



# Moralischer Konstitutivismus und die Ethik grundlegender Güter

Christoph Horn

Angenommen: 4. März 2021 / Online publiziert: 5. Mai 2021  
© Der/die Autor(en) 2021

**Zusammenfassung** In this article, I defend a version of moral constitutivism that is based on a theory of goods. It is inspired by ancient philosophy both in claiming that action theory should be formulated in teleological terms (not as a causalism) and in the idea that a sound theory of goods should be a eudaemonist one. Additionally I argue that morality can be understood on the basis of such an approach.

Seit einer Reihe von Jahren ist es mein Ziel, eine ‚Ethik grundlegender Güter‘ auszuformulieren.<sup>1</sup> In diesem Aufsatz möchte ich nun einen weiteren Schritt dazu unternehmen, indem ich eine solche Ethik mithilfe der Idee eines ‚moralischen Konstitutivismus‘ entwickle. Dabei wird meine ältere These, wonach sich das Feld des Moralischen nur mittels eines geeigneten Güterbegriffs richtig begreifen lässt, nunmehr um den Gedanken erweitert, dass wir das moralische Sollen von Handelnden aus ihrer Bindung an bestimmte Güter, die zu wollen unausweichlich ist, verstehen sollten.

Unter einer Ethik grundlegender Güter verstehe ich also einen moralphilosophischen Ansatz, der annimmt, dass sich das Feld des Moralischen – d.h. unser moralisches Urteilen, moralisches Handeln, die moralische Motivation, moralische Pflichten, moralische Gründe usw. – nur im Rückgriff auf den Güterbegriff angemessen explizieren lässt. Dass eine Gütertheorie besonders gut mit Fragen des gelingenden und des sinnvollen Lebens zurechtkommt, ist weniger überraschend, spielt aber für die nachfolgenden Überlegungen nur eine untergeordnete Rolle. Innerhalb der Menge aller praktischen (d.h. durch Handeln erreichbaren) Güter sind

---

<sup>1</sup> Vgl. Horn 2002, 2003, 2008 und 2018.



die ‚Glücksgüter‘ – um es griffig auszudrücken – von den ‚Moralgütern‘ zu unterscheiden, und es kommen noch weitere Unterklassen hinzu (so etwa Güter, die für ein sinnvolles Leben von Bedeutung sind). Im Folgenden soll es primär um Moralgüter gehen, die ich gegen die übrigen Güterklassen kriteriologisch abgrenzen werde. Wie eng die Perspektiven von Moral und gelingendem Leben dennoch miteinander verknüpft sind, wird sich dabei aber deutlich zeigen.

Diese Überlegungen versuche ich konstitutivistisch zu begründen. Moralischer Konstitutivismus beruht auf der Grundidee, dass die für unsere vernünftige Handlungsfähigkeit konstitutiven Faktoren zugleich normativ (oder moralisch) gehaltvoll sind: Und indem man als Handelnde(r) die Geltung der handlungskonstitutiven Bedingungen nicht sinnvoll bestreiten kann, besteht auch für alle Akteur(inn)en eine fundamentale Bindung an die damit verknüpften (moralischen) Normen.

Im Folgenden gehe ich in vier Schritten vor. Ich erläutere zunächst kurz, was ich unter einem moralischen Konstitutivismus verstehe und welche seiner ganz unterschiedlichen Versionen ich selbst favorisiere (I). Sodann argumentiere ich für die gar nicht so selbstverständliche These, dass Handeln nur durch den Bezug auf Ziele oder Zwecke, die zugleich als Güter aufzufassen sind, adäquat verstanden werden kann (II). Anschließend soll gezeigt werden, dass der (richtig interpretierte) Güterbegriff den Bezugspunkt unserer moralischen Urteile (und der anderen Phänomene des Moralischen) ausmacht (III). Am Ende möchte ich an einem zentralen moralphilosophischen Beispiel, dem ‚Vorrangproblem‘, deutlich machen, warum sich das Phänomenfeld des Moralischen mithilfe des konstitutivistisch gedeuteten Güterbegriffs besonders treffend beschreiben lässt (IV).<sup>2</sup>

## 1 Welche Version des Konstitutivismus?

‚Moralischer Konstitutivismus‘ ist eine relativ neue Bezeichnung im Bereich der Handlungstheorie und der Moralphilosophie. Der Ausdruck steht für philosophische Ansätze, denen zufolge unser Selbstverständnis als Handelnde auf einer festen Grundstruktur beruht, die zugleich normativ gehaltvoll ist – und, je nach Ansatz, auch moralische Normen einschließt. Anders gesagt behaupten Konstitutivist(inn)en, dass unsere praktische Identität als Handelnde normativ (oder moralisch) verbindliche Implikationen aufweist. Die zentralen Behauptungen eines jeden Konstitutivismus sind also:

1. Alle Handlungen haben die konstitutive Eigenschaft *F* (oder vielleicht mehrere konstitutive Eigenschaften wie *F*, *G*, *H* ...).
2. *F* bildet den Standard für (a) das Vorliegen und (b) den Erfolg oder die Angemessenheit von Handlungen.
3. Die konstitutive Eigenschaft *F* ist nicht-beliebig; Handelnde können ihr *qua Handelnde* nicht ausweichen.

<sup>2</sup> Für wertvolle Anregungen und Kritik danke ich Christian Kietzmann, Markus Rütter und Steffi Schadow.

4. Aus der nicht-beliebigen konstitutiven Eigenschaft  $F$  ergeben sich für handelnde Personen Normen.
5. Diese Normen sind ebenso nicht-beliebig und unausweichlich wie die Eigenschaft  $F$  selbst.

Bleiben wir der Einfachheit halber bei der Annahme, es gebe nur eine einzige konstitutive Eigenschaft  $F$  für alle Handlungen (und nicht mehrere konstitutive Eigenschaften  $F, G, H \dots$ ). Dann gibt uns diese zum einen ein Kriterium an die Hand, mit dem man Handlungen überhaupt verstehen und Nicht-Handlungen von Handlungen unterscheiden kann. Zum anderen erlaubt uns  $F$ , Handlungen auf ihre Adäquatheit hin zu beurteilen, da die Eigenschaft  $F$  in konkreten Handlungen unterschiedlich realisiert sein und in verschiedenen Graden auftreten kann. Die unumgängliche Orientierung an  $F$  generiert somit Gründe für die Entscheidung zwischen Handlungsoptionen. Wir können von erfolgreichen oder scheiternden, angemessenen oder unangemessenen, guten und schlechten Handlungen je nach ihrem Realisierungsgrad der Eigenschaft  $F$  sprechen.

Illustrieren lässt sich der Gedanke, wie Paul Katsafanas (2011 und 2013) dies tut, am Beispiel des Schachspiels: Mit allen regelgerechten Zügen, die die Spielerin  $P$  mit ihren Schachfiguren unternimmt, zielt sie letztlich auf ein Schachmatt ihres Gegenspielers  $Q$ . Das Ziel zu verfolgen, den Gegner mattzusetzen, ist somit die konstitutive Eigenschaft  $F$  des Schachspielens. Vollzieht (a)  $P$  einen regelwidrigen Zug, so spielt sie überhaupt nicht Schach; und unternimmt sie (b) einen korrekten, aber nicht (oder nicht hinreichend) am Ziel des Schachmatt orientierten Zug, so spielt sie Schach in defizitärer Form. Schachmatt bildet das Erfolgskriterium aller regelgerechten Züge, ist also die gesuchte konstitutive Eigenschaft  $F$ . Erfolgreiche, angemessene oder gute Züge sind dann markant von scheiternden, unangemessenen oder schlechten Zügen zu unterscheiden.

Das Beispiel von Katsafanas ist natürlich einigermaßen angreifbar. Es gibt erhebliche Differenzen zwischen Schachspielen und Handeln: (i) Wir können Schach spielen oder es unterlassen; die Rolle der oder des Handelnden einzunehmen scheint für uns hingegen irgendwie (in einem noch zu klärenden Sinn) unausweichlich zu sein. (ii) Wir können die Schachregeln einvernehmlich ändern (etwa durch eine Satzungsänderung beim Weltschachverband); dem Konstitutivismus zufolge steht Handeln dagegen unter invarianten Bedingungen (sie sind gerade nicht konventionell). (iii) Beim Schachspielen kann man *sinnvollerweise* andere Gesichtspunkte (z.B. den Spaß an einem eleganten, kurzweiligen oder langandauernden Spiel) gegenüber dem direkt angezielten Schachmatt priorisieren; Handeln könnte demgegenüber womöglich keine solche *sinnvolle* Abweichung erlauben – sondern vielleicht nur Abweichungen vornehmen, die man ‚praktisch irrational‘ nennen würde.

