

**Eine Hypothese über die Grundlagen von Moral
und einige Implikationen**

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)
vorgelegt an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam

von Antonie Fuhr

Potsdam 2019

Soweit nicht anders gekennzeichnet ist dieses Werk unter einem Creative Commons
Lizenzvertrag lizenziert:
Namensnennung 4.0 International. Dies gilt nicht für zitierte Inhalte anderer Autoren.
Um die Bedingungen der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Online veröffentlicht auf dem
Publikationsserver der Universität Potsdam:
<https://doi.org/10.25932/publishup-44309>
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-443091>

In der Dissertationsarbeit mit dem Titel „Eine Hypothese über die Grundlagen von Moral und einige Implikationen“ unternimmt die Autorin den Versuch, die anthropologischen Prämissen moralischen Handelns herauszuarbeiten. Es wird eine Hypothese aufgestellt und erläutert, die behauptet, dass moralisches Handeln nur dann verständlich wird, wenn der Handelnde erstens die Fähigkeit der Phantasie aufweist, zweitens auf Erfahrungen (mittels seines Gedächtnisses) zugreifen kann und durch Konversation mit anderen Personen interagiert und interagiert, denn nur auf der Basis dieser drei Grundlagen von Moral können sich diejenigen Fähigkeiten entwickeln, die als Voraussetzungen moralischen Handelns gesehen werden müssen: Selbstbewusstsein, Freiheit, die Entwicklung eines Wir-Gefühls, die Genese eines moralischen Ideals und die Fähigkeit, sich im Entscheiden und Handeln nach diesem Ideal richten zu können. Außerdem werden in dieser Dissertation einige Implikationen dieser Hypothese auf individueller und zwischenmenschlicher Ebene diskutiert.

In the dissertation entitled „A hypothesis about the basics of morality and some implications“ the author seeks to identify the anthropological premises of moral agency. A hypothesis is presented asserting that moral agency only can be understood, if the agent possesses the ability of imagination, the faculty to remember and interacts and interacted via conversation with other persons, because only based on these three conditions the development of the faculties is possible, that have to be seen as the requirements of moral agency: self-consciousness, freedom, a so called „Wir-Gefühl“, the genesis of a moral ideal and the ability, to comply with this ideal in deciding and acting. Furthermore, some interpersonal and individual implications of this hypothesis are discussed.

Gutachter: Prof. Dr. Logi Gunnarsson, Potsdam

Prof. Dr. Konrad Ott, Kiel

Datum der Disputation: 17. Dezember 2019

Für Ellen Fuhr

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	5
1.1 Das Ziel der Arbeit	5
1.2 Hypothesen in Hülle und Fülle	10
1.2.1 Motivationale Moralerklärungen im Kontext von Moralbegründungen	11
1.2.2 Naturwissenschaftliche Erklärungen moralischen Handelns	18
1.2.3 Moderne, philosophische Erklärungen moralischen Handelns	23
1.3 Was sind moralische Handlungen?	25
1.4 Methodisches Vorgehen	29
2 Eine Hypothese über die Grundlagen von Moral	36
2.1 Phantasie, Gedächtnis und zwischenmenschliche Interaktion als Grundlagen von Moral	36
2.2 Die Entwicklung der Voraussetzungen moralischen Handelns aus den Grundlagen moralischen Handelns	40
2.2.1 Die Genese von Selbstbewusstsein	40
2.2.1.1 Das menschliche Gedächtnis	44
2.2.1.2 Die Phantasie	50
2.2.1.3 Zusammenhang zwischen Todesbewusstsein und Selbstbewusstsein	52
2.2.2 Die Genese von Freiheit	57
2.2.2.1 Externe Bedingungen für die Genese von Freiheit	63
2.2.2.2 Interne Bedingungen für die Genese von Freiheit	73
2.2.3 Die Genese eines Wir-Gefühls und der Option, moralisch zu sein	82
2.2.4 Die Genese eines moralischen Ideals	96
2.3 Moralische Handlungen verstehen	102
3 Diskussion	109
3.1 Implikationen für die Interaktion mit Anderen	111
3.1.1 Wem kann moralische Verantwortlichkeit zugeschrieben werden?	112
3.1.2 Wer muss moralisch berücksichtigt werden?	125
3.2 Implikationen für die individuelle Entwicklung	131
3.2.1 Zwischen Ängstlichkeit und Hoffnung	132
3.2.2 Zwischen Erinnern, Deuten von Erinnertem und Vergessen	139
3.2.3 Möglichkeiten der Charakterbildung	146
4 Fazit	156
5 Literaturverzeichnis	165

