Peter Rinderle

Grundlinien einer globalen Ethik

Gerechtigkeit, Politik und Kultur im 21. Jahrhundert

J.B. METZLER

Grundlinien einer globalen Ethik

Peter Rinderle

Grundlinien einer globalen Ethik

Gerechtigkeit, Politik und Kultur im 21. Jahrhundert

J.B. METZLER

Peter Rinderle
Berlin, Deutschland

ISBN 978-3-476-05787-7 ISBN 978-3-476-05788-4 (eBook)
https://doi.org/10.1007/978-3-476-05788-4

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer-Verlag GmbH, DE, ein Teil von Springer Nature 2021
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.
Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Coverabbildung: © Salman/stock.adobe.com

Planung/Lektorat: Frank Schindler
J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Meiner Familie und meinen Freunden in Seeg im Allgäu

Inhaltsverzeichnis

1 Die Idee einer globalen Ethik 1

Teil I Ethische Grundlagen

2 Theorien der Moral 11
2.1 Moralischer Relativismus 12
2.2 Tugenden und richtige Handlungen 19
2.3 Der kollektive Nutzen 26
2.4 Kontraktualistische Deontologie 38
2.5 Die Zugehörigkeit zu Gemeinschaften 48

3 Gerechtigkeit, Politik und Kultur 55
3.1 Kartographie des Terrains 56
3.2 Moralische Rechte und Pflichten 59
3.3 Legitimation von politischer Herrschaft 70
3.4 Kultur und kollektive Identität 75
3.5 Alte Antworten auf neue Fragen? 81

4 Zur Globalisierung der Gerechtigkeit 85
4.1 Kosmopolitischer Egalitarismus 87
4.2 Minimalistischer Etatismus 93
4.3 Kosmopolitischer Suffizientarismus 99
4.4 Eine intergenerationelle Amplifikation 108
4.5 Ein Ideal und seine Wirklichkeit 116

Teil II Felder der globalen Gerechtigkeit

5 Krieg, Terror und Frieden 123
5.1 Pazifisten und Realisten 124
5.2 Der gerechtfertigte Krieg 132
5.3 Zur Revision einer Tradition 139
5.4 Begriff und Begründung des Terrors 144
5.5 Eine neue Ethik für neue Kriege? 148
5.6 Humanitäre Interventionen 152

6 Die Verteilung des Wohlstands 157
6.1 Begriffe und Beschreibungen 158
6.2 Ursachen und Verantwortlichkeiten 168
6.3 Die Idee einer globalen Gleichheit 174
6.4 Globale Gerechtigkeit ohne Gleichheit 185
6.5 Entwicklungshilfe – effektiv und legitim? 194
6.6 Trittbrettfahrer und ungünstige Umstände 199

7 Ideen und Institutionen des Welthandels 205
7.1 Die internationale Arbeitsteilung 206
7.2 Kritik der Globalisierung 213
7.3 Eine faire Weltwirtschaft 217
7.4 Reale Akteure und Institutionen 226
7.5 Vom Fluch natürlicher Ressourcen 230

8 Globale Migration und ihre Grenzen 239
8.1 Die Öffnung von Grenzen 240
8.2 Die Schließung von Grenzen 248
8.3 Hilfspflichten gegenüber Flüchtlingen 255
8.4 Fluchtursachen beseitigen 258
8.5 Brain-Drain oder Brain-Gain? 260
8.6 Universalismus und kulturelle Integrität 263

9 Ethik und Politik des Klimawandels 267
9.1 Die Erwärmung der Erdatmosphäre 268
9.2 Emissionsrechte fair verteilen 275
9.3 Theorie und politische Praxis 284
9.4 Individuelle Pflichten und Tugenden 290
9.5 Konflikte und Prioritäten 296

10 Gesundheit in Zeiten der Pandemien 301
10.1 Definieren, Messen, Bewerten 303
10.2 Zuerst der Hammer, dann der Tanz 311
10.3 Lebensschutz um jeden Preis? 317
10.4 Von Makro zu Mikro 322
10.5 Pflichten von Ärzten und Pflegekräften 326
10.6 Auswirkungen auf Politik und Kultur 333

Teil III Politik, Kultur und Geschichte

11 Die Legitimität globaler Institutionen 343
11.1 Zerstreute Autoritäten 345
11.2 Die Vertrags- oder Konsenstheorie 349
11.3 Demokratischer Weltstaat 353
11.4 Fairneß und natürliche Pflichten 361
11.5 Politischer Polyzentrismus 364

12 Die Diversität von Kulturen 373
12.1 Jenseits von Essentialismus und Hybridität 375
12.2 Montaigne und der Postkolonialismus 380
12.3 Das Zusammenleben von Kulturen 389
12.4 Die Vielfalt der Sprachen 399
12.5 Diversität im digitalen Zeitalter 407

13 Ethik in der vierten Dimension 415
13.1 Neutrale und relative Gründe revisited 416
13.2 Pflichten gegenüber unseren Vorfahren 420
13.3 Verantwortung für zukünftige Generationen 425
13.4 Zukünfte der Menschheit 431
13.5 Das Ende der Menschheit 437

14 Genug für alle – eine realistische Vision 449

Literatur 457

Kapitel 1
Die Idee einer globalen Ethik

Unsere Welt ist in den Zeiten der Globalisierung komplizierter geworden. Wir haben es heute mit einer ganzen Reihe von Fragen zu tun, die nicht nur relativ neu sind, sondern im Rahmen der herkömmlichen ethischen Theorien teilweise nicht mehr befriedigend beantwortet werden können. Wir brauchen deshalb dringend eine umfassende Ethik für die moralischen, politischen und kulturellen Probleme des globalen Zeitalters; dabei werden wir allerdings nicht darauf verzichten können, auf bis heute einflußreiche Positionen aus der Geschichte der Philosophie zurückzugreifen. Wir haben ein großes Bedürfnis, die verschiedenen Ursachen und Folgen der Globalisierung zu bewerten, doch es fehlen uns vielfach die klaren Maßstäbe dafür. Eine globale Ethik setzt sich deshalb zur Aufgabe, die Kriterien, die wir für eine Bewertung dieser Phänomene brauchen, einer Untersuchung zu unterziehen.

Aktuelle Debatten leiden allerdings unter verschiedenen Unzulänglichkeiten. Auf der einen Seite fehlt es vielen philosophischen Beiträgen oft an empirischer Konkretion und Relevanz; sie ignorieren die Sozialwissenschaften und versuchen vergeblich, aus bloßen Begriffsanalysen brauchbare Ideen für die Bewältigung der aktuellen Herausforderungen zu gewinnen. Auf der anderen Seite lassen empirische Forschungsarbeiten zu Einzelfragen nicht selten die begriffliche Klarheit und argumentative Transparenz vermissen, die allein es erst erlauben würden, innovative Erkenntnisse in einen übergreifenden Kontext einzuordnen. Mit dem vorliegenden Buch unternehme ich deshalb den Versuch, zwischen der Skylla einer praktisch und politisch irrelevanten Analyse grundlegender Begriffe und der Charybdis einer stark anwendungsorientierten Forschungspraxis hindurch zu navigieren.

Die philosophische Ethik kann einen Beitrag zur Lösung verschiedener Probleme der Globalisierung leisten, indem sie erstens für eine Genauigkeit von Begriffen sorgt, sich zweitens eine Rekonstruktion und Evaluation von Argumenten zum Ziel setzt und drittens eine Präsentation vernünftiger Alternativen zu

© Der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer-Verlag GmbH, DE, ein Teil von Springer Nature 2021

P. Rinderle, *Grundlinien einer globalen Ethik*,
https://doi.org/10.1007/978-3-476-05788-4_1

ihrer zentralen Aufgabe macht. Es geht ihr nicht in erster Linie um das Aufstellen einer einzig gültigen Wahrheit; es geht ihr vielmehr um die Bereitstellung gedanklicher Transparenz. Daher möchte ich auch nicht den Anspruch erheben, dem Leser die „richtige" Sicht einer globalen Ethik vorzugeben. Zwar werde ich aus meinen eigenen Meinungen kein Geheimnis machen, doch ich hoffe, dem Leser damit die notwendigen Werkzeuge in die Hand zu geben, mithilfe derer er sich selbst Gedanken zu den wichtigsten Themen unserer Zeit machen kann. Indem sie ein umfassendes Sortiment von Begriffen, Argumenten und Alternativen bereitstellt, kann und will die Philosophie zum Selbstdenken einladen und anregen.

Zum einen will ich zu diesem Zweck die Ergebnisse der rezenten philosophischen und sozialwissenschaftlichen Forschung mit einbeziehen, zum anderen sollen aber auch Stimmen aus unterschiedlichen Kulturkreisen zur Sprache kommen. Ein Versuch, die Grundlinien einer globalen Ethik zu zeichnen, muß sich einerseits zwar bewußt sein, daß er selbst von einer „westlichen" Tradition des Philosophierens geprägt ist und daher keine absolute Neutralität für sich in Anspruch nehmen kann; gerade aufgrund dieser Einsicht in die eigenen Grenzen kann er jedoch die Notwendigkeit einer Berücksichtigung von philosophischen Traditionen „nicht-westlicher" Kulturen anerkennen (vgl. Gosepath 2020; Williams 2020). Ohnehin ist es fragwürdig, von „der" westlichen Tradition der Philosophie zu sprechen! Wir werden vielmehr sehen, daß sich unsere „westliche" Tradition der ethischen Reflexion aus einem bunten Sammelsurium verschiedener Elemente zusammensetzt.

Wenn ich an dieser Stelle von den „Grundlinien" einer globalen Ethik spreche, so stelle ich mir die globale Ethik als eine Art Gedankengebäude vor, in dem sich alle (toten, gegenwärtigen und zukünftigen) Menschen aufhalten. Die Aktivität, die man als „philosophische Ethik" bezeichnet, findet schließlich nicht nur in den Büchern und Tagungen von Philosophen statt. Alle Menschen, die sich bestimmter Begrifflichkeiten und Argumente bedienen, bewegen sich in den Räumen eines großen Gebäudes, in denen sie dann auf andere Menschen mit zum Teil ähnlichen, zum Teil ganz anderen moralischen Vorstellungen treffen.