Mit diesen Einschränkungen im Hinterkopf scheint mir Katsafanas' Beispiel aber durchaus nützlich zu sein. Dass dem Konstitutivismus zufolge unser praktisches Selbstverhältnis nicht-beliebig ist oder, stärker formuliert, unausweichlich, heißt also genau genommen zweierlei: Wir kommen einerseits nicht umhin, uns überhaupt als Akteurinnen und Akteure zu verstehen; und wir können andererseits dasjenige, was Handelnde mit Blick auf die konstitutive Eigenschaft  $F$  tun müssen, nicht beliebig modifizieren. Wenn es nun – wie der Konstitutivismus behauptet – zutrifft, dass



wir als Handelnde die Gültigkeit bestimmter handlungskonstitutiver Bedingungen nicht sinnvoll bestreiten kann, sind wir folgerichtig auch an ihre normativen (moralischen) Implikationen gebunden. Die grundlegende Idee ist hier, dass sich praktische Normativität aus dieser doppelten Unausweichlichkeit (*inescapability*) ergibt.

Sicherlich kann man an dieser Stelle einwenden, dass nicht alles, was unausweichlich ist, deswegen auch schon gut ist. Wenn mich jemand zwingt, einen Diebstahl zu begehen, oder wenn ich als pathologischer Dieb nicht anders kann als zu stehlen, dann begründet ein derartiges Müssen natürlich nicht das Gutsein des Diebstahls. Aber hierin – in einem äußeren oder inneren Zwang zum Handeln – besteht auch nicht die These des Konstitutivismus. Sie liegt vielmehr darin, dass durch das, was man als *F* identifiziert, ein Güterkriterium an die Hand bekommt. Angenommen, das Grundprinzip *F* allen Handelns wäre die Erweiterung der persönlichen Machtbasis des Akteurs. Dann wären Handlungen genau dann und genau insoweit gut, als sie die Macht des Akteurs erweitern. Die Unausweichlichkeit des Handelns und die Unausweichlichkeit von *F* begründen die Normativität also *kriteriologisch*, in der Weise einer *Sinnbedingung*. Sollte sich hinter dem gesuchten *F* ein universeller Altruismus verbergen, so wäre eine Handlung besser als eine andere, wenn sie altruistischer wäre.

Nehmen wir fürs erste an, die Grundidee des Konstitutivismus wäre soweit zumindest als interessant und diskutierenswert eingeführt. Was kommt dann als jene Eigenschaft *F* in Betracht, die beim Handeln dem Schachmatt als konstitutives Ziel des Schachspiels entsprechen würde?

In der bekanntesten Version, der von Christine Korsgaard,<sup>3</sup> ist das gesuchte *F* bekanntlich der ‚Kategorische Imperativ‘, wenn der Ausdruck auch nicht ganz für das steht, was Kant damit meint. Alles Handeln, so Korsgaard, unterliege den Bedingungen einer notwendigen Selbstkonstitution von Akteur(inn)en. Korsgaard stützt sich somit auf die Idee eines unausweichlichen praktischen Selbstverhältnisses. Die unmittelbaren Neigungen, Wünsche und Impulse müssten zumindest einen Unbedenklichkeitstest durch praktisches Deliberieren bestehen; würde man ihnen direkt und ohne kritische Prüfung folgen, so gäbe man seinen Status als handelnde Person auf. Die kritische Prüfung beruhe aber immer auf reflektierten Gründen (*reasons*). Wenn wir aber immer aus Gründen handeln müssten und diese von uns stets zu prüfen und zu akzeptieren seien, dann stelle sich notwendigerweise die Frage, welchem Handlungsimpuls oder Motiv wir folgen wollen. Um diese Frage zu entscheiden, so Korsgaard, benötigen Handelnde übergreifende normative Selbstbilder; die Prüfung könne nicht bezogen auf den Einzelfall vor sich gehen. Hierbei erweise sich die ‚Menschheit‘ (der Kantische *homo noumenon*) als die einzige sinngemäß korrekte Norm der Selbstkonstitution.<sup>4</sup>

In Korsgaards Version eines Konstitutivismus sind die sich aus *F* ergebenden Normen deswegen moralische Pflichten im Sinne Kants, weil die *homo noumenon*-Perspektive zusätzlich um ein Universalisierungsargument erweitert wird. Korsgaard hat prominenterweise den Schluss gezogen, man könne auf der Basis ihres Konstitutivismus die Wahrheit der Aufklärungsmoral erweisen: „It follows from this argu-

<sup>3</sup> Korsgaard 1996, 2008 und 2009.

<sup>4</sup> Zur Rekonstruktion und Diskussion von Korsgaards Ansatz s. bes. Bambauer 2018 und 2019.



ment that human beings are valuable. Enlightenment morality is true“ (1996: 123). Übrigens ist in diesem Zusammenhang auch die philosophiehistorische These vertreten worden, Kant selbst lasse sich als Vertreter eines moralischen Konstitutivismus auffassen. Unterstützer hierfür finden sich bei einigen von John Rawls inspirierten Interpreten, die eine konstruktivistische Lesart der Moralphilosophie Kants auf der Basis einer *rational agency*-Deutung anbieten. Außer Korsgaard selbst kann man z.B. O. O’Neill, B. Herman, R. Pippin oder P. Guyer dazu zählen. Aber ich denke, diese Versuche scheitern an dem historischen Befund, dass sich bei Kant nicht ausreichend beweiskräftige Belege für eine freiheitsfunktionale Gütertheorie finden lassen, wie die *rational agency*-Interpret(inn)en sie favorisieren. Kant scheint sich vielmehr eher (ganz traditionell) als deontologischer Formalist charakterisieren zu lassen.

Jedoch gibt es auch konstitutivistische Ansätze, die gar keine moralische Normativität rekonstruieren wollen, so etwa Sharon Street (2012) mit ihrem ‚Humean Constructivism‘; Street glaubt zwar, dass Wertungen für Akteure aus den konstitutiven Eigenschaften des Handelns resultieren, vertritt aber zugleich einen moralischen Skeptizismus. Ferner werden solche Varianten vertreten, die gänzlich unkantische konstitutivistische Moraltheorien formulieren: darunter David Velleman (2000 und 2009) und Paul Katsafanas (2013). Der Konstitutivismus von David Velleman basiert auf der These, das konstitutive Prinzip des Handelns sei das Selbstverstehen (*self-understanding*). Katsafanas vertritt einen Nietzscheanischen Konstitutivismus, der sich auf die Begriffe ‚Trieb‘ und ‚Wille zur Macht‘ stützt; Handeln stehe immer unter der Vorgabe, Widerstände identifizieren und überwinden zu müssen.

In der kontinentalen Tradition würde man statt des Ausdrucks ‚Konstitutivismus‘ vielleicht die Bezeichnung ‚transzendente Ansätze in der Moralphilosophie‘ favorisieren. In der Linie der antiken stoischen *oikeiōsis*-Theorie gibt es nämlich Modelle von Ethik, die – beispielsweise angelehnt an Kant oder Fichte – eine Konzeption moralischer Normenbegründung auf der Basis einer Theorie praktischer Subjektivität entwickeln. Dabei wird das praktische Selbstverhältnis, das jedes Subjekt zu sich selbst unterhält, ebenso wie im Konstitutivismus als normativ gehaltvoll interpretiert. Neben der solitären und schwer einzuordnenden Figur Alan Gewirth (1978), dessen Ansatz ebenfalls mit Kant in Verbindung gebracht worden ist,<sup>5</sup> sind solche moralphilosophischen Modelle etwa von Christian Illies (2003) oder von Klaus Düsing (2005) formuliert worden.

Sowohl Korsgaards Konstitutivismus als auch die transzendentalen Ansätze enthalten eine fundamentale anti-moralskeptische Pointe. Sie liefern starke Versionen einer Moralbegründung: vielleicht sogar mit dem Anspruch auf Infallibilität und strikte Universalität. Dabei spielt die bekannte Strategie transzendentaler Argumente eine zentrale Rolle, wonach jeder Versuch eines skeptischen Opponenten, die normative Bindung zu bestreiten, als selbstwidersprüchlich und selbstdestruktiv erwiesen werden soll. Die Beweisidee ist diejenige *retorsiver Argumente*.<sup>6</sup> Bei Korsgaard wie den anderen genannten Ansätzen erscheint die Moralbegründung jeweils aus einer

<sup>5</sup> Dazu besonders Beyleveld 2017.

<sup>6</sup> Trotz gewisser Ähnlichkeiten handelt es sich bei K.O. Apels Transzendentalpragmatik (1984) m.E. eher um einen intersubjektivitätstheoretischen Ansatz als um ein Mitglied der konstitutivistischen Familie.



erstpersonalen Perspektive formuliert. Jede Person (jedes Ich) ist in ihrem praktischen Selbstverhältnis notwendig an bestimmte handlungskonstitutive Bedingungen gebunden. Dabei ist das ‚Ich‘ als ein allgemeines, ein generisches Ich zu verstehen, nicht als individuell-empirisches. Transzendente Argumente beruhen insgesamt auf der Idee, dass man die Bedingung der Möglichkeit  $q$  eines Aussagesatzes  $p$  dann einräumen muss, wenn man  $p$  zugesteht. Retorsive Argumente weisen zudem die Besonderheit auf, dass sie sich *ad hominem* gegen einen moralischen Skeptiker richten, der – bei Strafe eines drohenden Selbstwiderspruchs – nicht an seinem moralischen Skeptizismus festhalten kann.