1 Einleitung

1.1 Das Ziel der Arbeit

Moralisch handeln zu können, ist eine Fähigkeit, die Menschen entwickeln können. Diese Fähigkeit erfordert bestimmte anthropologische Voraussetzungen, über die der Mensch verfügen muss und auf die er zurückgreifen können muss, wenn er moralisch handelt. Erfüllt ein Mensch diese Voraussetzungen jedoch nicht, so ist er nicht in der Lage, sich moralisch zu verhalten.

In dieser Dissertation möchte ich mich auf die Suche nach diesen für moralisches Handeln unentbehrlichen Anthropina machen – ich nenne sie im Folgenden die „Grundlagen“ von Moral. Eine Grundlage moralischen Handelns stellt ein unentbehrliches Element bei der Durchführung moralischer Handlungen dar – ein Akteur, der sie nicht aufweist, *kann* folglich nicht moralisch handeln. Die Fragen dieser Arbeit lauten demnach: *Von wem können wir moralisches Handeln erwarten?* Mit welchen Fähigkeiten und Eigenschaften muss ein solcher Mensch ausgestattet sein?

Da unter diesen „Grundlagen“ Fähigkeiten und Eigenschaften verstanden werden und nicht etwa Motive oder Überzeugungen des Handelnden, ist die angestrebte Erklärung moralischen Handelns keine *motivationale* Erklärung. Motivationale Erklärungen haben einen Nachteil gegenüber Erklärungen, die sich auf Fähigkeiten und Eigenschaften statt auf Motive beziehen: sie vermögen keine *Notwendigkeiten* aufzuzeigen. Nun gibt es sicherlich motivationale Erklärungen, die behaupten, sie identifizierten *notwendige* Motive oder Überzeugungen für moralisches Handeln; doch diese Erklärungen schreiben Handlungsmotiven eine zu mächtige Rolle beim menschlichen Handeln zu. Sie behaupten: Wenn bestimmte Motive vorliegen, kann der Mensch nicht anders, als auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln.

David Hume vertrat beispielsweise eine solche Auffassung und glaubte, unsere Anlagen und Motive würden unser Handeln festlegen – wenn man dieser Meinung ist, mag eine motivationale Erklärung menschlichen Handelns sehr aussagekräftig sein und vermeintlich sogar Notwendigkeiten erfassen. Hume schreibt:

“First, after we have performed any action, though we confess we were influenced by particular views and motives, it is difficult for us to persuade ourselves we were governed by necessity, and that it was utterly impossible for us to have acted otherwise, the idea of necessity seeming to imply something of force, and violence, and constraint, of which we are not sensible.”¹

¹ Hume, David, A Treatise of Human Nature, Vol.2, London, 1911, 1949, S. 120

Und:

“We feel that our actions are subject to our will on most occasions, and imagine we feel that the will itself is subject to nothing; [..., AF] We may imagine we feel a liberty within ourselves, but a spectator can commonly infer our actions from our motives and character.“²

Ich bin jedoch der Meinung, dass Motivationen keine Notwendigkeiten in diesem Sinne sind und der Mensch sich eher durch die Fähigkeit auszeichnet, zwischen verschiedenen Motiven wählen zu können, also nicht durch sie festgelegt zu sein. So möchte ich mich Fritz Breithaupt anschließen, der schreibt:

„Jede Affenart inklusive des Menschen ist darauf vorbereitet, auf bestimmte Motivationen zu verzichten und manche Regungen zu unterdrücken.“³

Wenn man dem Menschen diese Fähigkeit, Motivationen zu unterdrücken, unterstellt und folglich aus Motiven keine Notwendigkeiten ableiten kann, was sagen motivationale Erklärungen dann überhaupt aus? Ob ein Motiv vorliegt oder nicht, sagt nichts Notwendiges über den Menschen aus: er kann auch gegen dieses Motiv handeln, oder aus einem anderen Motiv heraus, moralisch handeln.

Eine Erklärung, die sich auf die anthropologischen Voraussetzungen moralischen Handelns bezieht, hat dagegen den Vorteil, *dass sie Notwendigkeiten ausmachen kann*: liegen bestimmte Fähigkeiten oder Eigenschaften *nicht* vor, *kann* der Betreffende *nicht* moralisch handeln. Es soll also nicht darum gehen, welche Motive ein Handelnder hat oder vermeintlich entwickeln können muss, um moralisch zu handeln, sondern es geht vielmehr um die „Beschaffenheit“ des Handelnden, die ihm moralisches Handeln erst ermöglicht. Nur wenn der Akteur die in dieser Arbeit vorgestellten Grundlagen von Moral besitzt, kann er moralisch handeln. Daraus folgt jedoch nicht, dass er, wenn er diese Grundlagen besitzt, moralisch handeln *wird*, - es bedeutet nur, dass er in diesem Fall (und nur in diesem) moralisch handeln *kann*. Das Verständnis, das hier angestrebt werden soll, ist demnach keines, was sich auf die Gründe⁴ des Handelnden für die Handlung bezieht, sondern auf die *unentbehrlichen*

² Hume, David, A Treatise of Human Nature, Vol.2, London, 1911, 1949, S. 121

³ Breithaupt, Fritz, Kultur der Ausrede, Berlin, 2012, S. 73

⁴ Ich betone diese Abgrenzung meines Erklärungsbegriffs von dem motivationalen Verständnis von Erklärungen deshalb so explizit und ausführlich, weil gerade in der soziologischen Tradition (im Anschluss an Max Weber) das Verstehen menschlicher Handlungen vor allem auf der Ebene des Anführens der Gründe und Motive des Handelnden erfolgt (siehe in: Albert, Gert, „Weber-Paradigma“, in: Handbuch Soziologische Theorien, Kneer, Georg, Schroer, Markus (Hrsg.), Wiesbaden, 2009, S. 517-554).

Ein „Grund“ ist etwas, das (wie Tugendhat es mit Bezug auf Scanlon beschreibt) „für etwas spricht, und dieses zweite „etwas“ ist wohl immer ein Urteil oder eine Absicht oder eine Handlung.“ (in: Tugendhat, Ernst, Wir sind nicht fest verdrahtet, in: Tugendhat, Ernst, Aufsätze 1992-2000, Frankfurt a. M., 2001, 138-162, S. 143)

Fähigkeiten und Eigenschaften des Handelnden verweist, damit moralische Handlungen überhaupt durchgeführt werden können.

Diese Arbeit strebt also *keine* motivationale Erklärung an. Darüber hinaus ist sie selbstverständlich auch *keine Begründung* von Moral; oft werden Erklärungen moralischen Handelns herangezogen, um moralische Handlungen zu begründen (man denke beispielsweise an evolutionäre Ethikbegründungen), doch davon möchte ich mich distanzieren. Mir geht es nicht um die Frage, *warum* der Mensch moralisch handeln *sollte*, auch nicht um die Frage, *aus welchen Gründen oder Motiven heraus* er moralisch handelt, sondern um die Frage, *wie* es dem Menschen (aus seiner Beschaffenheit heraus) *möglich* ist, moralisch zu handeln. *Welches sind die spezifischen Eigenheiten des Menschen, die moralisches Handeln ermöglichen?* Ein solches Wissen um die Grundlagen moralischen Handelns macht moralisches Handeln *verständlich*.

