

**Unverkäufliche Leseprobe**



**Kurt Bayertz**  
**Warum überhaupt moralisch sein?**

295 Seiten. Broschiert  
ISBN: 978-3-406-67001-5

Weitere Informationen finden Sie hier:  
<http://www.chbeck.de/13749765>

ERSTES KAPITEL  
ZWEI SCHWIERIGKEITEN  
MIT DER MORAL

«Pfff!» machte Ivich. Sie schaukelte ein bißchen auf der Bank hin und her, sie sah einfältig und pausbäckig aus. Sie sagte spitzbübisch: «Moral ist mir schnuppe. Ganz schnuppe.» Jean-Paul Sartre

Die meisten Menschen handeln in den meisten Fällen moralisch. Sie tun dies, ohne zu klagen und ohne nachzudenken, denn *das Moralische versteht sich immer von selbst*. So jedenfalls läßt sich der Held eines früher berühmten Romans von Friedrich Theodor Vischer (1878: 25, 27, 39 et passim) immer wieder vernehmen. Realistischer wäre allerdings gewesen: versteht sich *fast* immer von selbst. Denn gelegentlich haben wir eben *doch* Probleme mit der Moral; sei es, daß ihre Forderungen uns selbst lästig werden; oder sei es, daß wir uns über das unmoralische Handeln anderer empören. Man muß nur eine Nachrichtensendung einschalten oder eine Zeitung aufschlagen, um nachdrücklich darüber belehrt zu werden, daß wir nicht in einer Welt leben, in der es immer moralisch zugeht. Und wenn wir es aus eigener Erfahrung nicht längst wüßten, würden uns dieselben Medien auch darüber aufklären, daß wir in einer Welt leben, in der oft keine Einigkeit darüber besteht, ob eine bestimmte Handlung(sweise) moralisch ist oder nicht. Auch wenn es richtig ist, daß unmoralisches Handeln einen *quantitativ* nur kleinen Teil der Gesamtsumme menschlicher Handlungen umfaßt, bleibt Anlaß genug zum Nachdenken über die Moral und über die Probleme, die wir mit ihr haben. – Doch welcher Art sind diese Probleme? Aus der Fülle der verschiedenen Varianten möchte ich zwei *Problemtypen* hervorheben; einer davon wird den Gegenstand dieses Buches bilden. Zur Illustration beginne ich mit

zwei kleinen Geschichten, die helfen sollen, die Differenz zwischen beiden Problemtypen deutlich zu machen. Beide Geschichten haben ihren Ausgangspunkt in der Suche nach einem Parkplatz in einer Tiefgarage.

## 1. Müllers Problem

Der Held unserer ersten Geschichte (nennen wir ihn Müller) ist nach einigem Suchen froh, in der hintersten Reihe des untersten Stockwerks noch einen freien Platz gefunden zu haben. Beim Aussteigen findet er eine auf dem Boden liegende Brieftasche. Ihr Inhalt besteht aus mehreren tausend Euro sowie der Visitenkarte des Besitzers: Es handelt sich um einen stadtbekanntem Immobilienspekulanten. Müller weiß natürlich, daß er die Brieftasche «eigentlich» ihrem Besitzer zurückgeben sollte; dennoch zögert er. Der Grund seines Zögerns liegt darin, daß er sich seit langem für die Belange der Dritten Welt engagiert. Gegenwärtig sammelt er im Rahmen eines örtlichen Solidaritätskomitees *Hilfe für Afrika* Geld für den Bau einer Meerwasserentsalzungsanlage in einem afrikanischen Dorf; diese Anlage würde etlichen Familien einen ausreichenden Lebensunterhalt als Bauern ermöglichen. Müller weiß nun, daß die in der Brieftasche enthaltene Summe ausreichen würde, die Anlage zu finanzieren; daß andererseits der Verlust einiger tausend Euro dem Immobilienspekulanten nicht sonderlich weh tun würde.

Müller befindet sich offenbar im Zweifel darüber, was in seiner konkreten Situation das moralisch Richtige ist. Er sieht sich mit einem Zwiespalt zwischen zwei divergierenden Verpflichtungen konfrontiert. Auf der einen Seite empfindet er die Pflicht, fremdes Eigentum zurückzugeben; auf der anderen Seite aber fühlt er sich verpflichtet, den vom Hunger bedrohten Menschen in Afrika zu helfen. Allgemein formuliert, hat sein Problem folgende Struktur: (i) Es gibt einen moralischen Grund, Handlung A auszuführen; (ii) es gibt einen moralischen Grund für Handlung B; (iii) er kann aber nicht A und B gleichzeitig tun und muß sich daher über einen der beiden Gründe hinwegsetzen. Seine Frage ist: «Worin besteht unter diesen Bedingungen das moralisch Richtige?» – Nicht alle moralischen Unklarheiten oder Zweifel haben ihren Ursprung in solchen Dilemmata. In anderen Fällen ergeben sie

sich aus der Unüberschaubarkeit der Folgen unseres Handelns. Sind wir berechtigt, A zu tun, obwohl wir nicht mit Sicherheit ausschließen können, daß Handlung A neben ihren (angestrebten) positiven Folgen auch (ungewollte) negative Folgen haben wird; und obwohl wir das Maß der negativen Folgen nicht sicher vorausberechnen können? Durch wissenschaftlich-technische Innovation werden heute ständig neue Handlungsmöglichkeiten geschaffen, deren Konsequenzen wir nur unzureichend überblicken. Niemand kann genau abschätzen, welche langfristigen Folgen eine bestimmte Art der Energieerzeugung oder die Anwendung der Gentechnologie auf den Menschen haben wird. Entsprechend schwer ist die Frage zu beantworten, was das moralisch Richtige in dem jeweiligen Bereich ist. Eine dritte Quelle von Schwierigkeiten mit der Moral ist der in modernen Gesellschaften herrschende Pluralismus. Unter den Bedingungen der Koexistenz divergierender weltanschaulicher und moralischer Überzeugungen kommt es zwangsläufig zu Kontroversen und Konflikten, die nur schwer zu einem für alle Seiten befriedigenden Konsens geführt werden können. Die seit Jahrhunderten geführte Debatte über die moralische Zulässigkeit der Abtreibung ist ein vielzitiertes Beispiel dafür. In den sich an solchen Fragen entzündenden Debatten bemühen sich die verschiedenen Parteien, Gründe für die eigenen und gegen die jeweils anderen Auffassungen zu mobilisieren. Schwierige und umstrittene Probleme geben daher immer den Anstoß zu ethischer Reflexion. Das große Interesse, das der Ethik in der jüngeren Vergangenheit entgegengebracht wurde, die verstärkte Nachfrage nach ethischer Beratung in der Politik und die Entstehung und Etablierung der Angewandten Ethik als einer Subdisziplin der Moralphilosophie zeugen von dem allenthalben gestiegenen Bedarf an Aufklärung darüber, was das moralisch Richtige ist.