Allerdings resultiert ein fundamentales Problem für transzendente Argumente aus einem älteren Einwand von Barry Stroud (1968): Ein Skeptiker kann seine Zustimmung zu  $q$  immer hinreichend abschwächen, indem er nämlich geltend macht, dass man nur einräumen muss, an  $q$  zu glauben, oder dass  $q$  ihm als wahr erscheint (nicht: dass  $q$  wahr ist). Dieser Einwand spielt in der Diskussion um transzendente Argumente eine erhebliche Rolle. Ich denke aber, man kann Strouds Bedenken in der praktischen Philosophie (anders als im theoretisch-philosophischen Kontext) umgehen. Denn wenn *wir uns selbst* als die Quelle der Normgeltung betrachten müssen, kommt es nicht zu dem Problem, dass zwischen der (für uns unausweichlichen) Annahme von Normgeltung und der (in einer möglicherweise unzugänglichen wahren, objektiven Welt) bestehenden oder nicht-bestehenden Normgeltung unterschieden werden muss. Zugleich bleibt wegen des Bezugs auf das generische Ich die Infallibilität und Universalität der Normgeltung gewährleistet.

Alle Formen des Konstitutivismus behaupten, dass ‚wir selbst‘ die Quelle der Normgeltung bilden. Ein wichtiger Vorzug des Konstitutivismus liegt so gesehen in seinem *Internalismus*, denn die so generierten Handlungsgründe sind natürlich stets unsere eigenen, keine von außen gebotenen oder auferlegten. ‚Wir selbst‘ (und nicht etwa Tatsachen ‚da draußen in der Welt‘) sind die metaphysische Quelle von Normen in dem Sinn, dass Normativität auf grundlegende Eigenschaften menschlichen Handelns zurückgeht. Andererseits kommt damit der Verdacht auf, Konstitutivismus beschreibe Moral in einem anti-realistischen, idealistischen oder konstruktivistischen Sinn. Gerade wenn man an einer Moral des universalistischen Typs mit deontologischen Komponenten (Pflichten und Verboten) prinzipiell festhalten will, scheint dies misslich. Doch wie eben gesehen, bedeutet der Umstand, dass jeder eine bestimmte Annahme *subjektiv* teilen muss, zumindest, dass die Annahme für alle Handelnden verbindlich ist.

Natürlich wurden im Verlauf der jüngeren Diskussion auch zahlreiche Einwände gegen den Konstitutivismus, zumal in der Version Korsgaards, geltend gemacht. Ich will hier nur drei der wichtigsten Bedenken kurz anführen:

- i. *Shmagency-Einwand*: Als Gegner des Konstitutivismus, so das Bedenken, kann man die Bedeutung der Eigenschaft  $F$  als Konstituens des Handelns durchaus anerkennen, aber zugleich die feste Bindung an ein durch  $F$  konstituiertes Verhalten (genannt ‚Handeln‘) nicht akzeptieren. Es sei hinzunehmen, dass man dann vielleicht kein Akteur mehr sei, sondern stattdessen ein ‚Schmakteur‘, der sein Verhalten nicht mehr an  $F$  ausrichtet (dem Handeln), sondern vielleicht an  $G$  (und damit zum ‚Schmandeln‘ übergeht). – Ich denke, dass sich dieser besonders von

- David Enoch (2006 und 2011) vorgetragene Einwand klar zurückweisen lässt. Denn im Grunde negiert er einfach von vornherein die Idee des Konstitutivismus, wonach unser praktisches Selbstverhältnis uns zum Handeln aus Gründen nötigt und dann alles Handeln stets unter der konstitutiven Eigenschaft *F* vor sich geht. Der Konstitutivismus mag unrecht haben; aber man kann ihm nicht zugleich *F* zugestehen und sich dennoch nicht mehr als eine(n) Akteur(in) sehen. Sich als Akteur(in) verstehen zu *müssen*, ist in einem anderen Sinn unausweichlich, als sich unter äußere oder innere Zwänge gestellt zu sehen – etwa als Verbrechensopfer oder als Drogenabhängiger. Gegen Handeln zu optieren, hieße ja, die grundlegende Sinnbedingung des Selbstverhältnisses zu negieren und damit das Risiko einer Selbstdestruktion einzugehen, u.a. weil dann gute Gründe sowie Mittel-Ziel-Erwägungen oder Fall-Regel-Überlegungen keine Rolle mehr spielen würden. (Zum Problem der Selbstnegation s. unten Abschnitt II).
- ii. *Einwand aus der schlechten Handlung*: Man kann auch das Bedenken formulieren, Konstitutivist(inn)en täten sich schwer damit, die Möglichkeit schlechter oder defizitärer Handlungen zu erklären. Denn wenn es *F* wäre, woran wir im Handeln stets gebunden sein würden, könnten wir der Befolgung von *F* gar nicht zuwiderhandeln. – Auch dieser Punkt lässt sich entkräften. Dem Konstitutivismus zufolge sind wir zwar prinzipiell an *F* als Maßstab gebunden, können uns aber zum einen selbstdestruktiv verhalten (d.h. unsere Handlungsbasis insgesamt oder partiell negieren, etwa durch Suizid oder Selbstverstümmelung); zum anderen können wir mehr oder weniger gemäß *F* handeln. Aber die Möglichkeit zu Selbstdestruktion oder suboptimalem Handeln implizieren noch nicht, dass man dabei zum ‚Schmakteur‘ wird und ‚schmandelt‘.
- iii. *Einwand aus der unnötigen Optimierung*: Weshalb sollten Akteure ihre Handlungsfähigkeit nicht nur grundsätzlich bejahen, sondern auch erweitern und vergrößern? Im Vergleich gesprochen: Warum sollte es für jemanden, der ein Haus bauen möchte, nicht völlig ausreichen, die für den Hausbau konstitutiven Standards *minimal* zu erfüllen? Korsgaard etwa meint, Akteure seien auf die weitere Ausgestaltung und Optimierung ihrer Akteursidentität festgelegt. Ein gewisses Bedenken scheint mir mit Blick auf Korsgaard tatsächlich berechtigt zu sein; denn in der Tat ist es nur bedingt plausibel anzunehmen, wir zielten mit allem, was wir tun, in letzter Konsequenz auf unsere Selbstkonstitution als strikt *einheitliche* Personen. Einheitlichkeit scheint sinnvollerweise nur das *regulative*, nicht das *konstitutive* Handlungsprinzip abgeben zu können. Wohl aber könnte es so sein, dass wir mit allem, was wir tun, auf einen umgreifenden letzten Zweck zielen, den man klassischerweise als ‚Glück‘ bezeichnet hat. An dieser Stelle kommt, wie mir scheint, der ältere Eudaimonismus auf eine interessante Weise ins Spiel. Das Motiv der ‚Einheit der Lebensführung‘ ist dabei nur soweit von Bedeutung, als die Idee einer gelingenden Lebensführung auch eine Ganzheitsvorstellung einschließt (s. dazu unten Abschnitt II).

Dass sich mit dem Konstitutivismus eine Ethik auf die normativen Grundlagen beruft, die im Handlungsbegriff enthalten sind, erinnert ohnehin stark an die vormoderne Tradition des Eudaimonismus. Und tatsächlich besteht eine erhebliche Ähnlichkeit zwischen dem aktuellen Konstitutivismus und verschiedenen eudaimonisti-





schen Moralphilosophien, was beispielsweise Korsgaard mit Recht hervorgehoben hat.<sup>7</sup> In mehreren der Glücksethiken aus Antike und Mittelalter spielt die Idee einer teleologischen Handlungstheorie eine zentrale Rolle; diese stützt sich wesentlich auf die Vorstellung einer irreduziblen Zweck- und Zielorientierung des Handelns, auf den Gedanken eines ‚natürlichen Strebens‘ und auf die Idee einer Zielhierarchie. Diesen Theorietyp möchte ich als *handlungsteleologische Ethiken* bezeichnen und im Weiteren in einer gegenwartstauglichen Form reformulieren.<sup>8</sup>