Im Rahmen dieser Dissertation soll es um eine Erforschung der Voraussetzungen, die moralisches Handeln erst ermöglichen, gehen, wobei die Gründe und Motive des Handelnden, die ihn zu dieser Handlung bewegen, nicht im Vordergrund stehen⁵, sondern diejenigen Anthropina, die er aufweisen muss, um eine solche Handlung überhaupt durchführen zu können. Es geht somit um ein Verständnis moralischen Handelns auf der Ebene deskriptiver Ethik: Moralisches Handeln wird „beobachtet“⁶, nicht begründet, und es wird der Versuch unternommen, dieses Handeln durch Identifizierung der dafür unentbehrlichen Anthropina zu erklären.

An dieser Stelle soll betont werden, dass die Wahl des Untersuchungsgegenstandes nicht den Schluss zulässt, das gegenteilige Verhalten, nämlich *unmoralisches* Handeln, sei nicht untersuchungs- oder erklärungsbedürftig. In dieser Arbeit soll das moralische Handeln untersucht werden, auch wenn das unmoralische Handeln einen ebenso interessanten Untersuchungsgegenstand darstellen würde.

Eine Hypothese über die Grundlagen von Moral stellt implizit ein bestimmtes Menschenmodell vor, eine anthropologische Satzung, ein Menschenbild. Dieses Menschenbild zeigt an, als was wir den Menschen sehen, auf der Basis welchen Modells vom Menschen wir sein Handeln deuten. So hängt es von dieser Hypothese über die Grundlagen von Moral ab, ob wir beispielsweise den Menschen als entscheidungsfrei betrachten wollen oder ob wir der Meinung sind, der Mensch werde ausgestattet mit einem moralischen „Kompass“ geboren,

⁵ Eine solche motivationale Erklärung von Moral mit Fokus auf die Interessen, Bedürfnisse und Motive der Menschen zeichnet beispielsweise sehr ausführlich Christine Korsgaard, in: *The Sources of Normativity* (Cambridge, 1996, 2013).

⁶ Den Begriff des „Moralbeobachters“ zur Beschreibung des nicht normativ interessierten Ethikers, der deskriptive Ethik betreibt, entnehme ich Konrad Ott (in: *Ipsa facta – Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis*, Frankfurt a. M., 1997, S. 211)

oder ob wir es vor allem seiner Fähigkeit zu rationalem Denken zuschreiben, dass er moralisch handeln kann.

Der Anspruch, den diese Hypothese erhebt, ist der einer in die Vergangenheit gerichteten Erklärung und nicht der einer zukünftigen Vorhersage (die Hypothese ist somit in ihrer Leistungsfähigkeit vergleichbar mit derjenigen der Evolutionstheorie, die Darwin aufstellte): sie soll plausibel erklären können, wie es zu einem bestimmten Phänomen kommen konnte, ohne vorhersagen zu können, wie genau sich ein konkreter Mensch in bestimmten Situationen verhalten *wird*.

Bei menschlichen Handlungen spielen Kreativität, Freiheit⁷ und Zufallselemente eine wichtige Rolle und so bleibt eine Erklärung auf vergangene Handlungen reduziert und die Voraussagbarkeit menschlicher Handlungen ist beschränkt. Es geht mir darum, diese menschlichen Handlungen zu verstehen⁸, nicht darum, vorhersagen zu können, wie ein Mensch sich in Zukunft verhalten wird. Das halte ich aus eben genannten Gründen für unmöglich.