Die Unsicherheiten und Kontroversen, die das moralische Denken der Gegenwart prägen, sollten allerdings nicht zu der Annahme verleiten, in früheren Zeiten sei immer alles anders und besser gewesen. Unklarheiten, Zweifel und Kontroversen sind kein auf die Gegenwart beschränktes Phänomen. Platons Dialog *Euthyphron* bietet ein berühmtes Beispiel dafür. Sokrates trifft hier einen Mitbürger dieses Namens, der gerade auf dem Weg zum Gericht ist, wo er seinen Vater des Mordes anklagen will. Ein solches Vorhaben wäre auch unter unseren heutigen Bedingungen grenzwertig; um so mehr in einer Gesell-

schaft, die in starkem Maße auf den Zusammenhalt der Familie hielt und in der Väter noch Patriarchen waren. Kein Wunder, daß Sokrates mit einem Ausruf der Verwunderung reagiert: *Um Himmels willen! Ganz gewiß sehen die meisten Menschen die Berechtigung deines Verfahrens nicht ein. Es ist ja auch nicht Sache des ersten besten, hierbei das Richtige zu treffen, sondern das erfordert einen Mann, der wohl schon eine hohe Staffel der Weisheit erklommen hat.* Noch größer wird diese Verwunderung, als er erfährt, daß der vom Vater Getötete *«lediglich»* ein Sklave war; nach griechischer Auffassung also eine bloße Sache, die Eigentum des Vaters war. Euthyphron sieht darin keine Entschuldigung und beruft sich auf die Religion, um sein Vorhaben zu rechtfertigen; woraufhin Sokrates sich noch einmal vergewissert: *Du meinst also wahrhaftig, lieber Euthyphron, über die Gebote der Religion und über das, was Fromm und was Gottlos ist, so genau Bescheid zu wissen, daß du bei einem solchen Hergange, wie du ihn schilderst, nicht fürchtest, mit einer gerichtlichen Verfolgung deines Vaters schließlich deinerseits eine gottlose Tat zu begehen?* Dieser aber hat nicht die geringsten Zweifel und ist sich der Berechtigung seines Vorhabens sicher. Sokrates hält sich mit einer eigenen Beurteilung zurück; er widerspricht seinem Gesprächspartner nicht, läßt aber deutlich seine Verwunderung erkennen. Euthyphrons Plan ist ungewöhnlich und wird, wie Sokrates vermutet, von den meisten weder verstanden noch gebilligt. Es ist deshalb notwendig, Rechenschaft über die Gründe abzulegen; und so fragt Sokrates seinen Gesprächspartner: *Welchen Beweis hast Du dafür, daß alle Götter der Ansicht sind, der sei mit Unrecht getötet, der als Tagelöhner zum Mörder geworden, gefesselt von dem Herrn des Getöteten, infolge der Fesseln starb, bevor der, der ihn gefesselt, von den Auslegern des heiligen Rechtes erfuhr, was er mit ihm anfangen sollte, und daß es recht ist, daß für einen solchen der Sohn gegen seinen Vater gerichtlich vorgeht und ihn wegen Mordes verklagt? Wohlan! Versuche hierfür mir einen klaren Beweis zu erbringen, daß durchaus alle Götter dieses Verfahren für richtig halten. Wenn du mir das genügend nachweist, so werde ich nimmer aufhören, dich wegen deiner Weisheit zu preisen.* (Euthphr. 4; 9a) Der Fortgang des Dialogs muß uns an dieser Stelle nicht weiter interessieren. Festzuhalten ist einstweilen nur, daß der Widerspruch, in dem die beabsichtigte Anzeige gegen seinen Vater zum Gewohnten, zum Üblichen, zur Konvention steht, die Frage nach

den Gründen für diese Handlungsweise aufwirft. Die Selbstgewißheit eines Euthyphron jedenfalls ist keine Garantie für die Richtigkeit seines Vorhabens. Und so fragt Sokrates nach einem *klaren Beweis*; eine Frage, über die sich die beiden dann in eine grundsätzliche Diskussion verstricken.

Platons Dialog zeigt, wie sich aus einer Unsicherheit oder aus einem Dissens im Hinblick auf eine konkrete Handlung eine (gemeinsame) philosophische Reflexion entwickeln kann. Es beginnt mit der Frage, ob die beabsichtigte Handlung moralisch richtig ist; Euthyphron mobilisiert legitimierende Gründe, die von Sokrates in Frage gestellt werden; nun kommt es zu einer Betrachtung ebendieser Gründe, und plötzlich befindet man sich mitten in einer Erörterung abstraktester Fragen der philosophischen Theorie. Der Übergang vom Einzelnen und Konkreten zum Allgemeinen und Abstrakten ergab sich wie von selbst; und er kann jederzeit wieder zurückgegangen werden. Sind die richtigen Prinzipien gefunden, so lassen sich (idealiter) aus ihnen Folgerungen für die konkreten Fälle ableiten. Aus diesem Grund hat sich das ethische Denken von Beginn an mehr und intensiver mit den allgemeinen und abstrakten Fragen beschäftigt. Als genuin philosophisch gilt nicht die Frage nach den Gründen für oder gegen *diese bestimmte* Handlung, sondern die Begründung allgemeiner Moralprinzipien, aus denen sich dann Richtlinien für bestimmte Handlungen gewinnen lassen. Mit dem Projekt ‹Ethik› war jedenfalls häufig die Erwartung verbunden, daß sich die Anwendungsprobleme in den spezifischen Handlungssituationen (mehr oder weniger) von selbst ergeben, wenn die Prinzipien erst einmal formuliert und auf ein sicheres Fundament gestellt sind. Ein über hinlängliche Urteilskraft verfügendes Individuum sollte keine grundsätzlichen Probleme damit haben, aus den Prinzipien das für die jeweilige Situation moralisch Richtige herzuleiten. Moralbegründung, so ist daher gefolgert worden, zielt auf die Begründung der obersten Moralprinzipien: auf den Inhalt der Moral.