Mein eigener Ansatz ist also an den traditionellen Eudaimonismus und die handlungsteleologischen Ethiken angelehnt; ich bezeichne meine Position als *eudaimonistischen Konstitutivismus*. Die gesuchte Eigenschaft *F* besteht somit in unserer Glücksorientierung; wir kommen nicht umhin, uns nach der Idee eines gelingenden oder guten Lebens auszurichten. Ein eudaimonistischer Konstitutivismus beruht folgenden Thesen: [1] Jede Handlung eines Akteurs ist stets auf ein Ziel oder einen Zweck gerichtet. [2] Mit jedem Ziel oder Zweck strebt ein Akteur nach einem (wirklichen oder vermeintlichen) Gut. [3] Ziele oder Zwecke differenzieren sich nach der Antithese von instrumentellen und intrinsischen Gütern; erstere werden (gewöhnlich und zugleich vernünftigerweise) um letzterer willen gewählt. [4] Dabei ergeben sich mehr oder minder lange Zielketten; einzelne Handlungen sind (in der Mehrzahl der Fälle) in größere Mittel-Zweck-Abfolgen integriert. [5] Jede Handlung eines Individuums gehört in letzter Konsequenz einem Güter- oder Zweck-Kontinuum an, welches das gesamte Leben des betreffenden Individuums einschließt. [6] Dieses Güter-Kontinuum richtet sich auf einen umfassenden letzten Zweck; dabei wählen Handelnde die Güter nicht, *um* glücklich zu sein – vielmehr sind die betreffenden Güter ‚Teile‘ oder Komponenten des Glücks. [7] Der umfassende Zweck des Handelns besteht im guten Leben oder gelingenden Leben. Zusammenfassend könnte man die Position von [1]-[7] als ‚Finalismus‘ bezeichnen. Hinzu kommt [8] ein Moralprinzip, das sich aus einem Universalisierungsschritt ergibt. Natürlich lässt sich hier nur sehr wenig von diesen komplexen und anspruchsvollen Thesen verteidigen.

## 2 Was ist das konstitutive Prinzip des Handelns?

Handeln ist grundsätzlich dadurch gekennzeichnet, dass eine Akteurin diejenigen Gründe wirksam werden lässt und in Aktivitäten umsetzt, welche ihr vor dem Hintergrund ihrer Pro-Einstellungen und der faktischen äußeren Gegebenheiten als die jeweils normativ relevantesten oder besten erscheinen. So berechtigt diese nach Donald Davidson klingende Charakterisierung des Handelns auch ist, so liegt doch eine folgenschwerere Vorentscheidung darin, dass sie tendenziell einen naturalistischen Kausalismus begünstigt, der in der Handlungserklärung ohne das Beschreibungselement von Zielen oder Zwecken auszukommen versucht. Solange man erklärende Gründe einfach als Ursachen des Handelns deutet, scheint es unnötig, auch die

<sup>7</sup> In *The Constitution of Agency* (2008) erscheinen Platon und Aristoteles sogar als ihre wichtigsten historischen Bezugspunkte.

<sup>8</sup> Für ähnlich ausgerichtete Ansätze vgl. R. Kraut (2009) und M. Lebar (2013).





teleologische Perspektive von Zielen oder Zwecken in die Handlungserklärung aufzunehmen. Diese Perspektive ist m.E. aber unverzichtbar.<sup>9</sup>

Unstrittig zwischen Kausalisten und Teleologen ist zunächst sicherlich, dass das, was die Handlungsgründe einer Akteurin gut, vernünftig oder relevant (bzw. schlecht, irrational oder irrelevant) macht, auf komplexe Formen des Beurteilens zurückzuführen ist. Um die gemeinte Komplexität angemessen charakterisieren zu können, muss man neben den kurzfristigen Wünschen der Akteurin, ihren Bedürfnissen, Impulsen und Neigungen, auch längerfristige Bindungen, Einstellungen, Loyalitäten, Ideale, Neigungen, Zugehörigkeiten, *second-order volitions* usw. in Betracht ziehen. Solche längerfristigen Tendenzen lassen sich erneut einteilen in allgemeinschliche, kulturdependente, epochenrelative, genderspezifische usw. – d.h. nach den verschiedenen Zugehörigkeiten einer Person –, und zu einem weiteren Teil dürften sie auch individuell ausfallen. Doch wie über-individuell oder persönlich auch immer diese Tendenzen im Einzelnen sein mögen, sie bleiben, das ist hier entscheidend, ständig bezogen auf die Idee einer insgesamt gelingenden menschlichen Biographie. Der Blickwinkel eines ganzen menschlichen Lebens gibt, so scheint mir, den maßgeblichen Sinnhorizont ab, durch den längerfristige Tendenzen formulierbar und die aus ihnen abgeleiteten einzelnen Handlungsgründe erst verständlich werden.<sup>10</sup> Die Leitfrage ist hier stets die Frage nach dem Gelingen des Lebens im Ganzen.

Das normative Gewicht von Handlungsgründen ergibt sich also nicht allein situativ: So etwa, weil mir jetzt etwas geboten ist, weil mir gerade jetzt etwas wichtig scheint oder weil ich aktuell einen entsprechenden Wunsch habe. Angemessene Handlungserklärungen müssen vielmehr auf längerfristige Perspektiven zurückgreifen, und zwar, wie Davidson richtig sieht, indem man eine Akteurin bei der Handlungserklärung im Licht eines *principle of charity* betrachtet, d.h. im Licht einer Konsistenz-, Wahrheits- und Rationalitätsunterstellung. Was in kausalen Erklärungen aber verloren geht, ist, dass Handlungserklärungen auch auf die Idee einer schrittweisen Verfolgung langfristiger Ziele und auf die Idee eines umfassenden, letzten Ziels nicht verzichten können.

Das Gemeinte kann man besonders an Beispielen aus den Bereichen Bildung und Talententfaltung illustrieren. Erwirbt jemand Kenntnisse in Fremdsprachen oder Computerprogrammierung, dann hat dies stets damit zu tun, dass der Betreffende den künftigen Einsatz der erworbenen Kompetenzen zur Unterstützung seiner langfristigen Lebenspläne im Sinn hat. Er besucht beispielsweise den Spanisch-Kurs heute von 9-11 Uhr mit Blick auf den Chile-Aufenthalt im folgenden akademischen Jahr. Nennen wir eine solche Planung eine *Zielkette*: Der Betreffende bindet sich *jetzt* die Schuhe zu, *um* den Bus zu erreichen, *um* am heutigen Kurs teilzunehmen, *um* die

<sup>9</sup> In der Sammlung Horn/Löhner 2010 wird diese Kritik an Davidsons Paradigma der Handlungserklärung anhand neuerer Texte diskutiert. Vgl. auch Horn 2008: Gegen einen Kausalismus sprechen besonders das ‚Argument aus den abweichenden Kausalketten‘, das ‚Argument aus der Steuerung und den Sinnmustern‘ sowie das ‚Argument der unterbrochenen Zielverfolgung‘.

<sup>10</sup> An dieser Stelle müsste man dafür argumentieren, weshalb gerade die biographische Einheit der Zeitspanne zwischen Lebensbeginn und Lebensende diesen Sinnhorizont bilden kann. Eine plausible Strategie könnte *grosso modo* der Vorstellung Heideggers von einem ‚Sein zum Tode‘ folgen (*Sein und Zeit* § 51), indem sie das Lebensende als Konstituens unserer Lebenspraxis begreift.



Sprachprüfung in einem halben Jahr zu bestehen, *um* erfolgreich ein Auslandsstudium zu absolvieren. Entdeckt ein junger Mensch in sich ein besonderes Talent, z.B. zum Klavierspielen, dann könnte die Investition in die Idee eines Lebensplans – etwa der Wunsch, Konzertpianistin zu werden – sogar einen ganz enormen strukturellen Einfluss auf die aktuelle Tagesplanung nehmen. In der Regel münden Zielketten in intrinsische Güter ein, also (verkürzt gesagt) in solche Zustände, die wir nicht um eines weiteren Ziels willen wünschen. Und tatsächlich wird die intendierte Kette im Fall des Chile-Aufenthalts wohl kaum mit dem Auslandsjahr enden. Die meisten zielkettenbasierten Zusammenhänge sind jedoch viel einfacher zu verstehen. Z.B. betritt eine Person *jetzt* den Supermarkt, *um* Lebensmittel einzukaufen, *um* heute Abend etwas zum Kochen zu haben, *um* Freunde bewirten zu können. Das Ziel des angenehmen Zusammentreffens mit Freunden beim Abendessen hat gute Chancen, abschließend und damit intrinsisch gut zu sein – d.h. nicht um eines weiteren Ziels willen gewollt zu werden.

Unsere Handlungen werden generell erst dann verständlich, wenn wir sie als eingebettet in Zielstrukturen dieses Typs begreifen. Daher scheint mir, dass sich nicht nur triftige Argumente zugunsten eines *Intentionalismus* vorbringen lassen (also der Gegenposition zu einem *Kausalismus*) nennen kann: die These von der Zielorientierung jeder Handlung. Zudem lässt sich auch ein *Finalismus* im Sinn der oben genannten Thesen [1]-[7] verteidigen. Dazu sei eine Überlegung skizziert, die man als ‚Argument aus der teleologischen Narrativität der menschlichen Biographie‘ bezeichnen könnte. Das Argument beruht darauf, dass Menschen ihre Biographie notwendig als ein teleologisch angelegtes Ganzes verstehen müssen. Entscheidend hierbei ist, dass wir – so die These – gar nicht umhinkommen, es in Form einer Geschichte zu erzählen. Worauf es ankommt, ist also, dass es sich keineswegs nur um die Weise handelt, in der wir gewöhnlich über unser Leben sprechen (etwa im Stil einer retrospektiven Autobiographie), sondern um die Weise, in der wir unsere Biographie unvermeidlich interpretieren müssen.