Dieses Buch soll nun dazu dienen, die Grundlinien dieses Gebäudes zu zeichnen. Welcher Begriffe bedienen wir uns, wenn wir aktuelle Entwicklungen auf unserem Globus bewerten? Welche Argumente verwenden wir für eine Kritik dieser Entwicklungen? Gibt es Alternativen zu den Zuständen, wie wir sie kennen? Und gibt es eine Chance zur Realisierung dieser Alternativen? Wie kann man dieses Gebäude betreten? Wie sieht es von innen aus, wie kann man sich darin bewegen? Welche Räume stehen den Bewohnern zur Verfügung? Gibt es Möglichkeiten, auch einen Blick hinaus auf benachbarte Gebäude zu werfen? Gibt es Fenster, die für Licht sorgen und einen Ausblick nach draußen eröffnen?

Sicher strebe ich bei der Präsentation der Antworten auf diese Fragen eine faire Darstellung unterschiedlicher Standpunkte an, doch eine vollständige Neutralität zwischen unterschiedlichen Auffassungen scheint mir weder möglich noch auch wünschenswert. Die Grundlinien einer globalen Ethik können nicht aus einer abgehobenen, unparteilichen Vogelperspektive gezeichnet werden. Bereits

über seine Sprache ist jeder Autor in einer Tradition und Kultur verwurzelt; und er ist auch selbst von den hier verhandelten Problemen betroffen. Das bedeutet wiederum nicht, daß hier einer provinziell-parteiischen Haltung das Wort geredet werden soll, denn eine jede Kultur enthält jeweils auch die Möglichkeit, sich ein Stück weit von ihr zu entfernen und ein Gespräch mit den Angehörigen anderer Kulturen zu beginnen.

Die Grundlinien einer globalen Ethik sollen in der vorliegenden Untersuchung weitgehend ohne Rückgriffe auf strittige metaphysische Dogmen oder religiöse Traditionen betrachtet werden. Der Theologe Hans Küng (1997, 147) sucht die wichtigsten Orientierungspunkte für die Ausformulierung seines „Weltethos" noch bei den „größten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit". Mein eigenes Projekt einer globalen Ethik geht dagegen von der Annahme aus, daß wir auf diesem Feld auch ohne Rückgriff auf religiösen Traditionen eine Orientierung gewinnen und Fortschritte machen können.

Ein solches Unterfangen sollte sich dabei immer auch seiner Grenzen bewußt bleiben. Zum einen wird mit dem Etikett „globale Ethik" nicht der Anspruch erhoben, das große, weite Feld der Ethik vollständig abzudecken. Neben einer globalen Ethik gibt es eine „private Ethik", die zum Beispiel Fragen der Freundschaft, der Sexualität sowie des Umgangs mit Geburt, Sterben und Tod zu ihren Themen macht. „Global" ist die hier gemeinte Ethik also nicht in dem Sinne, daß sie alle Fragen der menschlichen Lebensführung behandeln könnte. Zum anderen wird mit diesem Etikett „global" auch nicht die Ambition gehegt, für alle Probleme unserer Gegenwart die eine, richtige Lösung parat zu haben. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es vielmehr, ein Bewußtsein dafür zu wecken, daß vernünftige Meinungsverschiedenheiten unvermeidlich sind – und zwar nicht nur über Fragen der *Umsetzung* von Ideen und Idealen. Bereits die *Begründung* und inhaltliche *Deutung* von Idealen bilden ja den Gegenstand von heftigen Kontroversen (vgl. MacAskill u. a. 2020, 12 f.). Unterschiedliche Auffassungen können die Entwicklung von Lösungsvorschlägen natürlich erschweren, wir sollten die Pluralität von Ideen und Idealen aber auch als Ausdruck unserer Freiheit im Denken und Handeln begrüßen und wertschätzen.

In dieser Einleitung wende ich mich zwei vorbereitenden Aufgaben zu. Erstens möchte ich die zentralen und grundlegenden Fragen, auf die hier nach und nach Antworten entwickelt werden sollen, klären, genauer bestimmen und voneinander abgrenzen. Und zweitens möchte ich dem Leser einen ersten Überblick über den Gang der Gedanken geben, zu dessen Nachvollzug ich ihn in diesem Buch einlade.

Zunächst zu den zentralen Fragen: Im Zentrum einer normativen Ethik steht die Frage nach den Gründen, Werten oder Rechtfertigungen unserer Handlungen (vgl. Scanlon 1999, *I. Reasons and Values*). Eine *globale* Ethik untersucht dann die Gründe, die für die Bewertung von Phänomenen und Prozessen verwendet werden, die heute unter dem schillernden Begriff „Globalisierung" zusammengefaßt werden. Dabei möchte ich drei Problembereiche einer globalen Ethik voneinander abgrenzen. Die philosophische Teildisziplin der Ethik wird manchmal auf die Untersuchung der Grundlagen und Inhalte der *Moral* beschränkt. Ich möchte diese Teildisziplin in einem umfassenderen Sinn verstehen, der neben der Frage nach

der Moral auch Fragen nach der Legitimität von *politischer Herrschaft* sowie die Frage nach den Inhalten eines *guten, gelungenen Lebens* von Individuen im Kontext gemeinschaftlich geteilter Kulturen und Traditionen umfaßt.

Im Mittelpunkt einer globalen Ethik steht zweifelsohne die Frage nach der Moral oder der Gerechtigkeit in den Beziehungen aller (bereits toten, heute lebenden und zukünftigen) Menschen auf der Erde. Die Funktion einer Ethik ist dabei eher eine kritische, denn eine affirmative (Ignatieff 2012, 8). Ihr Ziel ist es, ausgehend von einem Ideal der gerechten Verteilung von Geld und Gütern einerseits und der legitimen Formen von Herrschaft sowie der Idee eines guten Zusammenlebens andererseits, die Voraussetzungen für eine reflektierte Kritik und Verbesserung der gegenwärtigen Verhältnisse zu schaffen.

Worin besteht eine gerechte Verteilung von Gütern wie Nahrungsmitteln, Bildung, Gesundheit und sozialen Chancen? Wer ist für deren Produktion und Bereitstellung verantwortlich? Und gibt es bestimmte Regeln, die wir zur Beurteilung der Fairneß bei der kooperativen Produktion, bei der Verteilung und beim Tausch dieser Güter heranziehen können? Was also sind die normativen Kriterien zur Beurteilung des Welthandels? Und nicht zuletzt: Wie können wir uns eine gerechte Schlichtung von möglichen Konflikten zwischen Angehörigen der gegenwärtigen Generation und Angehörigen zukünftiger Generationen vorstellen?

Das Zusammenleben auf unserem Globus wird nicht nur von Konflikten um knappe Güter geprägt. Die Globalisierung ist also nicht nur ein Phänomen, das wirtschaftliche Prozesse der Produktion, der Verteilung und des Konsums von Gütern betrifft (Pomeranz/Topik 2006, 235). Die Anwendung von Gewalt und Zwang, die Ausübung von Macht und Herrschaft sind ebenfalls Phänomene, die wir in einer Untersuchung der Maßstäbe zur Beurteilung globaler Verhältnisse zu berücksichtigen haben. Selbstredend kommt Gewalt auch bei Konflikten um knappe Güter zum Einsatz, und die Ausübung von politischer Herrschaft dient in den meisten Fällen der Durchsetzung einer Vorstellung der gerechten Verteilung bestimmter Güter. Gleichwohl sind die Motive für Konflikte und Kriege in der Menschheitsgeschichte mannigfaltig und nicht allein auf den Kampf um knappe Ressourcen zurückzuführen (vgl. Gat 2006, 32 ff. und 87 ff.). Auch das Streben nach Macht und das Bedürfnis, eine kulturelle Identität auszubilden und zu erhalten, sorgen für Streit und Zwist unter den Menschen. Und werden damit zum Gegenstand einer normativen Ethik!

Wir müssen uns daher fragen: Welche Formen der Anwendung von physischer Gewalt, zum Beispiel von Staaten, sind unter welchen Umständen moralisch zulässig, und welche Formen der Anwendung von Gewalt widersprechen den Forderungen der Moral? Gibt es auch ein moralisches Recht auf Anwendung von politisch motivierter Gewalt durch nicht-staatliche Akteure? Das sind Fragen, die sich insbesondere im Rahmen einer Ethik des Kriegs und des Terrorismus stellen!

Wenn wir uns ein vollständiges Bild von den aktuellen Problemen des Zusammenlebens auf unserem Globus machen wollen, werden wir nicht umhin kommen, darüber hinaus auch die Vielfalt unterschiedlicher Kulturen und Traditionen zu berücksichtigen. Unter dem Begriff „Kultur“ möchte ich dabei den Entwurf eines guten, gelingenden Lebens für Individuen in ihren sozialen

Kontexten verstehen. Natürlich enthält ein solcher Entwurf in aller Regel auch eine Auffassung von einer fairen Verteilung knapper Güter; und zweifellos enthält eine Vorstellung dessen, was im Leben von Individuen und Gemeinschaften insgesamt zählt, eine mehr oder weniger klare Idee darüber, welche Akteure aus welchen Gründen zur Ausübung von Herrschaft und zur Anwendung von Zwang berechtigt sind. Dennoch sollte man nicht ausschließen, daß es möglich ist, einige Forderungen der Gerechtigkeit unabhängig von Traditionen oder kulturellen Identitäten zu rechtfertigen und auf diese Weise universelle Inhalte der Gerechtigkeit aufzufinden. Neben Fragen der Gerechtigkeit und der politischen Legitimität müssen wir unser Augenmerk jedenfalls auch auf die spezifischen Probleme der kulturellen Diversität auf unserem Globus richten.