## 2. Meiers Problem

Eines wurde dabei als selbstverständlich vorausgesetzt: daß jemand, der nach dem moralisch Richtigen gefragt und eine befriedigende Antwort bekommen hat, das moralisch Richtige dann auch *tut*. Gewiß ist

es naheliegend, dies anzunehmen. Warum sollte jemand nach dem moralisch Richtigen fragen, wenn er nicht die Absicht hat, moralisch richtig zu handeln? Ein solcher Mensch würde genauso seltsam handeln wie jemand, der sich zunächst nach dem richtigen Weg nach Münster erkundigt, dann aber irgendwo anders hinfährt. Und doch: Ein notwendiger Zusammenhang besteht hier nicht. Man kann das Richtige kennen, ohne es auszuführen. – Dieses mögliche Auseinanderfallen von Wissen und Tun wird durch die zweite Geschichte illustriert. Auch in ihr findet jemand (nennen wir ihn Meier) an der dunkelsten Stelle der Tiefgarage die wohlgefüllte Brieftasche eines reichen Immobilienspekulanten. Auch Meier kennt die grundsätzliche moralische Verpflichtung, Gefundenes zurückzugeben; und auch er zögert. Der Grund für sein Zögern unterscheidet sich allerdings von dem Müllers. Er möchte nämlich seit langem einen Urlaub in einem komfortablen Golfhotel auf den Bahamas verbringen, von dem ihm betuchte Freunde vorgeschwärmt haben. Die gefundene Summe würde ausreichen, diesen Urlaub zu finanzieren. Meier ist (im Unterschied zu Müller) keine Sekunde im Zweifel darüber, was in seiner Lage moralisch richtig ist: das gefundene Geld zurückzugeben. Meier verfügt also längst über die Antwort, die Müller noch sucht. Andererseits wird bei ihm zum Problem, was bei Müller bereits vorausgesetzt war. Denn Müller wollte *tun*, was moralisch richtig ist; genau darüber ist Meier im Zweifel. Er weiß, was er tun *soll*, überlegt aber noch, *ob* er es tun soll. Zusammengefaßt:

- MÜLLER ist entschlossen, moralisch richtig zu handeln, weiß aber (noch) nicht, was das moralisch Richtige ist.
- MEIER kennt das moralisch Richtige, ist aber unschlüssig, ob er es auch tun soll.

Wir wollen nun voraussetzen, daß Meier ein nicht weniger reflektierter Mensch ist als Müller und sich sein Problem ebenso klar vor Augen führt wie dieser. Er wird sich daher zunächst die situationspezifische Frage stellen: <Soll ich die Brieftasche zurückgeben oder soll ich sie behalten?> Wenn er darüber nachzudenken beginnt, wird er bald auf eine andere, allgemeinere Frage stoßen: <Soll ich überhaupt moralisch sein?> Und da man eine solche Frage nicht einfach nur mit einem blanken <ja> oder <nein> beantworten kann, sondern *Gründe* für die eine

oder andere Antwort wissen möchte, wird seine Frage schließlich lauten: ‹Warum soll ich überhaupt moralisch sein?› Mit dieser Frage nach den Gründen, die wir dafür haben können, moralisch zu sein, hätte Meier eine genuin philosophische Frage aufgeworfen. Er hätte ein zweites Begründungsprojekt formuliert, das sich von dem ersten Begründungsprojekt deutlich unterscheidet. Während Müllers Frage auf den *Inhalt* der Moral zielt, geht es bei Meier um die Gründe für ihre *Verbindlichkeit*. – Die beiden Projekte sind natürlich nicht in jeder Hinsicht unabhängig voneinander. Verbindungen zwischen beiden werden später (§ 32) noch deutlich werden. Dennoch wird allein das Zweite den Gegenstand der nachfolgenden Überlegungen bilden. Es wird nicht darum gehen, *was* die Moral von uns fordert, sondern warum wir *tun* sollen, was sie fordert. Die zentrale Frage dieses Buches wird daher lauten: ‹Warum überhaupt moralisch sein?›

Natürlich ist diese Frage (ich werde im folgenden kurz von der W-Frage sprechen) in der Geschichte des philosophischen Denkens oft gestellt worden. Wir finden sie (in etwas anderer Formulierung) gleich am Beginn der abendländischen Ethik in mehreren Dialogen Platons, im *Gorgias* und vor allem in der *Politeia*. Merkwürdigerweise ist sie danach aber bei weitem nicht so häufig aufgeworfen worden, wie dies angesichts ihrer Bedeutung zu erwarten wäre. Dies hängt mit einer Besonderheit zusammen, die die W-Frage von der Frage nach dem moralisch Richtigen unterscheidet. Ganz offensichtlich hat die Frage: ‹Warum überhaupt moralisch sein?›, einen provozierenden Klang. Wir wären in der Regel nicht sonderlich irritiert, wenn ein Freund oder Bekannter uns im Hinblick auf eine von ihm als besonders schwierig eingeschätzte Handlungssituation fragte, was er tun soll. Vielleicht würden wir ihn wegen der Unbefangenheit, mit der er unseren Rat einholt, sogar loben. Bei einer Person, die uns im vertrauten Gespräch fragte, warum sie moralisch sein soll, wäre das anders. An ein Lob würden wir wohl nicht denken, eher würden wir die Frage als seltsam oder irritierend, möglicherweise auch als abwegig oder gefährlich ansehen. In der sozialen Realität wird die Verbindlichkeit der Moral als ein Faktum vorausgesetzt, das nicht zur Disposition gestellt werden kann und darf. Wer nun fragt, *warum* er moralisch sein soll, scheint nicht weit von der Frage entfernt zu sein, *ob* er moralisch sein soll. An diesem Punkt hört die Toleranz in der Gesellschaft auf. Bereits Cicero hat sich jene seiner Zeitgenossen vom Halse gewünscht, *die*



*überdenken, ob sie dem folgen, was – in ihrer Sicht – ehrenvoll ist, oder sich mit vollem Wissen mit einem Verbrechen beflecken sollen. Denn schon in ihrem Zweifel liegt die Untat, auch wenn sie sich zu ihr gar nicht bereit finden. Daher ist das durchaus nicht zu überdenken, bei dem schon das Überdenken schändlich ist.* (off. III, 37) Die W-Frage wird hier als geradezu unanständig charakterisiert; und mit dieser Charakterisierung ist Cicero nicht allein geblieben. Vor allem unter der zweitausendjährigen Dominanz der christlichen Religion galt die Frage als deplaziert und ist daher auch in der Philosophie eher selten diskutiert worden. Erst seit dem 19. Jahrhundert waren die sozialen und intellektuellen Bedingungen dafür gegeben, daß sie größere Aufmerksamkeit finden konnte. Man war im Hinblick auf das zweite Begründungsprojekt viel eher bereit, sich mit einer konventionellen Antwort zufriedenzugeben als im Hinblick auf das erste.

