl. Aristoteles *Nikomachische Ethik*, Buch III–VI). Diese Abweichung macht deutlich, daß der richtige Tugendkatalog nicht einfach feststeht. Die Frage stellt sich, ob es überhaupt einen richtigen Tugendkatalog gibt. Man könnte im Sinne einer relativistischen Tugendethik der Ansicht sein, daß die Tugenden jeweils vom sozialen Kontext bestimmt werden (vgl. dazu Williams 1985, 34 ff.). Was für die eine Gesellschaft eine Tugend ist, könnte für eine andere Gesellschaft eine Untugend sein. Martha Nussbaum hält diesen Tugendrelativismus für falsch. Ihrer Ansicht nach gibt es univer-

sale Tugenden (vgl. Nussbaum 1993, 245 ff.; vgl. Hursthouse 1995, 67 f.). Und dies darum, weil alle Menschen zu bestimmten Fragen Stellung nehmen müssen. Die Frage, ob man lügen darf, oder die Frage, wie der soziale Reichtum verteilt werden soll, sind Fragen, denen keiner sich zu entziehen vermag (vgl. Nussbaum *a. a. O.*, 247 f.). Deshalb – so Nussbaum – werden zumindest gewisse Tugenden wie z. B. die Tugend der Gerechtigkeit universal sein, auch wenn sich die Menschen über die genauere Bedeutung dieser Tugend streiten („was genau heißt es, gerecht zu sein?“).

Welches sind diese universalen Tugenden? Ein Vorschlag von Rosalinde Hursthouse lautet: Universale Tugenden sind diejenigen Charaktereigenschaften, die wir in dieser Welt haben müssen, um ein gutes Leben zu führen (vgl. 1995, 68). Bei Philippa Foot findet sich ein ähnlicher, aber differenzierterer Vorschlag (vgl. 1978, 2 ff.): Wir können von bestimmten Charaktereigenschaften in unserem Leben profitieren, ohne daß es sich dabei um Tugenden handelt. So kann es vorteilhaft sein, intelligent zu sein; wir betrachten Intelligenz aber trotzdem nicht als eine Tugend. Als Tugenden können nach Ansicht von Foot nur Charaktereigenschaften angesehen werden, die unter der Kontrolle unseres Willens stehen (*a. a. O.*, 7). Nach Alasdair MacIntyre sind diejenigen Tugenden universal, ohne die eine gesellschaftliche Praxis nicht aufrechterhalten werden könnte (vgl. MacIntyre 1981, Kap. 14).

Auch Owen Flanagan meint, daß die unterschiedlichen Tugendkataloge, die wir vorfinden, kein Beleg dafür sind, daß es keine universalen Tugenden gibt. Seiner Ansicht nach zeigen die verschiedenen Kataloge aber, daß es bedeutend mehr Tugenden gibt, als in den klassischen Tugendkatalogen aufgelistet sind (vgl. Flanagan 1991, 11). Das hat – wie er glaubt – zur Konsequenz, daß eine Tugendethik unfähig ist, ein bestimmtes Ideal moralisch guten Lebens zu formulieren: Denn die Tugenden sind zu vielfältig, um alle von einer Person realisiert zu werden. Es kann deshalb unterschiedliche Formen tugendhaften Lebens geben.

Ein tugendhafter Mensch handelt, wie verschiedene Tugendethiker sagen, besonnen. Nehmen wir nun an, die Person A verhält sich immer sehr besonnen, ohne je in sich die Tendenz zur Unbesonnenheit zu spüren. Ist A wirklich eine tugendhafte Person? Würden wir eine Person tugendhaft nennen, die nie in Gefahr stünde, sich nicht tugendhaft zu verhalten? Die Antwort lau-

tet ‚Ja‘, wenn man Tugenden einfach an bestimmten Handlungen festmachen würde. Tugendethiker sehen Tugenden aber ganz wesentlich als Ausdruck von richtigen Einstellungen. Hat nun derjenige die richtige Einstellung, der sich überwinden muß, besonnen zu sein, oder derjenige, dem dies überhaupt keine Schwierigkeiten bereitet? Nach John McDowell charakterisiert es den tugendhaften Menschen, sich nicht zum Schlechten hingezogen zu fühlen (vgl. McDowell 1978, 26 ff.). Der tugendhafte Mensch sieht, deutlicher als andere, was in einer Situation moralisch gefordert ist, und läßt sich allein durch diese Einsicht leiten. Foot glaubt, daß hier zu differenzieren ist (vgl. 1978, 10 ff.). Wenn die Umstände einer Situation Anreize bieten, nicht tugendhaft zu handeln, dann ist nach Foot tugendhaftes Handeln lobenswerter. So ist der Arme, der niemanden bestiehlt, tugendhafter als der Reiche, der das Eigentum anderer Menschen ebenfalls unangetastet läßt. Dabei ist zu betonen, daß dies nur dann der Fall ist, wenn die Schwierigkeiten, die sich tugendhaftem Handeln entgegenstellen, nicht in den Charaktereigenschaften des Handelnden begründet sind. Bewundernswürdiger ist tugendhaftes Handeln, wenn diesem äußere Hindernisse entgegenstehen.

B. Zwei Probleme

Die Tugendethik kann aus zwei Gründen als problematisch angesehen werden:

a) Es läßt sich argumentieren, daß eine Tugendethik, welche die Frage ‚Was für eine Person soll ich sein?‘ ins Zentrum der Moral stellt, zur Beantwortung konkreter moralischer Fragen nichts beiträgt (vgl. Loudon 1984, 229 ff.). Nehmen wir das Beispiel der Abtreibung. Ist der tugendhafte Mensch jemand, der einen sechs Monate alten Fötus abtreibt oder nicht? Es ist unklar, wie sich auf diese Frage eine Antwort geben läßt. Dies ist unklar, weil die Tugendethik Regeln und Prinzipien, die hier herangezogen werden könnten, äußerst kritisch gegenübersteht.

b) Gegen die Tugendethik kann man auch einwenden, daß sie sich zu stark auf den Handelnden konzentriert. Eine adäquate Moraltheorie darf Handlungen aber nicht vernachlässigen (vgl. dazu a. a. O., 230). Wir halten Handlungen für moralisch falsch, auch wenn sie aus lobenswerten Motiven hervorgehen. So kann es in einer bestimmten Situation falsch sein, die Wahrheit zu sagen,

auch wenn dies jemand tut, weil er ein ehrlicher Mensch sein will. Ist dies richtig, so fällt die moralische Beurteilung von Handlungen nicht immer mit der Beurteilung des Handelnden zusammen. Für die Beurteilung von Handlungen sind dann aber Regeln und Prinzipien erforderlich, die die Tugendethik gerade ablehnt.