Jetzt noch zum Gang der Gedanken dieser Untersuchung: In Teil I dieses Buchs möchte ich mich zunächst einer Analyse wichtiger Begriffe und einer kritischen Rekonstruktion zentraler Argumente einer normativen Ethik zuwenden. Ausgehend von einer allgemeinen Untersuchung der systematischen Argumente zur Begründung der Ethik möchte ich in Kapitel 2 ein Modell der kontraktualistischen Rechtfertigung der Gerechtigkeit einführen, das eine Alternative sowohl zu utilitaristischen als auch zu kommunitaristischen Ansätze bieten soll. Der Kerngedanke des moralischen Kontraktualismus besteht darin, daß die Prinzipien der Moral und der Gerechtigkeit allen betroffenen Personen vernünftig und akzeptabel erscheinen können.

In Kapitel 3 nehme ich eine genauere Analyse und Interpretation der drei wichtigsten Dimensionen einer philosophischen Ethik vor, die bei einer Beurteilung von einzelnen Handlungen und Institutionen eine wichtige Rolle spielen: die gerechte Verteilung von Gütern, die Legitimität von politischer Herrschaft und die Integrität einer kulturellen Identität. Dabei möchte ich vor allem der These Plausibilität verleihen, daß die Vielfalt unterschiedlicher Kategorien ein wichtiger Bestandteil unseres moralischen Denkens ist. Wir sollten gar nicht erst den (letztlich aussichtslosen) Versuch unternehmen, die Heterogenität der Bestandteile unserer ethischen Praxis in Frage zu stellen und auf ein einziges Prinzip zurückzuführen.

Anschließend führe ich in Kapitel 4 einige Grundbegriffe ein, die für die nachfolgende Diskussion eine entscheidende Rolle spielen werden. Bei dieser Gelegenheit werde ich insbesondere die wichtigsten Positionen unterscheiden, die man im Feld der globalen Ethik einnehmen kann. Durch eine Unterscheidung zwischen mehr oder weniger radikalen Varianten universalistischer Positionen hier und partikularistischer Auffassungen dort soll die nachfolgende Diskussion von Einzelfragen vorbereitet werden. Dabei möchte ich selbst für eine moderate, suffizientaristische Variante eines Kosmopolitismus plädieren, die zwischen zwei prominenten Extrempositionen innerhalb einer globalen Ethik – dem kosmopolitischen Egalitarismus einerseits und dem partikularistischen Etatismus andererseits – steht. Zwar macht die Gerechtigkeit der Güterverteilung nicht an den aktuellen Staatsgrenzen halt, doch verlangt sie auch keine vollständige Gleichheit aller Menschen. Jeder Mensch soll, so das Postulat einer Idee des kosmopolitischen Suffizientarismus, genug für sein Leben haben. Darüber hinaus

soll es einen möglichst großen Spielraum für politische Freiheiten und kulturelle Diversität geben, die unter Umständen auch mit Ungleichheiten zwischen den Menschen einhergehen können.

Teil II des vorliegenden Buchs widmet sich dann der Untersuchung einzelner Felder einer globalen Ethik. Als ethische Grundlage möchte ich dafür eine kontraktualistische Idee der Rechtfertigung verwenden; und hinsichtlich der inhaltlichen Forderungen der globalen Gerechtigkeit möchte ich mich an der Konzeption eines kosmopolitischen Suffizientarismus orientieren. Im Mittelpunkt stehen dabei zwar jeweils Fragen der globalen Gerechtigkeit, doch diese überschneiden sich immer wieder mit Fragen aus dem Bereich der politischen Theorie einerseits und aus dem Bereich der Kulturphilosophie andererseits.

Ich beginne diesen zweiten Teil mit Kapitel 5 zur Ethik des Krieges und des Terrorismus, in dem eine Antwort auf die Frage nach den Gründen und Grenzen der Anwendung von politischer Gewalt gegeben werden soll. In Kapitel 6 wende ich mich dem Problem der gerechten Verteilung des Einkommens und des Vermögens in einem globalen Kontext zu. In diesem Zusammenhang werden vor allem die Fragen nach der Bedeutung und der Relevanz einer Idee von globaler Gleichheit eine entscheidende Rolle spielen. Eng mit dieser Frage nach der Verteilung von Wohlstand hängen auch Fragen nach dem Recht zur Inanspruchnahme und Nutzung von natürlichen Ressourcen einerseits und nach der Regelung des internationalen Handels von Gütern andererseits zusammen. Diesen beiden Fragen ist das Kapitel 7 gewidmet, wobei sich mein Augenmerk insbesondere auf die Bedeutung von politischen Institutionen und Entscheidungsprozeduren richten soll. Kapitel 8 dreht sich um die ethischen Probleme, vor die uns die globale Migration stellt; dort gehe ich insbesondere der Frage nach einer möglichen Rechtfertigung einer Schließung der Grenzen zwischen verschiedenen politischen Gemeinschaften nach.

In Kapitel 9 werfe ich dann die Frage nach einer gerechten Verteilung von Gütern in einem intergenerationellen Kontext auf. Die Erwärmung der Erdatmosphäre und der davon verursachte Klimawandel gehen über den engeren Bereich einer globalen Ethik hinaus und erfordern eine intergenerationelle Amplifikation einer Theorie der Gerechtigkeit. In Kapitel 10 – das ich aus aktuellem Anlaß kurzfristig geschrieben und in dieses Buch aufgenommen habe – gehe ich der Frage nach, welche Forderungen eine Idee der globalen Gerechtigkeit im Hinblick auf die Gesundheitsversorgung der Menschen erhebt. Die Corona-Krise stellt uns heute vor die neue und schwere Frage, welche Opfer zu rechtfertigen sind, wenn es um einen ausreichenden Schutz vor globalen Infektionskrankheiten geht.

Teil III dieser Untersuchung soll einer genaueren Betrachtung der besonderen politischen und kulturellen Probleme gelten, die das Zeitalter der Globalisierung aufwirft. Zunächst soll es hier um die Frage gehen, wie wir uns die Begründung und Verteilung eines Rechts auf politische Herrschaft in einem globalen Kontext vorzustellen haben. In Kapitel 11 suche ich daher nach einer Antwort auf die Frage, welche Akteure ein legitimes Recht auf Herrschaft für sich reklamieren können. Vor allem auch der Frage nach der Bedeutung und der Begründung einer globalen Realisation des Ideals der Demokratie wird dabei eine große Aufmerksamkeit

zukommen müssen. Vor dem Hintergrund einer kontraktualistischen Theorie der moralischen Rechtfertigung und einer suffizientaristischen Idee der globalen Verteilungsgerechtigkeit soll zuletzt eine normativ gehaltvolle und empirisch informierte, polyzentrische Theorie von politischen Institutionen entwickelt werden. Wir sollten uns von einer staatszentrierten Sicht verabschieden und die Möglichkeit einer Vielzahl teils sich ergänzender, teils konfligierender Zentren der Autorität ins Auge fassen.

Anschließend möchte ich in Kapitel 12 die Probleme einer globalen Diversität der Kulturen aufgreifen und vertiefen. Gibt es – insbesondere durch die Möglichkeiten, die uns die neuen Medien der Kommunikation zur Verfügung stellen – Anhaltspunkte für das Entstehen einer neuen, „globalen" Kultur? Wäre die Entstehung einer solchen „Weltkultur" überhaupt wünschenswert, oder sollten wir vielmehr den Verlust einer Vielfalt verschiedener Kulturen – und den Verlust insbesondere auch von verschiedenen Sprachen – beklagen? Wie ist ganz allgemein das Verhältnis von neuen Formen der globalen Kommunikation zu den althergebrachten Typen der kulturellen Integrität zu beurteilen?

In einem abschließenden Kapitel 13 möchte ich die teils auseinanderlaufenden, teils miteinander verstrickten Dimensionen einer globalen Ethik noch einmal zusammenführen und einige Spekulationen über eine vierte, geschichtliche Dimension der Ethik anstellen. Dabei soll es nicht nur um die *Vergangenheit* und die *Zukunft* der Menschheit als solche gehen. Vielmehr soll es auch darum gehen, auf welche Weise unser Verhältnis zu einer möglichen Zukunft – vor allem dann, wenn wir an das Überleben der Menschheit insgesamt denken – unser moralisches, politisches und kulturelles Selbstverständnis in der *Gegenwart* beeinflussen und prägen kann. In Kapitel 14 ziehe ich ein Resümee, indem ich insbesondere auf den Erkenntnisgewinn hinweise, den die realistische Vision eines kosmopolitischen Suffizientarismus einer philosophischen Ethik verschaffen kann.

Am Ende dieser Einleitung möchte ich noch zwei Punkte ansprechen. Die sogenannte Globalisierung unserer Lebensverhältnisse ist erstens kein schicksalhaftes Geschehen, und sie ist auch kein gleichsam unaufhaltsamer oder unumkehrbarer Prozeß. Zweifellos sind viele wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen dem unmittelbaren Einfluß einzelner Personen entzogen. Dennoch ist die Globalisierung kein unserer Kontrolle entzogenes Naturereignis. Die Entwicklungen, die wir heute mit dem Begriff „Globalisierung" apostrophieren, hängen von den Entscheidungen und Handlungen vieler einzelner Menschen ab. Diese Weichenstellungen können aus unterschiedlichen Perspektiven bewertet und kritisiert werden, und sie können im Lichte dieser Bewertung und Kritik teilweise auch korrigiert werden. Für eine Untersuchung der Maßstäbe, die wir bei dieser Kritik der Entscheidungen des Menschen anlegen, ist die globale Ethik zuständig. Und wenn wir erkennen, daß die Globalisierung durch das menschliche Handeln gestaltet werden kann, so folgt daraus, daß einer globalen Ethik eine wichtige Rolle bei der Wahrnehmung unserer Verantwortung zukommt. Erst wenn wir uns ein klares Bild von den Grundlinien einer globalen Ethik verschafft haben, können wir unser Schicksal selbst in die Hand nehmen und den einen oder anderen Anstoß zur Beeinflussung von Prozessen geben, die vielen Menschen heute unumkehrbar

erscheinen mögen. Die globale Ethik läßt sich als ein Kompaß verstehen, der uns Auskunft über unseren Standpunkt und die möglichen Richtungen unseres Handelns gibt.