Hinzu kommt, dass jede Hypothese nur einen *Versuch* ist, der Wahrheit etwas näher zu kommen. All unser Wissen kann stets nur Vermutungswissen sein. Jede Hypothese (und so auch die in dieser Arbeit vorgestellte) kann nicht mehr sein als eine Frage an die Menschheit. Diese Arbeit muss also ganz im Sinne Michel de Montaignes gelesen werden:

„Ich trage keine Glaubenssätze, sondern unverbindliche Meinungen vor, über die man nachdenken soll; ich trage vor, was ich mir mit meinem Verstand so ausdenke [..., AF] Wie Kinder ihre „Versuche“ hinzeigen: sie wollen daran lernen, nicht andere damit belehren.“⁹

In das unwegsame Gelände der Grundlagen von Moral haben sich bereits viele Denker gewagt und dennoch scheint es nach wie vor schwer durchdringbar zu bleiben. Der Blick hinter die Kulissen moralischen Handelns führte zu verschiedenen und teilweise konträren Behauptungen: entweder wurde die Vernunft¹⁰ zum Schlüsselement erklärt, um moralisches

⁷ „Freiheit“ soll im Folgenden als diejenige Fähigkeit verstanden werden, Ersturheber von Handlungen zu sein und bewusste Kontrolle über die eigenen Handlungen ausüben zu können. Eine ausführliche Betrachtung dieser Fähigkeit findet unter 2.2.2 statt.

⁸ Ein solches Verständnis ist im Sinne eines Selbstverständnisses und eines Orientierungswissens (und nicht als naturwissenschaftlich verstandene Erklärung) zu begreifen, wie dies auch Christian Thies als Ziel der philosophischen Anthropologie formuliert (in: Thies, Christian, Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt, 2013, S. 21)

⁹ Michel de Montaigne, Die Essais, Leipzig, 1953, S. 133

¹⁰ Unter Vernunft soll dasjenige menschliche Vermögen verstanden werden, mit dessen Hilfe der Mensch seine Bedürfnisse harmonisieren kann, wie Bernard Gert schreibt: „Die Vernunft dient lediglich als Mittel der Harmonisierung der Bedürfnisse.“ (in: Die moralischen Regeln – Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt a. M., 1983, S. 56) Diese Harmonisierung erfolgt auf der Basis von Gründen, die für oder gegen die Befriedigung einzelner Bedürfnisse sprechen, und durch Abwägen und Hierarchisieren der Bedürfnisse.

Ich möchte gleich an dieser Stelle anmerken, dass ich der Definition dieses Begriffes nicht viel Platz einräumen möchte, denn er wird in dieser Arbeit keine Rolle spielen. Das liegt daran, dass der Mensch, um Vernunft entwickeln zu können, verschiedene andere Fähigkeiten besitzen oder erwerben muss: beispielsweise Vorstellungskraft, Sprache, Kritikfähigkeit, Reflexivität, Freiheit etc. Es zeigt sich also, dass die Fähigkeit der Vernunft ein Konglomerat verschiedenster Fähigkeiten umfasst, so dass

Handeln zu verstehen, oder dem Menschen ein „moral sense“ unterstellt, der als innerer, angeborener „Kompass“ die Grundlage moralischen Handelns darstellen sollte. Auch Eigenschaften des Menschen wie seine Schamhaftigkeit, sein Wissen um seine Sterblichkeit, seine Sorge um Andere, seine Fähigkeit zu rationalem Kalkül verbunden mit Egoismus, seine Furcht vor dem anderen Menschen, seine „Sympathie“ für den Mitmenschen usw. usf. wurden als Voraussetzungen moralischen Handelns angesehen. Häufig handelt es sich bei solchen Erklärungen um motivationale Erklärungen, die jedoch immer auch einen Schluss hinsichtlich der anthropologischen Voraussetzungen von Moral erlauben, denn sie *unterstellen*, ohne es explizit auszuführen, bestimmte Fähigkeiten: Wird beispielsweise die Angst vor dem Tod als *Motiv* für moralisches Handeln erkannt, kann daraus gefolgert werden, dass jemand, der diese Ansicht vertritt, unterstellen muss, dass ein moralisch Handelnder über Todesbewusstsein verfügen muss; Nur wer erkannt hat, dass er sterblich ist, kann Angst vor seinem Tod entwickeln. Wenn man motivationale Erklärungen auf diese Weise interpretiert, können sie wichtige Informationsquellen für diese Arbeit sein, auch wenn das Ziel der Arbeit eine Identifizierung der anthropologischen Grundlagen von Moral ist und keine Suche nach den Motiven moralischen Handelns.