Dazu eine knappe philosophiehistorische Bemerkung. Aristoteles wird im Lager der Kausalisten gerne als Wegbereiter der eigenen Position betrachtet, nicht nur weil auf Aristoteles die Theorie des praktischen Syllogismus zurückgeht, sondern auch weil er mitunter so zu sprechen scheint, als betrachte er die *prohairesis* (den handlungsauslösenden Vorsatz), nicht das *hou heneka*, den Zweck, als Ursache des Handelns, etwa an folgender Stelle: „Der Ursprung des Handelns – d.h. die bewegende, nicht die Zweckursache – ist die *prohairesis*, und der Ursprung der *prohairesis* ist das Streben, und das Überlegen mit Blick auf den Zweck“ (*Nikomachische Ethik* VI.2, 1139a31-33). Doch belegt das Zitat genauer betrachtet nicht Aristoteles' Bevorzugung eines Kausalismus; es zeigt nur, was er für die Wirkursache hält, nämlich die *prohairesis* – womit er keineswegs ausschließt, dass der Zweckursache eine zentrale Bedeutung bei der Handlungserklärung zukommt. Im Gegenteil, Aristoteles vertritt zweifellos sowohl einen Intentionalismus als auch einen Finalismus, also die Konzeption, nach der Einzelhandlungen stets auf eine umfassende Ziel- und Zweckperspektive, die er als *eudaimonia* bezeichnet, zu beziehen sind.

Ein substantieller Einwand gegen einen Finalismus ist von Elizabeth Anscombe in *Intention* (1957) formuliert worden.<sup>11</sup> Nach Anscombe gilt für einige, wenn nicht sogar für viele unserer Handlungen, dass für sie weder eine Zwecksetzung noch ein Grund erforderlich ist; und selbst wenn Zwecke im Spiel seien, bräuchten diese keine Bestandteile von Zielketten zu sein. Im Hintergrund des *for no particular reason*-Einwands steht Anscombes Sprachspiel-Konzeption und damit die Idee, Handlungsabsichten seien nicht als mentale Prozesse, sondern als Antworten auf die kontextuelle Frage ‚Warum tust du das?‘ darzustellen. Anscombes Punkt, dass manche Handlungen um ihrer selbst willen unternommen würden und daher eine in sich abgeschlossene Finalisierung aufwiesen, ohne Bestandteil einer Zielkette zu sein, scheint mir jedoch unzutreffend. Man kann antworten: Dass meine nachdenkliche Betrachtung eines Sonnenuntergangs mit einer Tasse Tee in der Hand ihren Sinn in sich hat und keinen deutlichen finalen Zusammenhang mit meinen anderen Handlungen an dem betreffenden Tag erkennen lässt, schließt keineswegs aus, dass sie Bestandteil einer teleologischen Ordnung meiner Handlungen ist. Denn zumindest muss die versonnene Betrachtung in meine Tages- oder Wochengestaltung passen; bei einem plötzlichen Feueralarm z.B. würde die bis dahin im Hintergrund gebliebene übergreifende Zielperspektive sofort deutlich hervortreten und etwa zu einem Selbststrettingsversuch führen.

Gegen die Idee einer Einheit der Lebensführung lässt sich zudem naheliegenderweise einwenden, dass es gerade Brüche, Diskontinuitäten und Umorientierungen seien, in denen sich die Mehrzahl von modernitätstypischen Biographien bewegen. Doch in gewisser Weise bilden gerade solche Phänomene das Zentrum der Idee teleologischer Einheitlichkeit, die gewissermaßen eine Einheitlichkeit zweiter Ordnung darstellt. Die Abfolge von narrativem Ausgangspunkt, der Schilderung diverser Entwicklungen, in die ein ‚Held‘ gerät, und einem glücklichen oder unglücklichen Endpunkt sind konstitutiv für biographische Erzählungen. Der Begriff des Scheiterns, also des unglücklichen diachronen Lebensverlaufs, ist klarerweise selbst teleologisch fundiert; nur betont er die vorübergehenden (oder dauerhaften) negativen Verwicklungen oder das mögliche endgültige Misslingen der Biographie anstelle eines geglückten Idealverlaufs. Nicht-ideale Verläufe sind also um nichts weniger teleologisch zu beschreiben als geglückte. Dasselbe gilt für die synchrone Fragmenthaftigkeit oder Pluralität einer Biographie, so wie wenn jemand grundlegend divergierende Wünsche, Neigungen und Tendenzen in sich vorfindet, ohne dass sich diese klar nach einer Seite auflösen ließen. Auch für diesen Fall scheint narrati-

<sup>11</sup> *Absicht 21: 57f.*: „Antike und mittelalterliche Philosophen – oder doch einige von ihnen – betrachteten es als evident, als beweisbar, dass menschliche Wesen immer zielgerichtet, und sogar auf ein *einziges* Ziel ausgerichtet handeln müssen. Uns mutet die diesbezügliche Argumentation eher seltsam an. Kann ein Mensch etwa nicht ein Großteil der Zeit einfach das tun, was er tut? Er mag einen Grund oder einen Vorsatz haben oder auch nicht; und wenn er einen Grund oder einen Vorsatz hat, dann kann wiederum gerade dies dasjenige sein, was er eben will; warum *dafür* einen Grund oder Vorsatz fordern? Und warum sollen wir zuletzt bei einem einzigen Vorsatz ankommen, der seine Finalität in sich selbst trägt? Der Entwurf der alten Argumente galt dem Nachweis, dass die Kette nicht immer weitergehen könne; uns treffen sie nicht, da wir nicht zu denken geneigt sind, sie *müsse* auch nur beginnen; und sicherlich kann sie dort enden, wo sie endet, es besteht keine Notwendigkeit, dass sie bei einem Vorsatz endet, der als intrinsische Finalität erscheint und der für alle Handlungen ein und derselbe wäre.“



ve Teleologie passend und sogar unvermeidlich; andernfalls könnte man einen (mehr oder minder chaotischen) Widerstreit der Momente nicht einmal konstatieren.<sup>12</sup>

Die Antithese von insgesamt gelingenden und insgesamt gescheiterten Lebensformen (mit jeweils höchst unterschiedlichen inhaltlichen Füllungen und zudem mit zahllosen Zwischenstufen) scheint so gesehen für Akteure konstitutiv (im Sinn der kriteriologisch verstandenen Eigenschaft *F*) und damit unaufhebbar zu sein. Vor dem Hintergrund der normativen Handlungsrationalität und ihrer längerfristigen Implikationen dürfte es keinen Weg geben, folgenden Fragen auszuweichen: Was bedeutet es, ein gutes menschliches Leben zu führen? Welche Inhalte und Güter lassen es als wertvoll erscheinen? Kann man ein Leben unter den so-und-so gegebenen existenziellen Bedingungen überhaupt sinnvoll führen? Was für ein Mensch will ich sein, gegeben die besonderen Zugehörigkeiten, Fähigkeiten und Limits, Bedingungen und Voraussetzungen meiner Person? Vielleicht noch einleuchtender dürfte es sein, die Frage nach dem gelingenden Leben in negativer Form zu stellen: Unter welchen Bedingungen würde ich mein Leben als misslungen, gescheitert, fehlerhaft, eindimensional, verkürzt, armselig, menschenunwürdig, entfremdet, traurig oder inhaltsleer betrachten? Sowohl prospektiv als auch retrospektiv scheint es unumgänglich, sein eigenes Leben als ein narrativ fassbares Kontinuum zu verstehen, von dem wir irgendeine vom Akteur geplante Sinn Ganzheit erwarten, auch wenn es durch kontingente Umstände oder durch Neuorientierungen des Akteurs alles andere als bruchlos verlaufen mag.

Aristoteles und andere eudaimonistische Philosophen interpretieren, wie gesagt, die Frage nach dem guten Leben als die Frage danach, wie man sein Leben als ganzes führen sollte. Mehrere Teilaspekte ergeben sich aus diesem Blickwinkel: etwa die Frage nach den eigenen Fähigkeiten und Talenten, nach der wünschenswertesten Lebensform, nach intrinsisch wertvollen Tätigkeiten, nach dem Wert von Nahbeziehungen, besonders der Freundschaft, wie auch weiterer sozialen Bindungen. Nach meiner Auffassung spielt die Frage nach dem guten Leben im Ganzen für jede konkrete einzelne Handlung eine konstitutive, nicht nur eine regulative Rolle.