Eine zweite, eng damit zusammenhängende Überlegung besteht darin, daß wir uns weder einem überbordenden Optimismus noch einem fatalistischen Pessimismus hingeben sollten. Viele Globalisierungsgegner sind nicht nur der Auffassung, die Folgen der Globalisierung seien für viele Menschen nachteilig. Sie nehmen zudem auch eine pessimistischen Haltung ein, derzufolge an diesen Entwicklungen kaum noch etwas zu ändern sei. Viele Anhänger der Globalisierung vertreten demgegenüber eine Auffassung, die dieser pessimistischen Ansicht diametral entgegengesetzt ist. Eine Verbesserung der Verhältnisse, so ihre These, könne nur durch eine Erweiterung und Vertiefung der globalen Integration von Wirtschaft, Politik und Kultur bewerkstelligt werden.

Eine globale Ethik sollte uns also gegen voreilige Schlußfolgerungen wappnen. Der Pessimist täuscht sich nicht: Viele Entwicklungen sind außer Kontrolle geraten, und es fällt schwer, sich dagegen zu stemmen und einen Versuch zur Verbesserung der Lebensverhältnisse zu unternehmen. Doch der Optimist wendet sich zu Recht gegen eine solche resignative Sicht der Dinge: Wir haben die Möglichkeit, uns ein Urteil über die gegenwärtigen Entwicklungen zu bilden, und wir haben auch die Möglichkeit, wenigstens einen Versuch zur Verbesserung der globalen Lebensverhältnisse zu unternehmen. Auch wenn nicht jeder Versuch erfolgreich sein wird und sich nicht alle Entwicklungen in unserem Sinne steuern lassen.

Wir sollten daher versuchen, eine vernünftige Mitte zwischen überschwänglichen Machbarkeitsphantasien und resignativen Ohnmachtsgefühlen zu finden. Eine globale Ethik kann uns dabei helfen. Das kann dadurch geschehen, daß sie uns Instrumente in die Hand gibt, die uns eine weithin akzeptable Kritik bestehender Mißstände erlauben und uns gleichermaßen effektive Möglichkeiten zur Verbesserung der Verhältnisse aufzeigen. Sie sollte uns aber gleichzeitig davor warnen, unsere Ideen und Ideale anderen Menschen und anderen Kulturen aufzuzwingen. Eine globale Ethik sollte somit weder einem dogmatischen Idealismus noch einem skeptischen Pessimismus verfallen (vgl. Kane 2010, 30). Sie sollte sich ein Ideal der Philosophie zu Herzen nehmen, wonach wir ein Streben nach Wissen und Weisheit kultivieren sollten, wohl wissend, daß wir diese Weisheit nie in ihrer Gesamtheit in unseren Besitz bringen können. Affirmationen von bloßen Dogmen sollten wir mit skeptischen Augen betrachten, gleichzeitig dürfen wir nicht der Versuchung erliegen, eine vernünftige Skepsis selbst zum unverrückbaren Dogma zu erheben.

Teil I
Ethische Grundlagen

In diesem ersten Teil sollen die Fundamente für eine globale Ethik gelegt werden. Ich möchte hier die wichtigsten Begriffe einführen und klären, auf einige kontroverse Standpunkte innerhalb der philosophischen Ethik eingehen und die Ergebnisse dieser Überlegungen in einen globalen Kontext stellen. Ohne diese Einführung mehr als notwendig zu vertiefen, soll der Leser doch einen Einblick in die wichtigsten Fragen und Themen der allgemeinen Ethik bekommen, um auf diese Weise mit dem passenden Handwerkszeug für eine globale Ethik gerüstet zu sein.

In Kapitel 2 will ich zunächst auf die Begriffe und die Begründungen der Moral und der Gerechtigkeit eingehen. In einem ersten Schritt wende ich mich dabei der Position des moralischen Relativismus zu, die das Unternehmen einer globalen Ethik einem radikalen Zweifel unterwirft. Anschließend gehe ich auf die drei ideengeschichtlich prominentesten und aus systematischer Perspektive wichtigsten Möglichkeiten zur Grundlegung einer Idee der Gerechtigkeit ein: die Tugendethik, den Utilitarismus und den Kontraktualismus. Die Tugendethik erscheint mir aus verschiedenen Gründen nicht zur Entwicklung einer plausiblen Theorie für die Beurteilung staatlicher und globaler Institutionen geeignet. Auch eine utilitaristische Ethik weist meiner Auffassung nach verschiedene Schwächen und Unzulänglichkeiten auf. Das größte Potential kommt in meinen Augen dagegen einer kontraktualistischen Theorie zu. Gerecht ist dieser Auffassung zufolge das Prinzip, das von allen Betroffenen akzeptiert oder wenigstens von keiner Partei mit vernünftigen Gründen zurückgewiesen werden kann. Mit einem Hinweis auf die Bedeutung des Faktums, daß Individuen immer Gemeinschaften angehören und dort eine Vorstellung des guten Lebens ausbilden, runde ich das erste Kapitel ab.

In Kapitel 3 möchte ich die Perspektive erweitern und auf drei allgemeine Dimensionen einer Ethik eingehen. Zunächst untersuche ich das Begriffspaar „moralische Rechte und Pflichten“. Was sind Rechte, und was sind Pflichten? Welche Inhalte haben sie, und welche Reichweite können sie für sich in Anspruch nehmen? Und welche Inhalte haben die besonderen Rechte, die man Menschenrechte nennt? Anschließend wende ich mich den Fragen zu, die eine normative Legitimation von Herrschaft aufwirft: Auf welche Rechtfertigung kann sich der

Anspruch eines Rechts auf Herrschaft stützen? Und unter welchen Bedingungen sind wir politischen Autoritäten zum Gehorsam verpflichtet? Ist das Recht auf Herrschaft immer mit einer Pflicht zum Gehorsam verknüpft? Zuletzt sollen mich die Fragen nach dem Ursprung und der Bedeutung einer Verschiedenheit von Kulturen interessieren: Was bedeutet der Begriff „Kultur“? Welche Rolle spielen Kulturen für die Ausbildung von Formen des guten Lebens für Individuen und des gerechten Zusammenlebens von Gemeinschaften? Welche Bedeutung kommt der Kultur damit in einer Ethik zu? Kann man aus der kulturellen Zugehörigkeit besondere moralische Rechte und Pflichten ableiten? An das Ende dieses dritten Kapitels stelle ich einige grundsätzliche Überlegungen zur Relevanz von überlieferten Ideen für die neuen Probleme unseres globalen Zeitalters an.

Zum Abschluß des ersten Teils wende ich mich in Kapitel 4 den spezifischen Problemen einer Ethik zu, die auf die Herausforderungen der Globalisierung moralisch plausible und politisch relevante Antworten formulieren soll. Zunächst soll dabei die anspruchsvolle Position eines kosmopolitischen Egalitarismus vorgestellt und kritisiert werden. Anschließend gehe ich auf den minimalistischen Etatismus ein, der eine moderatere Konzeption der globalen Ethik vertritt. Aber auch diese Position läßt sich meiner Meinung nach nicht überzeugend begründen. Deshalb entwickle ich in einem weiteren Abschnitt – und zwar auf der Grundlage einer kontraktualistischen Theorie der Rechtfertigung – die Idee eines kosmopolitischen Suffizientarismus, die in den einzelnen Politikfeldern der globalen Gerechtigkeit jeweils eine wichtige Orientierungsfunktion zukommen wird. Abschließend gehe ich auf die Möglichkeiten einer intergenerationellen Amplifikation dieser Position einerseits und deren Umsetzung in ungünstigen Umständen andererseits ein.

Kapitel 2
Theorien der Moral

Was verstehen wir unter einer „Ethik“? Woher beziehen wir die Maßstäbe für eine Bewertung von Handlungen und Institutionen, Ereignissen und Zuständen, und welche Ansprüche und Erwartungen verbinden wir mit diesen? Worauf stützen wir uns, wenn wir moralische Urteile fällen? Im spezielleren Kontext unseres Themas stellt sich vor allem die Frage, ob es einheitliche und universell gültige Maßstäbe gibt, die sich für die Bewertung globaler Verhältnisse eignen. Dürfen wir denn überhaupt annehmen, daß es eine Ethik mit einer weltumfassenden Reichweite gibt? Oder sollten wir nicht bescheiden bleiben und uns mit der Auffassung begnügen, daß es ganz unterschiedliche Maßstäbe zur Bewertung von Entwicklungen gibt, die die ganze Menschheit betreffen?

In diesem Kapitel sollen einige Begriffe geklärt werden, die in jeder Ethik eine wichtige Rolle spielen. Außerdem sollen verschiedene Antworten auf die Frage nach den Grundlagen von Moral und Gerechtigkeit präsentiert werden. Dabei ist es gar nicht mein primäres Anliegen, diese Fragen, die ja bis heute kontrovers diskutiert werden, abschließend zu beantworten. Es kommt mir vielmehr darauf an, erst einmal die Fragen zu klären und verständlich zu machen. Sicherlich sind wir auch an Ergebnissen interessiert, und ich werde selbst Partei ergreifen für Maßstäbe, denen in meinen Augen ein höheres Maß an Plausibilität zukommt als anderen. Ein wichtiges Anliegen meiner Untersuchung besteht aber gerade darin, ein Verständnis für bestimmte Fragen und für unterschiedliche Sichtweisen zu fördern und damit einen Beitrag für eine reflektierte, sachliche Debatte zu leisten.