### 3. Sechs Arten, die W-Frage zu stellen

Nun ist eine Antwort niemals nur eine Antwort auf eine Frage, sondern zugleich immer auch eine Antwort *an jemanden*. In der Regel natürlich an den, der die Frage gestellt hat. Diese (scheinbare) Trivialität hat Konsequenzen, denn aus ihr ergibt sich, daß wir bei der Suche nach einer Antwort auf die W-Frage die Person nicht aus dem Auge verlieren dürfen, die sie stellt. Es ist eine Ausgangsthese des vorliegenden Buches, daß die W-Frage unabhängig von ihrem identischen Wortlaut eine sehr unterschiedliche Bedeutung haben kann. Und diese unterschiedliche Bedeutung ergibt sich aus den verschiedenartigen Positionen, von denen aus sie gestellt werden kann, und aus den verschiedenen Hintergrundannahmen, die ihr jeweils zugrunde liegen. Um eine adäquate Antwort geben zu können, müssen wir uns daher vergewissern, von wem die W-Frage gestellt wird. Genauer: von welcher Position aus und mit welchen Hintergrundannahmen. Unterschiedlichen Fragestellern müssen unterschiedliche Antworten gegeben werden. – Ich werde im folgenden sechs solcher Positionen vorstellen. Dabei handelt es sich natürlich um *«Idealtypen»*, die in der Realität eher ein Spektrum mit fließenden Übergängen und vielfältigen Kombinationsmöglichkeiten bilden. Ich beginne mit drei Positionen, deren Gemeinsamkeit darin besteht, daß ihr Ursprung *«spontan»* ist; sie ergeben sich

ohne tiefgründige Reflexion aus bestimmten Lebenslagen oder Erfahrungen und bedürfen zu ihrer Formulierung keiner philosophischen Sprache. Die drei darauffolgenden Positionen treten demgegenüber in theoretischer Gewandung auf; wir werden ihnen daher eher in philosophischen Texten oder akademischen Seminaren begegnen als auf der freien Wildbahn des täglichen Lebens.

*Naivität:* Zunächst können wir uns eine Person vorstellen, die aus purer Unwissenheit und mit einem echten Bedürfnis nach Auskunft fragt, warum sie moralisch sein soll. Typischerweise wird es sich dabei um ein Kind handeln. In der Regel wird ein Kind die Frage wohl nicht in dieser allgemeinen Form stellen, sondern eher situationsbezogen und konkret: *«Warum soll ich mein Schwesterchen nicht ärgern?»* Eltern kennen solche Fragen, und es ist kaum anzunehmen, daß sie ihretwegen verstimmt oder um eine Antwort verlegen wären. Eine solche naive W-Frage ist ebenso legitim wie harmlos. Kinder wissen vieles nicht und stellen daher alle möglichen Fragen, ohne daß man es ihnen übelnimmt. Sie können fragen: *«Warum soll ich mir die Zähne putzen?»*, und ebenso: *«Warum soll ich moralisch sein?»* Weil der Ursprung des Fragens Unwissenheit ist, haben wir keinen Grund für die Annahme, daß sich hinter der Frage bereits eine Antwort versteckt: daß *ob* gemeint ist, wo *warum* gefragt wird. Das Kind erwartet eine plausible Antwort und ist grundsätzlich bereit, moralisch zu handeln, wenn es eine solche Antwort bekommen hat.

*Protest:* Nur wenig schwieriger ist der Fall dort gelagert, wo wir es mit Heranwachsenden zu tun haben. Was bei kleineren Kindern noch eine bloße Verständnisfrage war, wird bei pubertierenden Jugendlichen zu einer diffusen Auflehnung gegen die Welt der Erwachsenen, als deren Verkörperung ihnen die Moral erscheint. In Jean-Paul Sartres Roman *Zeit der Reife* unterhalten sich zwei Jugendliche über einen Philosophielehrer: *«Er ist böse auf mich», sagte Boris. «Er findet mich unmoralisch.» «Ja», sagte Ivich, «aber das legt sich wieder.» Sie zuckte die Achseln. «Ich mag ihn nicht, wenn er moralisch ist.» «Ich schon», sagte Boris. Nach einigem Nachdenken fügte er hinzu: «Ich bin aber moralischer als er.» «Pfff!» machte Ivich. Sie schaukelte ein bißchen auf der Bank hin und her, sie sah einfältig und pausbäckig aus. Sie sagte spitzbübisch: «Moral ist mir schnuppe. Ganz schnuppe.» (1961: 240f) Solche Äußerungen sind nicht das Resultat ernsthafter Reflexion; sie speisen sich aus Überdruß an und Protest gegen die*

Konventionen der Erwachsenenwelt. Oft besteht der Eindruck purer Konventionalität nicht zu Unrecht. Daß die meisten Menschen in den meisten Fällen moralisch handeln, ist oft genug nur ihrer Bequemlichkeit oder ihrem Konformismus geschuldet. In ihrem Streben nach Authentizität wollen sich Heranwachsende damit nicht immer zufriedengeben. Ihnen ist das kindliche Vertrauen auf die Autorität der Erwachsenen abhanden gekommen; sie haben aber noch nicht zu einer selbständigen Einsicht in die Moral und ihre Gründe gefunden. Die Frage: «Warum moralisch sein?», ist nach Lawrence Kohlberg (1981: 156f) daher ein Übergangsphänomen, das im Verlauf der individuellen Moralentwicklung verschwindet, sobald die Ebene des postkonventionellen moralischen Denkens erreicht ist, das ein rationales Konzept der *Erzeugung* moralischer Regeln einschließt. Hinter der W-Frage verbirgt sich hier die legitime Frage nach den nicht-konventionellen Gründen für die Moral.

*Ausbeutung:* Wir können uns weiterhin eine Person vorstellen, die grundsätzlich bereit ist, moralisch zu sein und zu handeln; sie hat diesen Vorsatz in ihrem bisherigen Leben auch realisiert, doch leider waren die Erfahrungen, die sie dabei machen mußte, nicht positiv. Ihre Güte ist nicht anerkannt und honoriert, sondern ausgenutzt und ausgebeutet worden; andere haben davon profitiert, und sie war am Ende stets «die Dumme». Vor dem Hintergrund dieser Erfahrung fragt sie sich nun, ob es sich wirklich «lohnt», moralisch zu sein und ob es zumutbar ist. Ein ähnliches Problem haben diejenigen, die sich als einzige an bestimmte soziale Regeln halten, während andere sich unbekümmert über sie hinwegsetzen: «Warum soll ich die Geschwindigkeitsbegrenzung einhalten, während alle anderen es nicht tun?», «Warum soll ich meine Steuern korrekt zahlen, wenn (fast) alle anderen schummeln und mich wegen meiner Ehrlichkeit noch auslachen?» Auch in diesen Fällen ist die Frage gut nachvollziehbar. In ihr steckt ein echtes Problem; denn es kann nicht richtig, nicht gerecht und daher auch nicht moralisch sein, daß die mit der Moral verbundenen Lasten einseitig verteilt sind; daß einige diese Lasten tragen, während andere sich ihnen entziehen.