<sup>12</sup> Die Vorstellung von einer Einheit der Lebensführung lässt sich etwa durch die Überlegungen Derek Parfit (1984) unter Druck setzen. Parfit lehnt die starke Annahme personaler Identität ab und ersetzt sie durch eine schwächere ‚R-Relation‘. Damit ist die zeitübergreifende psychologische Verbundenheit (*connectedness*) und Kontinuität (*continuity*) von Erinnerungen, Intentionen, Wünschen, Emotionen usw. gemeint. Nach Parfit bin ich nicht schlechterdings identisch mit der Person, die ich vor zehn Jahren war; ich stehe zu ihr lediglich durch geteilte Erinnerungen, Intentionen usw. in mehr oder minder enger Verbindung. Jemand könnte, so Parfits Beispiel, eine gleichstarke Neigung haben, Romanschriftsteller und Philosoph zu werden; hört man nun auf, sich als cartesianisches Ich vorzustellen, so ist eine Selbstaufspaltung zugunsten zweier voneinander unabhängiger Karrieren möglich (1984: 264). Dazu folgende Gegenargumentation: Es scheint mir falsch zu behaupten, dass sich der beschriebene Konflikt durch eine Zweiteilung überhaupt sinngemäß lösen ließe; er besteht ja gerade darin, dass beide Tätigkeiten so anspruchsvoll und so zeitaufwändig sind, dass für den Überlegenden eine Entscheidung zwischen den Optionen unumgänglich scheint. Zudem wirkt es seltsam zu sagen, dass der, der sich für eine Doppelidentität als Schriftsteller und Philosoph entscheidet, deswegen zwei voneinander getrennte Biographien aufweisen würde. Würde es sich nicht um eine einzige Patchwork-Identität handeln?

### 3 Der moralische Standpunkt und die Abwägung von Gütern

Worauf stützen wir uns, wenn wir eine gegebene Situation vom moralischen Standpunkt aus beurteilen? Dass eine Handlung moralisch geboten oder wünschenswert, verboten oder unschön, gleichgültig oder unerheblich ist, kann seine Basis nicht einfach in ‚intersubjektiv geteilten Gründen‘ haben. Denn dass Gründe intersubjektiv geteilt werden können, liegt ja bereits daran, dass sie uns als moralische Gründe erscheinen. Es erklärt nicht, kraft welcher Eigenschaft wir die moralrelevanten Merkmale einer gegebenen Situation identifizieren können. Welche Phänomene oder Gegebenheiten sind moralrelevant, und aufgrund wovon sind sie es?

Wenig hilfreich scheint hier eine formale Universalisierungsprozedur wie die Kantische zu sein. Mit dem Ungenügen der ‚KI-Prozedur‘ meine ich nicht allein den (gegenwärtig weitgehend geteilten) Punkt, dass entgegen Kants Behauptung nicht alle korrekt universalisierungsfähigen Maximen moralisch erlaubt und nicht alle nicht-universalisierbaren Handlungsgrundsätze unerlaubt sind. Wichtiger als der Einwand, dass Universalisierungsprozeduren in einem formalen Sinn scheitern, dürfte vielmehr ein anderer Punkt sein: Mit der Methode Kants – die sich nicht auf eine Güterkonzeption stützt – kann man in zahlreichen Fällen keine feineren Gewichtungen vornehmen und gelangt so allzu leicht zu rigoristischen und unverhältnismäßigen moralischen Urteilen. Dieser Einwand erweist sich als besonders folgenreich für die weitere Theoriebildung.

Man betrachte folgendes Beispiel: Nehmen wir an, Kant hätte damit recht, dass alles, was gemäß einer formalen Universalisierungsregel unerlaubt und zugleich äußerlich erzwingbar ist, strikt unterlassen werden muss und daher womöglich – gemäß der Idee einer vollkommenen Pflicht oder ‚Rechtspflicht‘ – auch unter einer Strafandrohung gestellt werden soll. Wäre dies zutreffend, so müsste man z.B. kleine Not- und Behelfslügen aus dem Alltag unter ebenso harte Strafen stellen wie z.B. gravierende Falschaussagen vor Gericht – denn Lügen sind nach Kant ja stets eindeutig zu unterlassen und fallen zudem, in der Sprache von Kants *Rechtslehre*, unter die unbedingt staatlich zu erzwingenden ‚Rechtspflichten‘. Doch das wirkt kontraintuitiv. Oft handelt es sich einfach um Bagatellfälle, und folglich existiert kein öffentliches Interesse daran, diese Vorfälle strafrechtlich zu regeln. Ob nämlich Marie ehrlich zugibt, den morgendlichen Termin verschlafen zu haben, weil sich der Filmabend in die Länge zog, oder ob sie fälschlich behauptet, ihr Zug sei verspätet gewesen, ist meist keine Frage von moralischer Bedeutung und überdies auch rechtlich irrelevant. Zu substantiellen Fragen der Moral werden Not- und Behelfslügen aber dann, wenn erhebliche moralische Güter durch sie berührt werden. Wendet sich der Rettungssanitäter Lukas in seiner Dienstzeit einem spannenden Film zu und verpasst so seinen potenziell lebensrettenden Einsatz, dann ist die Notlüge, die Telefonverbindung sei zwischenzeitlich ausgefallen, moralisch ungleich relevanter als in Maries Fall. Wir beurteilen das Falschsein nicht mit Blick auf den abstrakten Regelverstoß, sondern mit Blick auf die von einer Handlung betroffenen Güter.

Meine These ist, dass bestimmte Güter, genauer gesagt bestimmte *praktische* Güter, den expliziten oder zumindest impliziten Bezugspunkt unserer gesamten moralischen Praxis bilden. Aber was genau macht das, was für jemanden ein praktisches (d.h. durch Handeln erreichbares) Gut ist, darüber hinaus zum moralischen Gut? Um



unsere geteilte moralische Intuition näher zu beschreiben, lässt sich folgende Szene verwenden:

Eines Nachts kommt es in einem städtischen Park zu einem gravierenden Vorfall: Dort wird ein unschuldiges Opfer, ein zufälliger Passant, von gewalttätigen Schlägern ausgeraubt und verprügelt. Nehmen wir an, dass die brutalen Schläger dem Opfer heftige, ja sogar qualvolle Schmerzen zufügen. Zudem rauben sie ihm sein Portemonnaie, das den für das Opfer wichtigen Geldbetrag von € 500,- enthält. Mehr noch, die kompliziert gebrochene linke Hand wird wohl niemals wieder voll funktionsfähig sein. Hinzu kommt, dass die Schläger Verletzungen hervorrufen, die ihn für Wochen arbeitsunfähig machen. Überdies ist das Verbrechenopfer von nun an traumatisiert und wird sich vielleicht nie mehr unbefangen nachts in einer Stadt bewegen können. Und schließlich ist durch die extreme Respektlosigkeit des Vorgangs seine Selbstachtung gravierend beschädigt.

Worin besteht im geschilderten Fall eines nächtlichen Überfalls im Park genau die moralrelevante Schädigung? Die Schädigungshinsichten sind hier wie auch in vielen anderen vergleichbaren Fällen: (i) Schmerz, (ii) Verlust materieller Güter, (iii) irreversible physische Schädigungen, (iv) vorübergehende Einschränkungen des Aktionsradius, (v) Verlust des Autonomiegefühls und des Weltvertrauens und (vi) Minderung der Selbstachtung. Welche Stellung haben diese in der Menge aller praktischen Güter?

Liberal gesprochen ist ein praktisches Gut alles dasjenige, worum es Menschen in ihrem Handeln geht oder gehen kann. Ontologisch gesehen kommen dafür sehr unterschiedliche Objekte in Frage: Dinge (wie Lebensmittel oder Kleidung), physische und psychische Zustände (Gesundheit bzw. Gelassenheit), Fähigkeiten (wie Spanischkenntnisse), Relationen (etwa enge zwischenmenschliche Beziehungen), soziale Positionen (ein anerkannter Beruf), Rechte (etwa solche auf politische Mitwirkung) und Privilegien (z.B. Entscheidungsbefugnisse) und vieles mehr. Ein praktisches Gut kann etwas sehr Persönliches sein (z.B. das Bestehen der Mathematiklausur im Abitur im nächsten Frühjahr), aber auch etwas sehr Überindividuelles (die Beseitigung des Welthungers bis 2035). Es kann sich um etwas handeln, das nur subjektiv gut ist (eine Kritzelei meiner Tochter im Alter von zwei Jahren), oder um etwas, das objektiv, für alle Menschen, von Wert ist (z.B. ein bahnbrechender Fortschritt in der medizinischen Forschung).