Während die Präsentation der wichtigsten Positionen in erster Linie aus einer rein systematischen Perspektive vorgenommen werden soll, möchte ich die Anwendung auf das Phänomen der Globalisierung doch von Anfang an im Hinterkopf behalten. Einige Beispiele sollen also bereits die Übertragung auf verschiedene Bereiche der globalen Ethik vorbereiten helfen. Im übernächsten Abschnitt möchte ich zunächst auf die Meriten und Mängel der Tugendethik eingehen (Abschn. 2.2). Anschließend stelle ich die Position des Konsequentialismus

© Der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer-Verlag GmbH, DE, ein Teil von Springer Nature 2021

P. Rinderle, *Grundlinien einer globalen Ethik*,
https://doi.org/10.1007/978-3-476-05788-4_2

vor und will dabei insbesondere die Vorzüge wie auch die Schwächen dieser Auffassung im Vergleich zu anderen Positionen herausarbeiten (Abschn. 2.3). In Abschnitt 2.4 gehe ich auf den wichtigsten Konkurrenten des Utilitarismus ein und skizziere die Grundgedanken einer deontologischen Theorie der Moral auf einer kontraktualistischen Grundlage (Abschn. 2.4). In einem letzten Abschnitt weise ich auf einige Einwände hin, die eine kommunitaristische Position gegenüber den eher individualistisch orientierten Moraltheorien des Kontraktualismus sowie des Utilitarismus adressiert (Abschn. 2.5).

Zuerst möchte ich in diesem Kapitel jedoch noch einmal auf die Frage nach der Reichweite von moralischen Forderungen eingehen (Abschn. 2.1). Können die Inhalte der Gerechtigkeit eine Geltung für alle Menschen und alle Kulturen in Anspruch nehmen? Oder sollten wir Abstriche bei ihrer Universalität machen? Sollten wir den Geltungsanspruch von moralischen Forderungen im Hinblick auf besondere kulturelle Kontexte relativieren? Oder besteht gar ein Grund zur Annahme, daß die Geltung moralischer Forderungen mit den je unterschiedlichen Überzeugungen von einzelnen Individuen variieren?

2.1 Moralischer Relativismus

Eine globale Ethik bedarf zunächst einer Auseinandersetzung mit der Herausforderung des moralischen Relativismus. Dabei darf der moralische *Relativist,* der eine *universelle Geltung* von Moral verneint, nicht mit dem moralischen *Nihilisten,* der eine Geltung von Moral *insgesamt* in Frage stellt, verwechselt werden (vgl. Harman 1996, 5 f.; Driver 2007, *10. Moral Nihilism*). Der Relativist bestreitet im Gegensatz zum Nihilisten nicht die Möglichkeit einer zumindest lokal oder regional gültigen Moral. Hat die Moral jedoch nur eine begrenzte Reichweite, so wird sie für eine globale Ethik auch nur von eingeschränkter Brauchbarkeit sein können.

Nun müssen wir uns nicht sehr weit von unserem eigenen Kulturkreis entfernen, um eine Vielfalt von moralischen Überzeugungen anzutreffen. Auf unserem Planeten begegnet man zahlreichen Konflikten in Fragen der Moral und des guten Lebens.[1] Ist ein Unternehmen, das sich die Ausarbeitung einer *globalen* Ethik zum Ziel setzt, deshalb nicht von Anfang an zum Scheitern verurteilt? Muß es sich nicht über viele Meinungsverschiedenheiten hinwegsetzen, und führt nicht ein direkter Weg von einem moralischen Universalismus – auch wenn dabei nur

[1] So gibt es signifikante Unterschiede bei der Lösung moralischer Konflikte in unterschiedlichen Kulturen. Umfragen zum berühmten Trolley-Problem haben ergeben, daß Chinesen oder Japaner sehr viel weniger konsequentialistisch denken als US-Bürger oder Russen; vgl. Ahlenius/Tännsjö (2012); Awad (2020). Zur empirischen Erforschung kultureller Differenzen bei der allgemeinen Kooperationsbereitschaft siehe ferner Greene (2013, 69 ff.).

von guten Argumenten und nicht von Zwang und Gewalt die Rede sein sollte – zu einem kulturellen Imperialismus?

Frantz Fanon (1966, 36), ein im französischen Überseedepartment Martinique geborener Schriftsteller und einflußreicher Vordenker der Entkolonialisierung, stellt das Postulat einer Universalität von Werten unter einen grundsätzlichen Verdacht: „Alle abendländischen Werte, Triumph der Menschenwürde, des Wahren und des Schönen, werden zu leb- und farblosen Nippsachen. Alle diese Reden erscheinen als eine Anhäufung leerer Wörter." Ist es dann nicht unausweichlich, daß eine universalistische Ethik mit ihrem Postulat einer für alle Menschen und Kulturen gültigen Kernmoral eine dogmatische Haltung einnimmt? Gelingt es einem moralischen Relativismus nicht viel eher, der Vielfalt unterschiedlicher Kulturen Rechnung zu tragen und den Überzeugungen von Andersdenkenden den angemessenen Respekt entgegenbringen?

Diese Position erfreut sich heute keiner geringen Popularität; und denkt man nur an das Unrecht des Kolonialismus, sprechen für sie auch einige gute Gründe.[2] Die philosophische Ethik steht somit vor der Aufgabe des Nachweises, daß der *Universalismus* als Gegenposition zum Relativismus diese Gründe nicht nur verstehen, sondern ihnen im Rahmen seiner Theorie auch ausdrücklich Anerkennung und Geltung verschaffen kann. Die philosophische Arbeit sollte daher mit einer Klärung der Kernthesen des Relativismus beginnen. Zu diesem Zweck müssen wir verschiedene Varianten und Spielarten des Relativismus unterscheiden; denn es ist oft nicht klar, welche These sich hinter dem Etikett „Relativismus" versteckt.

An erster Stelle sollten wir zwischen einem rein *deskriptiven* Relativismus und einem *normativen* oder *moralischen* Relativismus unterscheiden (vgl. Baghramian 2004, 271). Die Kernthese eines deskriptiven Relativisten lautet lediglich, daß die moralischen Überzeugungen verschiedener Individuen oder Gesellschaften faktisch voneinander abweichen. Das ist zunächst eine rein empirische Aussage, und denkt man an die unterschiedlichen Vorschriften innerhalb verschiedener Religionen, so wird man gegen sie kaum etwas einwenden können. Man kann indes sowohl die Tiefe als auch die Reichweite moralischer Meinungsverschiedenheiten unter den Menschen in Frage stellen. Einige moralische Gebote und Verbote finden sich nämlich eventuell in allen Kulturen.

Die Kernthese eines normativen oder moralischen Relativismus, der sich nicht mit der Feststellung von Unterschieden zwischen moralischen Überzeugungen

[2] Richtig ist zweifellos der ideologiekritische Hinweis, „dass der Universalismus, den Europa gerühmt hat, in Wirklichkeit nur die Universalisierung seiner eigenen Kultur war" (Jullien 2009, 115). Aber von diesem historischen Faktum, wonach der Universalismus der europäischen Kultur viele Jahrhunderte nur Mittel zum Zweck der politischen Herrschaft war, soll hier nicht die Rede sein. Selbst Jullien (2009, 117) räumt ein, daß sich der Universalismus auch zur Kritik von Unterdrückung und Ausbeutung eignet. Es gilt somit, die Extreme eines „leichten Universalismus (der seine Sicht der Welt naiv auf den Rest der Welt projiziert)" und eines „faulen Relativismus (der die Kulturen zur identitären Einschließung in spezifische Werte verurteilt)" (2009, 124) zu vermeiden.

begnügt, formuliert der Philosoph Gilbert Harman (1996, 3; meine Hervorh.) mit folgenden Worten:

> […] moral right and wrong (good and bad, justice and injustice, virtue and vice, etc.) are always relative to a choice of moral framework. What is *morally right* in relation to one moral framework can be *morally wrong* in relation to a different moral framework.

Die Bestätigung und auch die Kritik dieser Auffassung entziehen sich einer empirischen Begründung. Die These nämlich, daß in unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche moralische Forderungen richtig oder falsch sind, läßt sich nicht durch eine Beobachtung der Sitten und Gebräuche verschiedener Völker erhärten oder entkräften. Menschen und auch ganze Kulturen können sich schließlich irren, und die Moral bildet hier keine Ausnahme. Man mag in unterschiedlichen Kulturen also durchaus stark differierende Moralvorstellungen antreffen; der Möglichkeit einer universell gültigen Moral widerspricht diese Tatsache zunächst einmal noch nicht. Unter Umständen ist es sogar denkbar, daß sich alle bisherigen Kulturen der Menschheit – einschließlich der Kultur der westlichen Aufklärung, die sich die Menschenrechte und die Demokratie auf ihre Fahnen geschrieben hat – in einem Irrtum hinsichtlich der wahren Moral befinden.

Für eine globale Ethik sind nun sowohl der deskriptive als auch der normative Relativismus von großer Relevanz. Doch insofern das Unternehmen einer Klärung der Maßstäbe, die wir in einem globalen Kontext verwenden, wesentlich ein normatives Unternehmen ist, möchte ich mich in erster Linie mit der normativen Variante des Relativismus beschäftigen. Wir werden jedoch gleich sehen, daß sich die Anhänger eines normativen Relativismus nicht selten auf einen deskriptiven Relativismus stützen.