*Skeptizismus:* Dieser Position begegnen wir überall dort, wo die Erkennbarkeit der Moral und die rationale Entscheidbarkeit moralischer Probleme grundsätzlich bezweifelt wird. Zu den Argumenten, die dafür immer wieder vorgebracht werden, gehört der Hinweis auf

die Vielzahl konkurrierender Versionen von Moral, die alle mit dem Anspruch auf Richtigkeit auftreten. Während wir im Hinblick auf empirische Fragen gute Aussichten haben, zumindest auf längere Sicht die Wahrheit zu ermitteln, scheint die Lage im Hinblick auf die Moral hoffnungslos zu sein. Wir verfügen hier nicht über vergleichbar erfolgreiche Verfahren zur Gewinnung objektiver moralischer Erkenntnis. Der Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit ist auf dem Feld der Moral oft schwer zu untermauern. Wenn wir diesen Anspruch jedoch nicht rational durchsetzen und argumentativ bekräftigen können, wenn die Moral also eine Angelegenheit zufälliger Überzeugungen oder bloßer Konvention ist, dann gibt es auch keinen triftigen Grund, moralisch zu sein. Dies alles sind in der Tat schwierige Probleme, die einen moralischen Skeptizismus motivieren können; der (idealtypische) Skeptiker wäre durchaus bereit, moralisch zu handeln, *wenn* er nur wüßte, was moralisch richtig ist. In anderen Fällen sind die epistemischen Schwierigkeiten mit der Moral aber lediglich eine Attitüde oder ein Vorwand für eine amoralische Haltung.

*Amoralismus:* Wir können uns den Amoralisten am besten als eine Person vorstellen, die konsequent ihren eigenen Interessen nachgeht und die Moral dabei als ein Hindernis wahrnimmt. Er bezweifelt nicht die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis des moralisch Richtigen; er weiß meist sehr gut, was das moralisch Richtige ist. Aber er bestreitet, daß es für ihn einen hinreichenden Grund gibt, sich daran zu halten. Der Fokus seiner Argumentation liegt auf dem Handeln, nicht auf dem Erkennen; im Unterschied zum Skeptiker argumentiert er nicht erkenntnistheoretisch, sondern geltungstheoretisch. – Einem eloquenten und konsequenten Vertreter dieser Position begegnen wir in Platons frühem Dialog *Gorgias*. Sein Name ist Kallikles und sein Argument besagt, daß die Rücksichtnahme auf die Interessen anderer Menschen keineswegs *von Natur aus* das Richtigere und Bessere sei; es ist lediglich das, was die Konvention von uns verlangt. Dieser Konvention liegt die Perspektive der Schwachen zugrunde, die das Handeln der Starken einengen wollen und ihnen auf diese Weise die Befriedigung ihrer Wünsche und Bedürfnisse erschweren oder gar unmöglich machen. (Gorg. 482e2–484a2) Im ersten Buch der *Politeia* präsentiert uns Platon in Gestalt des Thrasymachos einen weiteren Amoralisten mit ähnlichen Argumenten, die den Anstoß für die umfangreichen Überlegungen des gesamten weiteren Werkes geben. Die von dieser

Position aus gestellte W-Frage kann also übersetzt werden in: ‹Warum soll ich moralisch sein, wenn es mir nichts nützt?›

*Immoralismus*: Die letzte und (scheinbar) radikalste Position wird von denen vertreten, die eine grundsätzliche Sinnlosigkeit, Verkehrt-heit oder Schädlichkeit der Moral behaupten. Ein solcher Immoralismus (oder Antimoralismus, oder Nihilismus) nimmt kein opportunistisches, sondern ein prinzipielles Verhältnis zur Moral ein: ein prinzipiell negatives. Während der Amoralist sich über die Forderungen der Moral hinwegsetzt, wenn und weil sie der Realisierung seiner Interessen entgegenstehen, würde ein konsequenter Immoralist auch dann moralwidrig handeln, wenn seine Interessen dadurch nicht befördert werden. Der Immoralist handelt unmoralisch um des Unmoralisch-Seins willen; und dies läßt in ihm eine starke Neigung zur Irrationalität entstehen. Ein hübsches Beispiel dafür liefert uns Dostojewski in seinem Roman *Der Jüngling*, wo er den Titelhelden, der an vielfältigen Problemen mit seiner (auch moralischen) Identität leidet, ausführlich zu Wort kommen und folgende Geschichte erzählen läßt: *Jawohl. Ein überaus kluger Mensch hat einmal unter anderem gesagt, daß nichts schwerer sei, als auf die Frage zu antworten: ‹Warum soll ich unbedingt edel sein?› Sehen Sie, es gibt drei Arten Schufte in der Welt: erstens die naiven Schufte – das sind die, die überzeugt sind, daß ihre Schuftigkeit der höchste Edelmut sei; zweitens die verschämten Schufte – das sind die, die sich der eigenen Schuftigkeit zwar schämen, dabei aber doch bei ihrer Schuftigkeit unbedingt verharren. Und schließlich einfach Schufte, sagen wir: echte Schufte oder Vollblutschufte. Erlauben Sie: ich hatte einen Schulkameraden, einen gewissen Lambert, der sagte mir mal, als er erst sechzehnjährig war, daß er, sobald er mit seiner Mündigkeit sein Erbe erhalte, als größtes Vergnügen sich die Wonne leisten werde, Hunde mit Brot und Fleisch zu füttern, wenn die Kinder der Armen Hungers sterben; und wenn sie nichts hätten, womit sie ihre Öfen heizen könnten, werde er einen ganzen Holzhof kaufen, das Holz auf freiem Felde aufstapeln und das Feld heizen, den Armen aber werde er auch nicht einen Scheit geben. Das waren seine Gefühle! Nun sagen Sie mir, bitte, was ich einem solchen echten Schuft auf die Frage, warum er denn unbedingt edel sein solle, antworten könnte? (1875: 68f)* Abgesehen von seiner Lust an der Schädigung anderer hat Lambert keinen Vorteil von seinem moralwidrigen Handeln. Im Gegenteil: Es kostet ihn eine Menge Geld.

Wenn man davon ausgeht, daß Menschen in der Regel nichts tun, wovon sie sich keinen Vorteil versprechen, dann kann man daher zweifeln, ob ‹Immoralismus› überhaupt ein reales Phänomen bezeichnet.

#### 4. Die harmlose und die tendenziöse W-Frage

Es ist leicht zu erkennen, daß wir es von der ersten bis zur sechsten Position mit einer zunehmenden Radikalisierung zu tun haben. Die von einem Kind gestellte W-Frage ist eine andere als die von einem Skeptiker gestellte W-Frage; und diese wiederum eine andere als die rhetorische und höhnische W-Frage eines Immoralisten. Wir stehen vor einem Spektrum, das von ‹harmlos› zu ‹tendenziös› reicht, und zumindest im Hinblick auf die zweite Hälfte des Spektrums können wir den Widerwillen Ciceros gut verstehen. Denn offensichtlich schiebt sich hier hinter der Frage, *warum* man moralisch sein soll, die weitergehende Frage, *ob* man es sein solle, in den Vordergrund. Am Ende sind wir mit der These konfrontiert, *daß* man es eigentlich *nicht* sein solle. Ebenso leicht ist zu erkennen, daß sich mit dem Inhalt der Frage auch die Aussichten auf überzeugende Antworten verändern. Am Beginn des Spektrums sind diese Aussichten noch groß. Es dürfte vergleichsweise leicht sein, dem fragenden Kind eine Antwort zu geben, die es zufriedenstellt und zum moralischen Handeln motiviert. Die Gemeinsamkeit der drei ersten Positionen besteht in ihrer (mehr oder weniger großen) Offenheit: Ihre Vertreter sind grundsätzlich bereit, sich von Argumenten zugunsten der Moral überzeugen zu lassen. Im Alltag werden wir deshalb gern bereit sein, auf sie einzugehen; wir werden uns Mühe geben, sie zu überzeugen; und wir werden davon ausgehen, daß diese Mühe sich ‹lohnt›. Eine *echte*, eine *offene* Frage verdient eine sorgfältige Antwort.