Unter praktischen Gütern verstehe ich mithin alles, worauf sich ein (mehr oder minder) substantielles Interesse richten kann. Ihr Auffindungsprinzip liegt in der Eigenschaft *F*: Um mir klarzumachen, welches die wichtigen Güter überhaupt sind, muss man sich als Akteur – gemäß meiner eudaimonistischen Deutung von *F* – verdeutlichen, worin das Gelingen des menschlichen Lebens überhaupt besteht. Die klassische (von mir geteilte) Antwort darauf lautet, dass es sich um intrinsisch gute Situationen oder Aktivitäten handelt, etwa das Zusammensein mit Freunden, den Erwerb von Wissen, Spiel, ästhetisches Erleben, soziale Kommunikation u.a. Diese lassen sich zwar anhand von *F* auffinden, aber sie werden nicht durch *F* konstituiert: meine Theorie ist also nicht auf einen Antirealismus festgelegt. In einer ersten

Annäherung gesprochen scheint es mir richtiger, diese Güter mit der ‚ersten‘ und der ‚zweiten‘ Natur des Menschen in Zusammenhang zu bringen.

Die Bestimmung der Güter des gelingenden Lebens besitzen wirkt sich nun auch auf die Identifizierung der Moralgüter aus. Dazu zurück zum obigen Beispiel. Gegeben nun eine Liste von Schädigungsaspekten (i-v): Wie kann man das moralrelevante Moment im vorliegenden Fall zu fassen bekommen? (a) Eine naheliegende Erklärungsvariante besteht darin, dass sich alle genannten moralrelevanten Aspekte auf die *Minderung von Lust und die Vergrößerung von Unlust* bei Betroffenen beziehen lassen könnten. (b) Möglich ist es aber auch, die Schädigungen als *Verletzung der Interessen oder Präferenzen einer fremden Person* zu interpretieren; anders als in (a) wäre diese Rekonstruktion nicht ausschließlich hedonistisch eingefärbt. (c) Rekonstruieren kann man moralische Normativität aber auch so, dass man auf die *Idee moralischer Gründe* verweist: Moralisch akzeptable Gründe müssen akteurneutral sein, d.h. für alle Handlungsbetroffenen gleichermaßen als Gründe zählen. Die Idee akteurneutraler Gründe ergibt sich daraus, dass man als Handelnder unvoreingenommen darauf blickt, wer in einer gegebenen Situation die relevantesten Gründe hat – man selbst oder andere Personen (so z.B. Thomas Nagel 1986, Kap. IX). (d) Meine eigene Rekonstruktion dessen, worauf sich moralische Normativität bezieht, besteht darin, dass man die moralrelevanten Aspekte als eine Schädigung der betroffenen Person in Bezug auf ihren *Besitz grundlegender Moralgüter* deutet, und das wiederum bedeutet: im Hinblick auf die ermöglichenden Bedingungen ihrer vernünftigen Autonomie. Sie scheint mir im Vergleich zu (a) und (b) phänomengerechter zu sein und gegenüber (c) den Vorzug aufzuweisen, dass man zusätzlich versteht, was Gründe überhaupt zu *moralischen* Gründen macht.

Das sind soweit natürlich nur sehr skizzenhafte Beschreibungen. Meine Position (d) läuft auf die These hinaus, dass das Moralische und das Unmoralische in unserem Urteil direkt mit den Konstituenten von vernünftiger Autonomie korreliert ist. Unter ‚vernünftiger Autonomie‘ verstehe ich die personale Fähigkeit, eine selbstgewählte Lebensführung zu realisieren; die Fähigkeit hat zur Bedingung, dass es für die betreffende Person einen ausreichenden aktiven Verfügungsspielraum gibt, ein hohes Maß von Handlungsoptionen.<sup>13</sup> Moralrelevante Güter sind nun exakt diese autonomiekonstitutiven Faktoren. Eine lockere *prima facie*-Liste für besonders moralrelevante Güter könnte dann folgende Punkte beinhalten: Physische und psy-

<sup>13</sup> Der Begriff der vernünftigen Autonomie, wie ich ihn für meine moralphilosophische These verwende, ist historisch aus der *Grundrechtsidee der liberalen Theorietradition* in der politischen Philosophie hervorgegangen (Locke, Kant, Mill, Berlin und Rawls). Nicht gemeint sind hingegen (i) der Autonomiebegriff Kants (also der der Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft), (ii) der Autonomiebegriff, welcher für die Zuerkennung von Willensfreiheit im libertarischen Sinn benötigt wird, und ebenso wenig (iii) der Begriff der authentischen Selbstwahl in einem subjektivistisch-autopoietischen Wortsinn. Autonomie, so wie ich sie hier auffasse, steht vielmehr dem Freiheitsbegriff eines perfektionistischen Liberalismus nahe, ist also Aristoteles, Mill, Nussbaum oder Sen verpflichtet. Gemeint ist mit vernünftiger Autonomie nicht nur, dass jemand sein eigener Herr ist (*sui iuris*: Kant, *RL* VI.237), d.h. über negative Freiheit verfügt; hinzu kommt vielmehr der Besitz eines hinreichenden aktiven Potenzials (Optionalität), also positive Freiheit oder Handlungsfähigkeit. Der liberalen Tradition entnehme dabei folgende Elemente: die Betonung der Individualrechte, der individuellen Glücksvorstellungen und Lebenspläne, des Anti-Paternalismus sowie des ‚Faktums des vernünftigen Pluralismus‘. Von einem Aristotelischen Perfektionismus übernehme ich den Gedanken entwicklungsfähiger Grundfähigkeiten sowie einen defensiven Essentialismus.





chische Integrität Gesundheit, politische Rechte und Freiheiten, soziale Teilhabe (Anerkennung, Respekt, Achtung), Schmerzfreiheit, Verfügung über materielle Güter (Besitz, Einkommen, Vermögen), Arbeit und Bildung. Moralische Güter lassen sich somit als das Freiheitssteigernde bzw. Freiheitswahrende charakterisieren und umgekehrt moralische Übel als das Freiheitsmindernde bzw. Freiheitsdestruierende. Dabei kann man auf das moralphänomenologische Faktum aufmerksam machen, dass wir nicht allein zwischen moralischen und außermoralischen Fragen unseres Handelns anhand des Kriteriums der Freiheitsfunktionalität differenzieren (grob gesprochen ist die Gefährdung oder Depotenzenierung des Freiheitsniveaus eines Akteurs moralisch falsch, die Erhaltung oder Steigerung moralisch richtig), sondern dass wir dies zudem auch noch ziemlich präzise nach Maßgabe gradueller Beiträge zum Freiheitsspielraum tun (wie die obigen Fälle von Marie und Lukas zeigen).

So entsteht beispielsweise jener für die praktische Deliberation wichtige Unterschied zwischen Fällen der Kernmoral und solchen von minderer oder gar peripherer moralischer Bedeutung: nämlich anhand des von uns jeweils unterstellten Freiheitsbeitrags derjenigen Güter, die bei einem geschädigten Akteur im Spiel sind. Verletzt, diskriminiert und beleidigt eine Person *A* eine Person *B* aufgrund ihrer Religion, ihres Geschlechts oder ihrer ethnischen Zugehörigkeit, dann bezeichnen die drei Fälle (physische Verletzung, Diskriminierung, Beleidigung) unterschiedlich substantielle Formen unmoralischen Verhaltens nach Maßgabe der unterschiedlichen Reichweite des Angriffs auf die vernünftige Autonomie einer Person. Entsprechend differenzieren wir zwischen den verschiedenen genannten Fällen.

Was hat nun diese Beschreibung des moralischen Standpunkts mit einem eudaimonistischen Konstitutivismus zu tun, der doch aus der Perspektive eines guten oder gelingenden Lebens formuliert ist? Wenn es zutrifft, dass personale, vernünftige Autonomie die Voraussetzung für die selbstbestimmte Wahl eines guten Lebens bildet, dann liegen die für sie, die Autonomie, konstitutiven Güter zugleich im grundlegenden Interesse aller Handelnden. Unser moralisches Interesse an diesen Gütern der praktischen Selbstverfügung resultiert aus unserem fundamentalen Interesse daran, ein selbstbestimmtes gutes Leben führen zu können. Hinzu kommt ein Universalisierungsschritt, bei dem man sich verdeutlicht, dass jede(r) Handelnde in derselben Lage ist wie ich selbst.

#### 4 Das Vorrangproblem als Testfall

In Korsgaards Konstitutivismus sind wir einem Ansatz begegnet, der auf einen moralischen Rationalismus in der Tradition Kants zielt: Moralisches Verhalten (verstanden als ein praktisches Urteilen und Handeln nach allgemein akzeptablen Gründen) ergibt sich unmittelbar aus unserer Handlungsrationalität, unmoralisches Verhalten hingegen direkt aus einem praktischen Vernunftdefizit. Zwar ist nicht jedes irrationale Verhalten unmoralisch; vielmehr gibt es auch prudentielles oder existenzielles Fehlverhalten. Aber zumindest müsste jedes unmoralische Handeln theoriegemäß irrational sein.