Bevor ich die Argumente für und gegen einen normativen Relativismus etwas genauer untersuche, möchte ich noch eine weitere Unterscheidung einführen. Für den Anhänger eines *individuellen* Relativismus variiert die Geltung moralischer Forderungen bereits zwischen einzelnen Individuen, selbst wenn sie ein und derselben Kultur angehören. Für den Anhänger eines *kulturellen* Relativismus hängt die Geltung moralischer Vorschriften dagegen von der Existenz eines besonderen kulturellen Kontextes ab. Nur in bezug auf den Kontext einer besonderen Kultur lasse sich, so ein kultureller Relativist wie Friedrich Nietzsche, von einer gültigen Moral sprechen. „Die Rangordnung der Güter“, schreibt er in *Menschliches, Allzumenschliches* (I.42), sei „keine zu allen Zeiten feste und gleiche; wenn Jemand Rache der Gerechtigkeit vorzieht, so ist er nach dem Maasstabe einer früheren Cultur moralisch, nach dem der jetzigen unmoralisch.“

Für eine globale Ethik ist insbesondere diese kulturelle Spielart des normativen Relativismus von Interesse. Gleichzeitig kann man jedoch beobachten, daß ein individueller Relativismus in der „westlichen Kultur“ weit verbreitetet ist. Gilbert Harman (1996, 18) nennt etwa die moralische Überzeugung, derzufolge man auf die Aufzucht von Tieren zum Zwecke des Verzehrs verzichten solle, als Beispiel für eine Überzeugung, der man oft nur eine *relative* Gültigkeit für bestimmte Individuen zubilligt.

Wenden wir uns nun drei wichtigen Argumenten für den normativen oder moralischen Relativismus (MR) zu: dem Toleranzargument, dem Metaethikargument und dem Diversitätsargument. Ich werde zum Ergebnis kommen, daß diese drei Argumente für den Relativismus nicht überzeugend sind. Obwohl ich mich hier weitgehend mit der Zurückweisung des moralischen Relativismus begnügen möchte, weise ich am Ende des Abschnitts noch auf zwei Argumente hin, die für die Position eines moralischen Universalismus (MU) angeführt werden können.

Ein erstes Argument für den MR ist das Toleranzargument (vgl. Quante 2011, 153); es macht den Wert der Freiheit zu seinem Dreh- und Angelpunkt:

P1 Der MU erlaubt oder verlangt Interventionen in andere Kulturen; der MU ist daher intolerant und gefährdet die Freiheit von Individuen bzw. Kulturen.
P2 Solche Interventionen sind schlecht und moralisch nicht erlaubt. Toleranz ist moralisch geboten, denn die Freiheit ist ein universeller Wert.
K Daraus folgt: Der MU ist falsch, und der MR ist richtig.

Sieht man sich dieses Argument etwas genauer an, so muß man einen Widerspruch zwischen Prämisse 2 und der Konklusion konstatieren. Wenn nämlich Prämisse 2, die einen universellen Wert der Freiheit postuliert, richtig ist, dann ist nicht nur Prämisse 1, die auf den Mißbrauch von moralischen Werten hinweist, falsch. Die Prämisse 2 bedient sich der – durchaus nicht selbstverständlichen – Annahme eines universell gültigen Interventionsverbots, und gleichzeitig bestreitet die Schlußfolgerung aber gerade die universelle Geltung moralischer Werte. Das Argument nimmt mit der Prämisse 2 ein universell gültiges Gebot – daß nämlich die Freiheit von Kulturen oder Individuen zu schützen sei – für sich in Anspruch und belegt damit eigentlich die Richtigkeit eines moralischen Universalismus.[3]

Ein zweites Argument für den moralischen Relativismus bedient sich der Position eines metaethischen Subjektivismus als Ausgangspunkt:

P1 Objektive moralische Urteile sind unmöglich. Moralische Urteile gehen lediglich aus subjektiven Einstellungen oder sozialen Vereinbarungen zwischen einer begrenzten Anzahl von Subjekten hervor.
P2 Der MU beruht auf einem metaethischen Objektivismus, demzufolge Urteile nicht von Subjekten abhängig sind. Nur der MR ist mit einem metaethischen Subjektivismus vereinbar.
K Daraus folgt wieder: Der MR ist richtig.

Da man sowohl die Prämisse 1 wie auch die Prämisse 2 in Frage stellen und jedenfalls nicht als unstrittige Ausgangsannahmen einer Argumentation, die schließlich den Anhänger der Gegenposition überzeugen soll, in Anspruch nehmen kann, wird man auch dieses zweite Argument nicht als schlüssig ansehen können.

[3] Baghramian (2004, *9.2 Naïve Moral Relativism*) spricht von einem „naiven" Relativismus. Siehe ähnlich Caney (2005, 50 ff.); Talbott (2005, 41 ff.); Williams (2005, 68); Widdows (2011, 35 f.).

Das dritte Argument ist das interessanteste Argument, denn es geht von der weithin plausibel erscheinenden Annahme eines deskriptiven Relativismus aus. Von der tatsächlichen Diversität der Sitten und Gebräuche verschiedener Völker schließt es auf eine relative Geltung moralischer Normen.[4] Man kann das Argument für die Begründung sowohl eines kulturellen Relativismus als auch eines individuellen Relativismus verwenden. Aber uns soll hier, wie gesagt, an erster Stelle der kulturelle Relativismus interessieren.

P1 Verschiedene Kulturen (oder auch Individuen) haben verschiedene Auffassungen von Moral.
P2 Dieses soziologisches *Faktum* kann nur in unterschiedlichen moralischen *Werten* seine Erklärung haben.
K Daraus folgt: Es muß – relativ zu einer Kultur (oder zu einem Individuum) – unterschiedliche moralische Werte geben. Es gibt nicht eine einzig richtige Moralvorstellung. Der MR ist richtig.

Die problematische Annahme ist hier die Prämisse 2. Denn zweifelsohne wird man nur ungern auf die Möglichkeit verzichten wollen, manche moralischen Überzeugungen als falsch oder fehlerhaft zu bezeichnen. Allein die Tatsache, daß die Kultur X oder das Individuum Y eine bestimmte moralische Auffassung vertritt, besagt schließlich noch nichts über die normative Geltung einer solchen Auffassung.

Als Beispiel hierfür kann man die Praxis der weiblichen Genitalverstümmelung anführen, die ja durchaus als Teil einer kulturellen Identität verstanden wird.[5] So schreibt Waris Dirie, ein berühmtes Model somalischer Herkunft, in ihrer Autobiographie *Wüstenblume* (2002, 51 f.):

> In Somalia ist man davon überzeugt, daß das, was sich zwischen den Beinen der Mädchen befindet, schlecht ist, daß wir mit diesen Teilen unseres Körpers zwar geboren werden, daß sie aber etwas Unreines darstellen. Diese Teile müssen entfernt werden, und man schneidet die Klitoris, die großen und die kleinen Schamlippen ab und näht die Wunde zu, so daß nur eine Narbe zurückbleibt, wo zuvor unsere Genitalien gewesen sind. […] Die Einzelheiten der rituellen Beschneidung sind ein Geheimnis – sie werden einem Mädchen nicht erklärt. Du weißt nur, daß mit dir etwas Besonderes geschieht, wenn du an der Reihe bist. So kommt es, daß die jungen Mädchen in Somalia begierig auf die Zeremonie warten, durch die sie von einem Kind zur Frau werden. […] Als ich hörte, daß

[4] Vgl. Mackie (1977, *1.8 The Argument from Relativity*); Harman (1996, *1.2 Explaining Moral Diversity*). Für eine nuancierte, vom Faktum einer Diversität von Sitten in der Geschichte der Menschheit ausgehenden Verteidigung eines Relativismus siehe ferner Williams (2005, *6. Human Rights and Relativism*; 2011, *9. Relativism and Reflection*); kritisch dazu siehe aber Nagel (2018).

[5] Vgl. Widdows (2011, 40 f.). Siehe auch L. Diamond (2012, 21) über das ehemalige Ritual der Witwentötung bei den Kaulong östlich von Neuguinea: „When a man died, his widow called upon her brothers to strangle her. She was not murderously strangled against her will […]. Instead, she had grown up observing it as the custom, followed the custom when she became widowed herself, strongly urged her brothers […] to fulfill their solemn obligation to strangle her despite their natural reluctance, and sat cooperatively as they did strangle her."

> die alte Zigeunerin kam, um Aman zu beschneiden, bat ich, mich gleich mit an die Reihe zu nehmen. Aman war meine schöne große Schwester, mein Vorbild, und alles, was sie wünschte oder besaß, wollte ich auch haben.

Gleichwohl – Kultur hin oder her – wird man sich nicht davon abbringen lassen, diese Praxis als eine bestialische Barbarei anzusehen.[6]

Der Dissens verschiedener Kulturen im Hinblick auf die Forderungen der Moral ist noch kein hinreichender Beleg für die Existenz voneinander abweichender moralischer Maßstäbe. Darüber hinaus kann man aber sogar die Prämisse 1 des Diversitätsarguments anzweifeln und die Annahme eines moralischen Dissenses in Frage stellen. Denn vielleicht kann man zumindest die Existenz einer universell konsensfähigen Kernmoral in allen Kulturen der Menschheit nachweisen, zu der etwa das Recht auf Leben und auf leibliche und psychische Unversehrtheit zählt. In diesem Fall wäre das Diversitätsargument für den moralischen Relativismus von Anfang an zum Scheitern verurteilt.

Als Zwischenfazit können wir festhalten, daß wichtige Argumente für den Relativismus keine große Überzeugungskraft aufweisen. Um dieses vorläufige Ergebnis zu bestätigen, sollten wir noch zwei Argumente für die Gegenposition des moralischen Universalismus betrachten. Ein traditionelles Argument für den moralischen Universalismus verweist auf die Inkohärenz des Relativismus:

P1 Jede relativistische These muß sich auf zumindest eine absolute Wahrheit (wie z. B. der kulturellen Relativität aller Werte) verpflichten.
P2 Der MR vertritt die These, es gebe keine universell gültigen moralischen Forderungen.
K Daraus folgt: Der MR ist inkohärent und deshalb falsch.

Die These „Alles ist relativ“ kann schon insofern nicht richtig sein, als sie mit der Annahme „alles“ immer die gegenteilige Behauptung einer absoluten Richtigkeit ihres Inhalts impliziert. Sie kann indes auch nicht relativ sein, denn sonst würde sie die Gegenposition zum moralischen Relativismus gar nicht ausschließen.