Der Wortlaut der W-Frage ändert sich nicht, wenn sie von einer der drei übrigen Positionen aus gestellt wird, wohl aber ihre Stoßrichtung. Sie wird jetzt mit eben der Tendenz gestellt, die sie im Munde einer naiven Person nicht hatte: mit der Tendenz zu einer negativen Antwort. Gefragt wird nicht mehr, *warum* man moralisch sein solle, sondern *ob*. Trotz dieser gemeinsamen Tendenz unterscheiden sich diese Positionen untereinander beträchtlich. Ich betrachte zunächst den Amoralismus. Auf den Skeptizismus und den Immoralismus werde

ich im folgenden Abschnitt näher eingehen; beide werden uns in diesem Buch dann nicht weiter beschäftigen. – In einer ersten Charakterisierung können wir dem Amoralisten drei Eigenschaften zuschreiben: (i) Er steht außerhalb der Moral. Er denkt nicht moralisch, und er hat keine moralischen Gefühle, die ihn zu uneigennützigem Handeln motivieren könnten; er hat kein Gewissen und nimmt nicht das ein, was in der ethischen Literatur als der *moralische Standpunkt* bezeichnet wird. (ii) Der Amoralist steht zwar außerhalb der Moral, hat aber kein prinzipielles Verhältnis zu ihr, auch kein prinzipiell feindliches (wie der Immoralist). Daß er die Verbindlichkeit der moralischen Normen bestreitet, wird ihn nicht daran hindern, in Übereinstimmung mit diesen Normen zu handeln, *wenn* ihm dies nützt. Dasselbe gilt aber auch umgekehrt: Wenn es ihm nützlich erscheint, wird er nicht zögern, sich über alle moralischen Normen hinwegzusetzen. Mit einem Wort: Sein Verhältnis zur Moral ist opportunistisch. (iii) Dies hängt damit zusammen, daß für den Amoralisten die Realisierung der eigenen Interessen den einzigen Handlungsgrund und das einzige Handlungsmotiv darstellt. In genau diesem Sinne ist er Egoist. Sicherlich spielt die strukturelle Spannung zwischen den Forderungen der Moral und dem jeweils eigenen Interesse auch bei der ‹harmlosen› W-Frage eine Rolle. Doch hier ist noch keine prinzipielle Entscheidung dahingehend gefallen, daß *nur* noch das Selbstinteresse zählen soll. Beim Amoralisten ist genau das der Fall. Das Selbstinteresse statet ihn mit einem machtvollen *Motiv* aus. Nicht zufällig sind die klassischen Amoralisten der Philosophiegeschichte stets auch Verfechter eines rigorosen Egoismus gewesen. Ein solches außertheoretisches Motiv ist weder für den Skeptizismus noch für den Immoralismus erkennbar.

Es ist dieses Motiv, das den Amoralisten zu einem lohnenden Gegner qualifiziert, insbesondere die Konsequenz, mit der er ihm folgt. Jeder hat schon einmal Menschen getroffen, die sich über moralische Normen hinwegsetzen, weil es ihnen irgendwie nützt. In der Regel handelt es sich dabei aber nur um die kleinen Rücksichtslosigkeiten des Alltags; nicht um Raub oder Mord. Vor allem sind sie nicht Ergebnis einer systematischen Haltung. Genau das aber wollen wir unserem Amoralisten unterstellen: Er ist ein *strategischer* Maximierer seines eigenen Vorteils. Ob es Menschen dieses Schlages tatsächlich gibt, ob sie häufig sind und eine reale Gefahr darstellen, ist für die folgenden

Überlegungen nur von untergeordneter Bedeutung. Wir setzen uns mit ihm als der radikalen Verkörperung eines allgemeinen Problems auseinander: der Spannung zwischen den Forderungen der Moral und dem Selbstinteresse der Individuen. Die theoretische Herausforderung ergibt sich daraus, daß wir von einer solchen Personifikation kein freundliches Entgegenkommen zu erwarten haben. Hätten wir ihr etwas entgegenzusetzen? Könnten wir jemandem, der gänzlich außerhalb der Moral steht, gute Gründe geben, moralisch zu handeln oder zu werden? Der Amoralist soll uns als eine Art Sparringspartner dienen, an dem das ethische Denken die Reichweite seiner argumentativen Ressourcen testen kann. Es wird sich zeigen, daß wir in diesem Trainingskampf einiges über die Moral lernen können.

## 5. Der Skeptizismus und der Charme des Bösen

Zwischen dem Amoralismus und dem Skeptizismus verläuft ebenso wenig eine klare Grenze wie zwischen dem Amoralismus und dem Immoralismus. In meinem Sprachgebrauch ist der *Skeptizismus* eine erkenntnistheoretische Position, die bei einem echten Problem ansetzt: bei den Schwierigkeiten, die auftreten können, wenn es um die Feststellung dessen geht, was moralisch richtig und was moralisch falsch ist. Wie finden wir heraus, daß eine bestimmte Handlungsweise richtig oder falsch ist? Und wie gut, wie verläßlich sind die Argumente, mit denen wir unsere Wert- oder Unwerturteile begründen? Die Beantwortung dieser Fragen liegt außerhalb der Thematik des vorliegenden Buches. Nur so viel: Der Skeptizismus stilisiert die bei der Beantwortung solcher Fragen auftretenden Schwierigkeiten zu einer prinzipiellen Unmöglichkeit. Doch für diese Stilisierung gibt es keinen überzeugenden Grund. In der Mehrzahl aller Handlungssituationen können wir ebenso leicht wie sicher sagen, was moralisch richtig ist und was nicht. Niemand bezweifelt ernsthaft, daß man (auch im Fall der Eile) Fußgänger nicht mit dem Auto überfahren darf; oder daß Eltern die Pflicht haben, für die Ernährung ihrer Kinder zu sorgen. Skeptische Zweifel sind hier fehl am Platz; sie sind eher Ausdruck einer intellektuellen Attitüde als eines philosophischen Problems. Sofern der Skeptizismus nicht nur ein erkenntnistheoretisch bemäntelter Egoismus ist (weil die Befolgung der entsprechenden Normen lä-