Ein Verständnis der Grundlagen von Moral, also ein Wissen um die für moralisches Handeln unentbehrlichen Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen, hat große Bedeutung nicht nur für die Moralphilosophie, sondern auch für das Selbstverständnis des Menschen und die Weiterentwicklung menschlicher Gesellschaften. Zu verstehen, was in uns notwendig vorzufinden ist, um moralisch handeln zu können, hat weit reichende gesellschaftliche und individuelle Konsequenzen, die in dieser Arbeit ebenfalls diskutiert werden sollen. *Wenn* die hier vorgestellte Hypothese als wahr angenommen wird, *dann* folgen gewisse Konsequenzen und Erwartungen daraus für das Individuum und die Gesellschaft. Über die Formulierung einer solchen Hypothese und einer ausführlichen Darstellung der darin erwähnten Eigenschaften und Fähigkeiten hinaus sollen in dieser Arbeit solche Implikationen der Hypothese beleuchtet werden. Eine Hypothese über die Grundlagen von Moral scheint lebenspraktische Bedeutung zu haben. Die Konsequenzen dieser Hypothese sollen diskutiert

ich den Begriff in dieser Arbeit zu vermeiden suche und mich eher den einzelnen Fähigkeiten zuwenden werde, die sich hinter diesem Begriff sonst zu verbergen drohen. Insofern wird dieser Begriff nur verwendet, wenn er in anderen philosophischen Ansätzen auftaucht, auf die ich mich beziehe. Jedoch wird er in den in dieser Arbeit vorgestellten Grundlagen von Moral nicht zur Anwendung kommen. Ein solcher zusammenfassender Begriff erscheint mir unnötig und sogar störend, wenn ich ohnehin die grundlegendsten Fähigkeiten und Eigenschaften moralischen Handelns identifizieren möchte. Welche Fähigkeiten davon man später unter dem Begriff der Vernunft oder des Verstandes zusammenfassen möchte, interessiert mich nicht. Bei der Grundlagensuche stört ein solcher, verschiedene Fähigkeiten in sich vereinender Begriff nur und birgt die Gefahr des Missverständnisses und der mangelnden Präzision. Ähnliche zu vermeidende Begriffe in diesem Kontext sind für mich „Rationalität“ oder „Verstand“.

werden, weil sich gerade in ihnen (ganz im Sinne von Charles S. Peirce) die Bedeutung einer Behauptung zeigt:

„Es gibt keine Unterscheidung der Bedeutung, die so fein ist, daß sie in etwas anderem als in einem möglichen Unterschied der Praxis bestehen könnte.“¹¹

In der hier vorliegenden Arbeit kann bei der Diskussion der Implikationen der Hypothese der Fokus nur auf *einige* Folgen gerichtet sein. Besonderes Augenmerk wird auf diejenigen Folgen gelenkt, die sich auf unser Selbstverständnis und unseren zwischenmenschlichen Umgang beziehen:

Wie können wir an uns selbst arbeiten, um moralische Personen zu werden?

Wem kann moralische Verantwortung zugeschrieben werden?

Und wer muss moralisch berücksichtigt werden?

Diese für die individuelle und gesellschaftliche Entwicklung wichtigen Fragen können auf der Basis der hier vorgestellten Hypothese über die Grundlagen von Moral beantwortet werden und zeigen gleichzeitig die Bedeutung einer solchen Hypothese in der Praxis.