[6] Als Lösung des Problems der weiblichen Genitalverstümmelung habe sich, so Ignatieff (2012, 9), ein Dialog zwischen partikularen Kulturen und universellen Standards bewährt: „Western NGOs promoting health and voice rights in developing societies have learned over time that local ‘buy-in’ is crucial if this practice is to be eliminated. We can contrast ‘buy-in’ with conversion. Missionaries seek conversion. They seek the soul. Buy-in is not about the soul. It is an exchange in which one side offers to change a practice in return for the respect of others. Buy-in requires lengthy negotiation between the particular and the universal, community by community […] When there is successful buy-in, the particular practice changes, and fewer girls die of septicemia. But the universal changes, too: women’s rights advocates acknowledge the importance for women of supporting local marriage customs, even when these fall short of Western standards of gender equality. Buy-in implies trade-offs on both sides. Female mortality declines, while polygamy and patriarchy may endure.“ Siehe ferner Talbott (2005, 108 ff.) zur Überwindung dieser Praxis durch ein Programm der senegalesischen Nichtregierungsorganisation Tostan. Auch dieses Programm setzt auf Autonomie und Dialog, nicht auf Paternalismus und moralische Überheblichkeit.

> Diesem traditionellen Argument zufolge steckt der globale Relativist in einer Zwickmühle. Entweder möchte er, dass sein eigener Standpunkt absolut wahr ist, oder er möchte, dass er nur relativ zu irgendeiner Theorie wahr ist. Im ersten Fall widerlegt er sich selbst […]. Im zweiten Fall können wir ihn einfach ignorieren, da er dann einfach eine ihm genehme Äußerung berichtet. (Boghossian 2013, 59)

Man könnte dieses traditionelle Argument zugunsten des MU nun mit dem Hinweis in Frage stellen, daß der theoretische Absolutismus oder Universalismus in bezug auf die Wahrheit bestimmter Aussagen („Alle moralischen Aussagen sind jeweils nur relativ zu einem Kontext gültig.“) von einem praktischen, moralischen Universalismus („Mindestens einige moralische Forderungen sind universell gültig.“) zu unterscheiden ist und daß, mit anderen Worten, dieses traditionelle Argument in formaler Hinsicht deshalb nicht gültig ist. Ich meine allerdings, dieser Einwand läßt sich entkräften. Denn das, was hier als „theoretischer“ Universalismus (im Unterschied zu einem moralischen Universalismus) bezeichnet wird, bezieht sich ja doch auch auf die Geltung moralischer Normen. Und deshalb beziehen sich die unterschiedlichen Formulierungen von Prämisse 1 und Prämisse 2 letztlich auf die gleiche Sache: die Geltung moralischer Normen.

Ein jüngeres Argument für den moralischen Universalismus macht auf eine wichtige Parallele zwischen der Geltung von theoretischen und praktischen Urteilen aufmerksam (vgl. Boghossian 2013, 60 ff.). Auch die Geltung der theoretischen Annahme einer Existenz von Hexen würden wir schließlich nicht von kulturellen Kontexten abhängig machen. Wir würden nicht sagen: In manchen Kulturen gibt es Hexen, und in anderen Kulturen gibt es keine Hexen. Denn es gibt keine Hexen. Punkt. Und analog dazu machen wir auch die Richtigkeit von moralischen Überzeugungen nicht von Kulturen abhängig. Deshalb gibt es auch kein moralisches Recht (oder gar eine Pflicht) zur Tötung von Witwen.

Als Fazit dieses Abschnitts können wir festhalten, daß es keine guten Argumente für den moralischen Relativismus gibt. Sicherlich sind moralische Normen zu einem Teil Ergebnisse von Vereinbarungen zwischen Individuen, die in unterschiedlichen Kontexten stark differierende Inhalte annehmen können. Damit läßt sich jedoch nicht die Moral insgesamt relativieren. Wir können also eine gewisse Diversität von Verhaltensregeln in verschiedenen kulturellen Kontexten zulassen, ohne deshalb auf die Annahme eines moralischen Universalismus verzichten zu müssen, wonach zumindest einige Gebote und Verbote der Moral eine kulturübergreifende Geltung jenseits bestimmter Kontexte beanspruchen können.[7]

Zumindest manche Forderungen der Moral werden somit eine universelle Verbindlichkeit besitzen. Doch, so lautet die Anschlußfrage, wie kann man diese

[7] Vgl. Küng (1997, 135 ff.), der sich auf Walzer (1996, *1. Moralischer Minimalismus*) bezieht, der seinerseits eine globale Gültigkeit von minimalen Werten wie „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ anerkennt. Zu einem „universalistischen Minimum“ siehe ferner U. Beck (2004, 77 f.): „Dazu gehören inhaltliche Normen, die auf keinen Fall verletzt werden dürfen: daß Kinder, Frauen nicht verkauft, nicht versklavt werden dürfen und daß jedermann aussprechen darf, was er von Gott und seiner Regierung hält, ohne gefoltert und mit dem Tode bedroht zu werden, ist eine solche Selbstverständlichkeit, daß ein Verstoß dagegen nicht auf kosmopolitische Toleranz stoßen darf.“

Verbindlichkeit begründen? Gibt es triftige Überlegungen, die für eine globale Geltung zumindest mancher moralischer Forderungen sprechen? Der Rest dieses Kapitels soll sich mit den wichtigsten Antworten auf diese Frage beschäftigen.

2.2 Tugenden und richtige Handlungen

In der systematischen Moraltheorie, die sich mit der Untersuchung des Begriffs und der Grundlagen moralischer Forderungen beschäftigt, lassen sich drei Lager unterscheiden:[8] die auf eudaimonistischen Überlegungen gründende Tugendethik, der meist in einer utilitaristischen Spielart auftretende Konsequentialismus, und die deontologische Moraltheorie, die sich oft auf eine kontraktualistische Grundlage stützt. Ich möchte die zentralen Thesen dieser drei Theorien zunächst nacheinander vorstellen und anschließend aus der Perspektive der spezifischen Fragen einer globalen Ethik bewerten. Beschließen werde ich dieses Kapitel, indem ich auf einige kritische Anfragen des Kommunitarismus eingehe, der gewisse Vorbehalte gegenüber einer theoretischen Grundlegung und inhaltlichen Klärung der Moral außerhalb bestimmter Traditionen und Gemeinschaften geltend macht.

Sehen wir uns zunächst die Tugendethik an. Ihren ideengeschichtlichen Ursprung hat diese Position zwar in der Antike bei Platon und Aristoteles, doch deren Kernidee kann man in ganz unterschiedlichen Kulturen antreffen.[9] In der Moralphilosophie der Neuzeit fristete sie längere Zeit ein eher stiefmütterliches Dasein. Nachdem jedoch mehrere Philosophen Philippa wie Foot (1978, *I. Virtues and Vices*), Alasdair MacIntyre (1987) und Bernard Williams (2011) auf verschiedene Defizite des moraltheoretischen Denkens der Neuzeit aufmerksam gemacht haben, erlebt die Tugendethik in der jüngeren Gegenwart – gerade auch in Fragen der ökologischen Ethik – wieder eine kleine Renaissance.[10]

Die Anhänger der Tugendethik fordern: Statt nur auf Regeln und die Auswirkungen unseres Handelns zu sehen, sollten wir vielmehr die ganze Person in den Blick nehmen und ihre Motive, Einstellungen und Emotionen zum grundlegenden Kriterium einer moralischen Bewertung machen. Inzwischen gibt es eine breite Vielfalt verschiedener Ansätze in der Tugendethik, doch zumindest eine These haben diese Varianten indes gemeinsam: Das moralisch richtige Handeln sei viel zu komplex und vielschichtig, um es allein auf die Frage nach einer Übereinstimmung mit Regeln oder auf die Frage nach vorteilhaften Folgen zu reduzieren.

Jetzt sollten wir aber erst einmal einige Nebelschwaden vertreiben, die die Tugendethik oft umgeben. Wenn es diesem Ansatz nämlich in der Hauptsache darum gehen sollte, die umfassende ethische Frage nach einem guten Leben oder nach der Bewertung des *Charakters* einer Person zu beantworten,

[8] Vgl. Quante (2011, *VIII.2 Grundorientierungen ethischer Bewertung*); Hursthouse (2016, 1).

[9] Vgl. Besser-Jones/Slote (2015); Flanagan (2017, 35 f.); Molefe (2019, 44 ff.).

[10] Vgl. Hursthouse (1999 und 2016); Foot (2001); Russell (2009).

so tritt sie damit noch nicht in eine direkte Konkurrenz zu deontologischen und konsequentialistischen Moraltheorien. Auf die Frage nach den Maßstäben zur Bewertung von einzelnen Handlungen oder sozialen Institutionen hätte die Tugendethik dann nämlich gar keine Antwort anzubieten. Da viele ihrer Vertreter heute allerdings davon ausgehen, daß das Augenmerk der Tugendethik tatsächlich der moralisch richtigen *Handlung* gilt (vgl. Russell 2009, 2; Timmons 2013, 278 f.), möchte ich die Tugendethik als eine Alternative zu den konkurrierenden Auffassungen präsentieren. Es geht mir also um folgende Fragen: Welche Maßstäbe hat die Tugendethik zur Bewertung von einzelnen Handlungen und eventuell auch von Institutionen anzubieten? Kann sie damit einen Beitrag zu einer globalen Ethik leisten?

Die Antwort eines Vertreters der Tugendethik lautet: Wir sollten unsere Bewertung von Handlungen einzelner Personen nicht primär auf eine Antwort der Frage stützen, ob diese Handlungen bestimmten Regeln entsprechen oder bestimmten Verboten widersprechen. Wir sollten uns vielmehr fragen, welche Charaktereigenschaften bestimmte Handlungen einer Person zum Ausdruck bringen.