stig ist, bestreitet man ihre ‹Wahrheit›), gibt es kein ernstzunehmendes außertheoretisches Motiv für diese Position. Der Skeptizismus ist ‹Philosophie› im schlechten Sinne des Wortes; man trifft ihn ausschließlich in philosophischen Kontexten. Im Alltag ist niemand Skeptiker: weder im Hinblick auf die Realität der Außenwelt noch im Hinblick auf die Moral. Dies hängt damit zusammen, daß die Motivation für den skeptischen Zweifel eine rein spekulative ist. Und genau das unterscheidet den Skeptiker vom Amoralisten. Dieser hat nämlich höchst wirkliche und höchst wirksame Motive für seine Position: die Verfolgung des eigenen Wohls. Zwar sind die Chancen, auf freier Wildbahn einem Amoralisten zu begegnen, ähnlich gering wie die einer Begegnung mit einem Skeptiker; die Gründe dafür sind jedoch völlig andere. Der Skeptizismus wird theoretisch verfochten, aber nicht praktisch gelebt; der Amoralismus hingegen wird praktisch gelebt, aber nur in philosophischen Diskussionen theoretisch verfochten. Wir werden später noch genauer sehen, warum dies so ist (§ 39); der Amoralist hat ein starkes Interesse daran, sich nicht zu erkennen zu geben.

Vom Skeptiker unterscheidet sich der *Immoralist* darin, daß er solche Motive zu haben scheint. In der Literatur jedenfalls wird er gern als jemand dargestellt, der dem unwiderstehlichen Charme des Bösen folgt. So diagnostiziert Edgar Allan Poe in seiner Erzählung *Der Alb der Perversheit* eine in der Natur des Menschen tief verankerte Lust am Bösen um des Bösen willen. Diese Lust treibt uns zu einem Handeln, *das einzig aus dem Grunde kommt, daß wir nicht so handeln sollten. Theoretisch läßt sich kaum ein weniger begründeter Grund denken; doch in Wirklichkeit gibt es keinen von größerer Stringenz. Bei gewissen Vorhaben, unter gewissen Bedingungen wirkt er schier unwiderstehlich. So gewiß ich bin, daß ich atme, so sicher weiß ich, daß gerade die feste Überzeugung, eine Tat sei falsch, sei unrecht oder irrig, oftmals die eine unbesiegbare Macht ist, welche uns treibt und alleinig treibt, sie zu begehen. Und dieser überwältigende Drang, das Unrechte zu tun um des Unrechten willen, läßt keinerlei Analyse, keinerlei Zerlegung in anderweitige, tiefer gelegene Elemente zu. Er ist selber ein Grund-, ein Urtrieb – ist selber elementar.* (1845: 474) Es macht dem Immoralisten also schlicht Freude, erfüllt ihn mit Stolz und Zufriedenheit, daß er moralwidrig handelt. Da sein Gewinn in der Bösartigkeit des Handelns selbst liegt, erscheint er als lebensfroher Berserker und verkörpert damit ein

Ideal, das gerade auf bläßliche Büchermenschen (man denke an Nietzsche) einen nachhaltigen Zauber ausübt.

Es ist aber leicht einzusehen, daß der von Poe beschriebene Charme des Bösen nur eine geringe Verbreitung haben kann. Aus verschiedenen Gründen stellt er eine extrem *elitäre* Position dar. (i) Es liegt auf der Hand, daß eine ausschließlich oder auch nur hauptsächlich aus Immoralisten bestehende Gesellschaft nicht überlebensfähig wäre; sie würde untergehen und der Immoralismus mit ihr. Sofern er überhaupt eine realistische Option ist, ist er daher eine Option nur für eine Minderheit. (ii) Hinzu kommt, daß eine immoralistische Lebensweise höchst aufwendig ist und daher finanzielle Mittel voraussetzt, die stets nur von einer Minderheit aufgebracht werden können. Nicht zufällig kündigt Dostojewskis Lambert seine Karriere als Immoralist erst für den Zeitpunkt an, zu dem er sein – offenbar beträchtliches – Erbe angetreten haben wird; vorher muß er sich mit dem trivialen Dasein eines gemeinen Verbrechers begnügen. Die anspruchsvollen materiellen Voraussetzungen werden auch in den einschlägig bekannten Werken des Marquis de Sade deutlich. Das Personal und das Ambiente, die für dessen detailgenau dargestellte Verbrechen benötigt werden, sind gewaltig und konnten im 18. Jahrhundert nur vom wohlhabendsten Teil des Adels aufgebracht werden. (iii) Eine immoralistische Lebensweise hat körperliche, charakterliche und geistige Voraussetzungen, die nur einer Elite zur Verfügung stehen. Auch hier helfen uns die Schriften de Sades. Der Immoralismus beruht auf einer Art von umgekehrtem Utilitarismus, dessen gnadenloses Maximierungsgebot seinem Anhänger gebietet, in kürzester Zeit die größtmögliche Anzahl der schlimmstmöglichen Verbrechen auszuführen. Dies ist ein anstrengendes, entsagungsvolles Bemühen, das gewöhnliche Individuen kaum durchzuhalten vermögen. Nicht zufällig weisen die literarischen Protagonisten des Immoralismus eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit Mönchen, Nonnen oder Priestern auf: mit Individuen also, die sich und ihr Leben ganz der *einen* Sache widmen (um nicht zu sagen: opfern) und die solche Opfer nicht aus einer Laune oder bloßen Leidenschaft heraus erbringen, sondern aus *prinzipiellen* Gründen. Der Immoralist begnügt sich nicht damit, Unmoralisches zu tun; er tut dies vielmehr aus tiefster Überzeugung. Dies kommt in seinem starken Hang zur Theorie zum Ausdruck. Die Figuren de Sades gehen daher im Boudoir nicht nur ihren unsittlichen Aktivitäten nach, sondern

philosophieren mit ebensolcher Hingabe über diese Aktivitäten und ihre Begründung. Ihre Verbrechen werden strategisch geplant und mit aufwendigen theoretischen Ausführungen gerechtfertigt.