Nun kann man aber von Bernard Williams lernen (und in seiner Nachfolge etwa von H. Köhl 2006), dass es intuitiv plausible Fälle gibt, in denen wir uns selbst oder



Nahestehende *sinnvollerweise* privilegieren können.<sup>14</sup> Williams und Köhl verweisen besonders auf Situationen existenzieller Notwendigkeit, in denen wir glauben, auch entgegen der verfügbaren moralischen Handlungsoption authentische Handlungen vollziehen zu müssen, d.h. solche, die mit dem Kern unserer eigenen Persönlichkeit, unseren Dispositionen und Charaktermerkmalen, zu tun haben. So gesehen existieren Fälle, in denen jemand einen moralischen Grund für eine Handlungsoption hat, der dennoch keine *kategorische* Pflicht begründet. Das läuft Kants Meinung entgegen, dass sich der moralische Aspekt in jeder gegebenen Situation immer durchsetzen soll; das Moralische muss unbedingt (kategorisch) ausgeführt werden, die Konsequenzen mögen sein, welche sie wollen. Betrachten wir dazu ein Beispiel:

Philipp hat Sandra versprochen, ihr am kommenden Samstag beim Umzug zu helfen. Die mittellose Sandra ist auf freundschaftliche Hilfe angewiesen, und Philipp ist einer der wenigen möglichen Helfer. Nun bekommt Philipp die überraschende Offerte, mit seiner Band auf einem Talentwettbewerb zu spielen, wofür er am betreffenden Samstag bereits frühmorgens an den weit entfernten Spielort aufbrechen müsste. Philipp befindet sich in einem Konflikt zwischen seinem Versprechen und einem tiefen eigenen Wunsch. Er entscheidet sich für den Talentwettbewerb.

Was dieses Beispiel zeigt, ist, dass wir manchmal nicht glauben, *um jeden Preis* moralisch sein zu müssen – etwa um den Preis der Verletzung eigener Wünsche oder Interessen. Verständlich erscheint durchaus, dass Philipp sich selbst treu bleibt und sein eigenes Projekt priorisiert. Zwingt uns die These vom Vorrang der Moral aber überhaupt zu der Annahme, dass Philipp sein Versprechen unbedingt (kategorisch) einhalten müsste?

Unter dem Eindruck dieses und ähnlicher Fallbeispiele muss man die Vorrangthese, wie ich glaube, modifizieren, aber nicht aufgeben. Sie kann allerdings nicht in der kantischen Version aufrechterhalten werden, wonach jeder (noch so geringfügige) moralische Aspekt in einer Handlungswahl jeden (noch so großen) außermoralischen Aspekt übertrumpft. Stattdessen sollte man den Vorrang der Moral folgendermaßen beschreiben: Die Pointe des gerade eingeführten Beispiels besteht darin, dass Philipp bei Sandra durch den Bruch seines Versprechens lediglich *schwache moralische Güter* beeinträchtigt und daher seine existenzielle Perspektive (und selbst dann wohl nur unter Skrupeln) priorisieren darf. Würde er hingegen zum Talentwettbewerb fahren und damit (etwa indem er das einzige verfügbare Auto nimmt) eine Lieferung von für Sandra lebenswichtigen Medikamenten verhindern, so würde er mit seinem Verhalten *starke moralische Güter* Sandras tangieren. In diesem dürfte er seinen persönlichen Wünschen keinen Vorrang einräumen.

Man sieht, dass die Vorrangthese ihren guten Sinn behält, wenn sie auf der Basis einer Theorie von Gütern näher qualifiziert wird. Eine Einsicht könnte dann lauten: Nur diejenigen Handlungsoptionen, in denen es um die Sicherung, Wahrung oder Herstellung starker moralischer Güter geht, erlegen uns kategorisch vorrangige Pflichten auf. Es gibt dann Güter des gelingenden Lebens, die einen so hohen Stellenwert aufweisen, dass sie schwachen Moralgütern vorzuziehen sein können.

<sup>14</sup> Williams 1981, 1985/2 1993 und 1993.



Damit zurück zur allgemeineren Frage nach der mit Korsgaard verknüpften These des moralischen Rationalismus. Man kann entsprechend der gerade skizzierten Modifikation der Vorrangthese auch dem moralischen Rationalismus eine neue Wendung geben. Dann ist mit ihm nicht mehr die Überzeugung gemeint, dass diejenige Verhaltensweise immer die richtige (oder richtigste) oder auch die vernünftige (bzw. vernünftigste) ist, welche die moralrelevanten Güter wahrt. Aber es bleibt doch dabei, dass uns moralrelevante Güter *prima facie* verpflichten und dass die Tragweite dieser Verpflichtung in einer Güterabwägung ermittelt werden muss. Der moralische Standpunkt bleibt auch dann der vernünftige Standpunkt, wenn sich das Moralische in einer Güterabwägung nicht durchsetzen sollte.

Daraus ergibt sich, dass die Verfolgung existenzieller Güter im Sinn von Williams und Köhl nicht etwa zu den hinnehmbaren Fällen praktischer Irrationalität gerechnet werden müsste – so als ob hier die vernünftigen, moralischen Gründe in entschuldbarer Weise überlagert oder verdunkelt werden würden. Aus der Perspektive eines eudaimonistischen Konstitutivismus stellen sich vielmehr zentrale praktische Güter des guten Lebens bisweilen als wichtiger dar als geringere Güter der Moral. Dass wir gewöhnlich so urteilen, wird erst mithilfe einer solchen Konzeption verstehbar.

**Funding** Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL.

**Open Access** Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

## Literatur

- Bambauer, Ch. 2018: „Die Normativität der Menschheit. Zur Interpretation und Kritik von Christine Korsgaards Theorie praktischer Verbindlichkeit“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 72(2), 205–231.
- Bambauer, Ch. 2019: *Die praktische Notwendigkeit des Guten: Handlungstheoretische Ethikbegründung im Ausgang von Gewirth und Korsgaard*, Paderborn.
- Beyleveld, D. 2017: “Transcendental Arguments for a Categorical Imperative as Arguments From Agential Self-Understanding”, in: Brune, J.P./Stern, R./Werner, M. 2017 (Hgg.): *Transcendental Arguments in Moral Theory*, Berlin/Boston, 141–160.
- Düsing, K. 2005: *Fundamente der Ethik: Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Enoch, D. 2006: “Agency, Shmagency: Why Normativity Won’t Come from What is Constitutive of Agency,” *Philosophical Review*, 115: 169–198.
- Enoch, D. 2011: “Shmagency Revisited,” in: M. Brady (Hg.), *New Waves in Metaethic*, New York, 208–233.
- Gewirth, A. 1978: *Reason and Morality*, Chicago.



- Horn, Ch. 2003: „Klugheit, Moral und die Ordnung der Güter: Die antike Ethik und ihre Strebenskonzeption“, in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 6, 75-95.
- Horn, Ch. 2008: „Ziele und Zwecke. Sind teleologische Begriffe unverzichtbar für die Erklärung unserer Handlungen?“ In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 17, 101-122.
- Horn, Ch./Löhner, G. (Hgg.) 2010: *Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie*, Berlin.
- Horn, Ch. 2002: „Kontinuität der Zeiterfahrung und Einheit des Lebensplans?“ in: E. Angehrn/Ch. Iber/G. Lohmann/R. Poca (Hgg.), *Der Sinn der Zeit*, Weilerswist, 144-160.
- Horn, Ch. 2018: *Einführung in die Moralphilosophie*, Freiburg/München.
- Illies, Ch. 2003: *The Grounds of Ethical Judgement. New Transcendental Arguments in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Katsafanas, P. 2011: “Deriving Ethics from Action: A Nietzschean Version of Constitutivism,” *Philosophy and Phenomenological Research* 83: 620-60.
- Katsafanas, P. 2013: *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, Oxford University Press.
- Köhl, H. 2006: *Abschied vom Unbedingten. Über den heterogenen Charakter moralischer Forderungen*, Freiburg.
- Korsgaard, C.M. 2008: *The Constitution of Agency*, Oxford.
- Korsgaard, C.M. 2009: *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford.
- Korsgaard, C.M., 1996: *The Sources of Normativity*, New York.
- Kraut, R. 2009: *What is Good and Why. The Ethics of Well-Being*, Cambridge (Mass.)/London.
- Lebar, M. 2013: *The Value of Living Well*, Oxford.
- Nagel, Th. 1986: *The View from Nowhere*, New York.
- Parfit, D. 1984: *Reasons and Persons*, Oxford.
- Street, S. 2012: “Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason,” in: J. Lenman/Y. Shemmer (Hgg.), *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford.
- Stroud, B. 1968: “Transcendental arguments”, in: *Journal of Philosophy* 65, 241–56.
- Velleman, D.J. 2000: *The Possibility of Practical Reason*. Oxford.
- Velleman, D.J. 2009: *How We Get Along*, Cambridge.
- Williams, B. 1981: *Moral Luck. Philosophical Papers 1970-1980*, Cambridge.
- Williams, B. 1985/1993: *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.
- Williams, B. 1993: *Shame and Necessity*, Berkeley.