Nehmen wir ein Beispiel: Anna hilft einem alten Mann über die Straße. Moralisch gut und lobenswert ist diese Handlung aus Sicht der Tugendethik dann, wenn sie Annas Charaktereigenschaft der Hilfsbereitschaft zum Ausdruck bringt. Würde sie nur helfen, weil sie sich eine Belohnung erhofft – oder sich vor einer Zurechtweisung fürchtet –, so würde sie sich nur an ihren eigenen Interessen orientieren. Anna wäre dann nicht wirklich hilfsbereit, und aus der Sicht eines Tugendethikers wäre ihre Handlung – obwohl sie äußerlich einer moralischen Forderung entspricht und gute Folgen hat – in diesem Fall nicht besonders gut.

Der Tugendethiker macht den Wert ihrer Handlung jedoch weder von der Übereinstimmung mit einem Gebot noch von den positiven Folgen abhängig. Er richtet seinen Blick auf die innere Haltung einer Person und fragt sich, ob eine Handlung einer moralischen Tugend entspringt. Moralisch richtig ist demnach eine Handlung dann und nur dann, wenn eine tugendhafte Person sie als Ausdruck ihres guten Charakters ausführt.[11] Moralisch falsch ist eine Handlung dagegen, wenn sie von einer lasterhaften Person aufgrund ihres Lasters ausgeführt wird.

Unter der Tugendhaftigkeit einer Handlung versteht der Tugendethiker übrigens nicht den besonderen Wert einer supererogatorischen Handlung, der über das moralisch Geforderte hinausgeht. Wenn ich, ohne Rücksicht auf die Gefahren für mein eigenes Leben, ein Kind aus einem lichterloh brennenden Haus rette, so ist das eine wertvolle Heldentat, zu der ich nicht verpflichtet bin und die man „tugendhaft“ nennen kann, obwohl sie nicht notwendig der Ausdruck einer echten Tugend sein muß. Auch in einem solchen Fall können eigeninteressierte Motive im Spiel sein.

[11] Vgl. Hursthouse (1999, 28): „An action is right iff it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances.“ Siehe auch Russell (2009, *Part I. Phronesis, Virtue, and Right Action*) sowie Timmons (2013, 280 f.).

Eine Tugendethik muß nun die Bedeutung von moralischen Regeln oder nützlichen Folgen von Handlungen nicht ablehnen. (Und umgekehrt müssen deontologische und konsequentialistische Moraltheorien die Bedeutung von Tugenden nicht in Abrede stellen.) Der entscheidende Unterschied zwischen diesen Positionen besteht allerdings darin, welchen Stellenwert sie diesen Dingen einräumen. Die Tugendhaftigkeit von Menschen kann ihrerseits positive Auswirkungen haben. Aber dann messe ich den Wert der Tugenden an deren Folgen. Die Tugendethik macht die Charakterdisposition des Menschen dagegen zum Fundament und weist ihr einen „begrifflichen und ontologischen Vorrang" (Halbig 2013, 298) vor der Kategorie der richtigen oder falschen Handlungen zu.

Die Tugendethik fragt sich beispielsweise auch – und das ist ein wichtiges Thema für die Pädagogik –, welche Auswirkungen Handlungen auf die Ausbildung und Befestigung von Tugenden im Menschen haben; aber diese Frage können sich auch die konkurrierenden Positionen vorlegen. Der Unterschied zu den Rivalen besteht in der besonderen Bedeutung von Tugenden: Den Motiven und Emotionen kommt nach Auffassung des Tugendethikers eine nicht nur zentrale, sondern auch grundlegende Rolle in der Moral zu (vgl. Hursthouse 2016, 1)!

Was sind Tugenden? Von welchen Tugenden ist hier überhaupt die Rede? Und welche Plausibilität kann eine solche Idee für sich in Anspruch nehmen? Aristoteles schreibt in seiner *Nikomachischen Ethik* (1106b37-9): „Die Tugend ist […] eine Disposition, die sich in Vorsätzen äußert, wobei sie in einer Mitte liegt, und zwar der Mitte in Bezug auf uns, die bestimmt wird durch die Überlegung, das heißt so, wie der Kluge sie bestimmen würde." Eine Tugend ist demnach eine handlungswirksame Einstellung, die in einer von einer vernünftigen Überlegung bestimmten Mitte zwischen zwei Extremen liegt. Aristoteles meint außerdem, die Ausbildung und die Ausübung sowohl von intellektuellen als auch von sittlich-moralischen Tugenden seien der wesentliche Inhalt eines guten, glücklichen Lebens. In der antiken Ethik steht der Begriff der Tugend *(arête)* immer in einem engen Zusammenhang mit Begriffen wie Klugheit *(phronesis)* oder Glück *(eudaimonia),* und er ist auch nur in diesem Zusammenhang angemessen zu verstehen.

Es gibt nun eine ganze Reihe verschiedener Tugenden, die von der Ehrlichkeit über den Mut oder die Gerechtigkeit bis hin zu Hilfsbereitschaft und Großzügigkeit reichen. Ich möchte hier gar nicht den Versuch unternehmen, eine vollständige Liste aufzustellen oder gar die unübersichtliche Vielfalt verschiedener Tugenden in ein systematisches Korsett zu zwingen. In Platons *Politeia* ist etwa die Tugend der Gerechtigkeit – verstanden als eine innere, harmonische Anordnung einer dreigeteilten Seele und auch einer dreigeteilten Stadt – die wichtigste und grundlegende Tugend. In der christlichen Ethik kommt dagegen, neben der Hoffnung und dem Glauben, der Liebe eine vergleichbar grundlegende Bedeutung zu. Aber über diese Fragen müssen wir uns jetzt nicht streiten;

interessant wird später die Frage werden, welche Tugenden in einer globalen Ethik von besonderer Bedeutung sein können.[12]

Ihre große Plausibilität und praktische Relevanz gewinnt die Tugendethik durch die enge Verbindung von moralischen Werten und dem Charakter der Person. Denn aus dieser Sicht erscheinen die Forderungen der Moral nicht als ein freiheitseinschränkender Zwang von außen. Sie verlangen auch keine unzumutbaren Opfer und Einschränkungen. Im Gegenteil, Tugenden sollen unsere Potentiale verwirklichen helfen, sie sollen uns frei von Lastern machen, und sie sollen uns auf diese Weise zu einem glücklichen Leben verhelfen. Nach Aristoteles ist die Glückseligkeit *(eudaimonia),* wie gesagt, nur durch die Ausbildung und Ausübung von Tugenden zu erreichen (*Nikomachische Ethik* 1098a7-18). Wenn wir es uns richtig überlegen, so gäbe es dann keinen Konflikt mehr zwischen der Moral und unseren eigenen Interessen. Unser ureigenstes Interesse bestünde vielmehr in der Ausbildung und Ausübung von Tugenden. Die Tugendethik hat also nicht nur eine theoretische Antwort auf die Frage nach dem, was wir tun oder lassen sollen; sie hilft uns auch dabei, diese Antwort in unserer Lebenspraxis einzubeziehen. Sie macht deutlich, daß das tugendhafte Handeln unserem Wohlergehen dienen kann.

Dennoch kann man die Tugendethik heute nicht mehr dem Mainstream der philosophischen Ethik zuordnen, und vor allem im Bereich der globalen Ethik bleibt die Zahl der Anhänger der Tugendethik überschaubar. (Sehr viel mehr haben Tugendethiker sicherlich in Debatten über ethische Fragen zur Familie, zur Freundschaft und zur Sexualität beizutragen.) Sehen wir uns einige wichtige Einwände gegen die Tugendethik an[13] und fragen uns, wie und ob deren Anhänger damit umgehen können.

Ein erster Einwand stellt die Kernidee der Tugendethik in Frage. Sind Tugenden tatsächlich die Kriterien für moralisch richtige Handlungen? Kann nicht auch eine tugendhafte Person moralische Gebote übertreten? Und kann umgekehrt ein lasterhafter Mensch in manchen Fällen moralisch richtig handeln? Bildet die Möglichkeit, „eine Handlung zugleich als richtig zu bewerten und sie dennoch insofern zu kritisieren, als sie sich lasterhaften Motiven verdankt, und umgekehrt einer falschen Handlungen zuzubilligen, dass sie sich tugendhaften Motiven verdankt“ nicht „ein zentrales Implikat unserer alltäglichen moralischen Praxis“ (Halbig 2013, 334)?[14] Wenn das richtig ist, dann kann die Tugend nicht das Kriterium für das moralisch richtige Handeln sein!

---

[12] Küng (1997, 154 ff.) zufolge bilden die Tugenden der Menschlichkeit und der Wahrhaftigkeit den Kern eines globalen Ethos: „Es gibt keine Weltgerechtigkeit ohne Wahrhaftigkeit und Menschlichkeit!“ (1997, 157) Zum Kontrast siehe Rawls (1975, 20; meine Hervorh.): „Als Haupttugenden für das menschliche Handeln dulden *Wahrheit* und *Gerechtigkeit* keine Kompromisse.“

[13] Vgl. Halbig (2013, *7. Die Grenzen der Tugendethik*); Timmons (2013, 291 ff.); Hursthouse (2016, *3. Objections to Virtue Ethics*).

[14] Halbig (2013, 335) illustriert seinen Einwand am folgenden Beispiel: Ein Mann rettet ein ertrinkendes Kind, wird dabei freilich hauptsächlich durch die Hoffnung motiviert, mit seiner Tat die Mutter des Kindes zu beeindrucken, und damit seinem Ziel näher zu kommen, eines Tages mit ihr schlafen zu können. Wir würden ohne Zweifel sagen: Seine Handlung ist nicht nur richtig, sondern moralisch sogar geboten. Gleichwohl ist sie aufgrund des selbstinteressierten Motivs des Mannes nicht in jeder Hinsicht moralisch gut oder wertvoll.