Gerade damit aber verstrickt sich der Immoralist in einen Widerspruch. Aufgrund seiner Obsession, immer das Gegenteil von dem zu tun, was die Moral fordert, ist er genauso eng an die Moral gekettet wie der moralische Rigorist. Man kann ja nur dann das Gegenteil von dem tun, was moralisch ist, wenn es eine Moral *gibt*. Der Immoralist ist daher ein umgekehrter Moralist. Er hat ein parasitäres Verhältnis zur Moral: Er schmarotzt von genau der Moral, die er so grundsätzlich zurückweist. – Und mehr noch. Der Immoralismus vertritt eine normative Position: Er fordert von seinen Jüngern Handlungen, *weil* sie unmoralisch sind. Um solche Vorschriften rechtfertigen zu können, benötigt er *Werte*. Das heißt: Er benötigt irgendeine Form von *«Moral»*. Daß es sich dabei nicht um die *«übliche»* Moral handeln soll, sondern um eine *«andere»* oder *«neue»*, ist nur ein schwacher Trost; auch die sorgfältige Vermeidung dieses Begriffs hilft ihm nicht aus seiner normativen Verlegenheit. Daß eine *«Moral»* benötigt wird, um die Moral zu bekämpfen, schimmert in den theoretischen Exkursen durch, mit denen der Marquis seine Schilderungen auflockert. Dasselbe zeigt sich auch bei Friedrich Nietzsche. Ausgehend von einer intensiven Auseinandersetzung mit der etablierten Moral seiner Zeit und ihren zahllosen Verklemmungen und Bigotterien stellt er die piffige Frage (1887: 250f) nach ihrem Wert: Muß nicht auch die Moral, die doch die letzte Basis aller unserer Bewertungen sein soll, ihrerseits einer Bewertung unterzogen werden? Natürlich muß sie, antwortet Nietzsche. Das Resultat ist erwartungsgemäß negativ. Die Moral, so erfahren wir, hat keinen Wert; sie hat sogar einen negativen Wert, da sie die Realisierung der höchsten Werte verhindert. Indem Nietzsche die etablierte Moral im Hinblick auf *«höhere»* oder *«neuere»* Werte verwirft, verwirft er nicht *jegliche* Moral, sondern nur eine bestimmte. Über eine *«Umwertung»* der Werte kommt eben auch der kämpferischste Immoralist nicht hinaus. In diesem Sinne wird man sagen können und müssen, daß Nietzsche letzten Endes kein Immoralist, sondern ein Moralist war: Ein Prediger oder Propagandist dessen, was alle Moralisten predigen und propagieren: der *«wahren»* Werte. Und daraus läßt sich erkennen, wie schwierig es ist, der Moral zu entkommen – der Immoralismus scheitert kläglich an diesem selbstgesetzten Ziel.

## 6. Willensschwäche und Fanatismus

Wenn in den folgenden Kapiteln (vor allem §§ 37 ff) der Amoralismus im Zentrum der Betrachtung und der Auseinandersetzung stehen wird, so darf dies nicht so verstanden werden, als ob er (oder genauer: der ihm zugrunde liegende Egoismus) die einzige Quelle unmoralischen Handelns sei. Möglicherweise ist er nicht einmal die wichtigste Quelle. Zumindest zwei weitere Ursachenkomplexe möchte ich erwähnen, da auch sie in diesem Buch keine eingehendere Beachtung finden werden. – Der erste dieser Ursachenkomplexe ist psychologischer Natur. Im Alltag gehen viele unmoralische Handlungen nicht auf eine vorsätzlich gefaßte und explizit formulierte Haltung zurück, sondern auf *Gedankenlosigkeit*, *Unbeherrschtheit* oder *Willensschwäche*. Obwohl vor allem die letztere durchaus ein philosophisches Problem darstellt, werde ich sie in diesem Buch unberücksichtigt lassen, da sie nicht auf einer direkten Infragestellung der Verbindlichkeit der Moral beruhen. Der Gedankenlose, der Unbeherrschte oder der Willensschwache kennt das moralisch Richtige und akzeptiert es; er ist aber aus charakterlichen oder psychologischen Ursachen außerstande, ihm in seinem Handeln zu folgen.

Ein praktisch höchst bedeutendes Problem stellt der *Fanatismus* dar. Weit entfernt von jeglichem Skeptizismus oder Amoralismus glaubt sich die Spezies der Fanatiker. Ein Fanatiker bestreitet weder die Erkennbarkeit noch die Verbindlichkeit der Moral; auch Gedankenlosigkeit und Willensschwäche können ihm nicht vorgeworfen werden. Für ihn ist charakteristisch, daß er sich im Namen ‹höherer› Werte und Ziele zu beliebigen Verstößen gegen die ‹übliche› Moral berechtigt glaubt. Schon ein flüchtiger Blick in die Geschichte läßt erkennen, daß solche ‹höheren› Werte und Ziele zur Motivationsquelle für die schlimmsten Verbrechen werden können. Sie verschaffen ihren Anhängern das Bewußtsein, ‹uneigennützig› zu handeln, so daß sie ihre Verbrechen mit dem besten Gewissen verüben können. Die älteste Form des Fanatismus ist *religiöser* Natur. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts hat der *politische* Fanatismus in seinen Dimensionen mit dem religiösen gleichgezogen und ihn womöglich sogar überholt. Er räumt den Forderungen der Moral eine bloß nachrangige Bedeutung gegenüber seinen weltanschaulich-politischen Zielen ein. So hat W. I. Lenin behauptet und gefordert, *daß unsere Sittlichkeit völlig den*

*Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist.* (1920: 539) Weniger bekannt, weniger verbreitet und in seinen Konsequenzen weniger desaströs ist der *ästhetische* Fanatismus, der glaubt, sich im Namen der Kunst über alles und jeden hinwegsetzen zu können, auch über die Moral. Der in der nachromantischen Periode entstandene Ästhetizismus bietet dafür manches Beispiel. So konnte etwa Gottfried Benn (1930: 1676) die Moral als bloße *Zivilisationsgesinnung* abtun und den ästhetischen Werten unterordnen: *Der Künstler, der hat kein Ethos, das ist ein Freibeuter, ein Schnorrer, ein Ästhet ... alle ethischen Kategorien münden für den Dichter in die Kategorie der individuellen Vollendung.*

Obwohl vor allem der religiöse und der politische Fanatismus in der Realität ein weit bedrohlicherer Feind der Moral ist als der Amoralismus, wird er in diesem Buch eine eher marginale Rolle spielen. Dies liegt daran, daß er in seinem Selbstverständnis keine a- oder gar antimoralische Position vertritt; er verteidigt die *wahre* Moral, die *einzig* wahre sogar; und er ist bereit, diese einzig wahre Moral mit allen Mitteln durchzusetzen. Für den Fanatiker stellt sich die W-Frage nicht, da sie für ihn immer schon durch seine Gesinnung beantwortet ist. In seiner Selbstwahrnehmung kann niemand moralischer sein als er selbst; dies freilich nicht im Sinne der üblichen Moral, sondern der in seiner Weltanschauung enthaltenen *höheren* Moral. Der Fanatiker ist ein Hypermoralist: Er ist bereit, die Moral zu opfern, um *seine* *höheren* Moral durchzusetzen. In der Auseinandersetzung mit dem Fanatismus geht es nicht um die W-Frage, sondern um den Inhalt der Moral. Die Auseinandersetzung mit dem Fanatismus gehört daher in den Kontext des ersten Begründungsprojekts. Gegen den Fanatismus müssen Argumente mobilisiert werden, die zeigen, daß moralische Normen (zum Beispiel: *Du sollst nicht töten!*) universell gültig, d.h. auch für den Fanatiker verbindlich sind.