1.2 Hypothesen in Hülle und Fülle

Die Bandbreite dessen, was als Grundlage von Moral angesehen wurde und wird, kann kaum übertrieben werden: Nicht einmal darüber, ob die Eigenschaften und Fähigkeiten, ohne die moralisches Verhalten nicht verstanden werden kann, angeboren sind oder anerzogen werden müssen, herrscht Einigkeit. So sehen einige Denker Moral als dünne, durch Erziehung errichtete Fassade über einem amoralischen menschlichen Kern und andere wiederum raten von jeglicher moralischen Erziehung ab, da sie nur das natürliche (angeborene) moralische „Gefühl“ des Kindes zerstöre oder zumindest zu verfälschen drohe. Auch darüber, ob die Grundlagen von Moral in der emotionalen Ausstattung des Menschen und/oder in dessen Fähigkeit zum deliberativen Abwägen von Gründen zu finden seien, hält der Streit bis heute an.

An dieser Stelle sollen einige Vorstellungen über die Grundlagen von Moral herausgegriffen werden, um die Fülle Moral verstehender Hypothesen anzudeuten¹². Dabei werde ich nur sehr kurz auf die verschiedenen Ansätze eingehen – es soll damit hauptsächlich mein Eindruck

¹¹ Peirce, Charles Sanders, *Wie wir Ideen klar machen* (in: *Die Festigung der Überzeugung*), Baden-Baden, 1985, S. 67

¹² Wobei zu beachten ist, dass die hier vorgestellten Darstellungen über Grundlagen von Moral meist im Zusammenhang mit einer Moralbegründung vorgenommen wurden, die ich in dieser Dissertation jedoch nicht anstrebe, so dass ich auch nicht auf die einzelnen Moralbegründungen eingehen werde, die möglicherweise hinter den folgenden deskriptiven Ansätzen stehen mögen. Mich interessieren lediglich die anthropologischen Grundlagen von Moral, die die hier vorgestellten Denker zu identifizieren glaubten, nicht deren *Moralbegründungen* oder deren *motivationale* Erklärungen moralischen Handelns.

vermittelt werden, dass in der Geschichte der Moralphilosophie der Fokus eher auf Moralbegründungen und motivationalen Moralerklärungen lag. Ich werde versuchen, die hinter solchen Ansätzen stehenden anthropologischen Prämissen herauszuarbeiten, um zu zeigen, dass in diesem Bereich keineswegs Klarheit oder Einigkeit herrscht. Die vorliegende Arbeit bekommt dadurch aus zweierlei Gründen Bedeutung: erstens gibt es wenige deskriptive Ansätze mit dem Ziel, die Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen zu identifizieren, die ihm moralisches Handeln ermöglichen, und zweitens gibt es nach wie vor keine einhellige Meinung darüber.

Ich möchte einige Erklärungsansätze moralischen Handelns vorstellen und sie in drei Kategorien einteilen: erstens jene, die im Zuge von Moralbegründungen vorgenommen werden und meist den Fokus auf die *Motive* moralischen Handelns legen (1.2.1). Zweitens möchte ich einige evolutionsbiologische Erklärungsversuche vorstellen, bei denen moralisches Handeln vor dem Hintergrund der Evolutionstheorie beleuchtet wird (1.2.2). Schließlich möchte ich noch auf moderne, philosophische Erklärungen moralischen Handelns eingehen (1.2.3). Diese Darstellung soll der genauen Verortung meines Projektes dienen und es von anderen Ansätzen abgrenzen.

1.2.1 Motivationale Moralerklärungen im Kontext von Moralbegründungen

Francis Hutcheson meinte dem Menschen einen Sinn zuschreiben zu können, den er „moral sense“ nannte. Er behauptete:

„durch einen höheren Sinn, den ich den Moralsinn nenne, nehmen wir bei der Betrachtung solcher Handlungen [die für Menschen etwas unmittelbar Gutes haben, AF] anderer Vergnügen wahr und werden bestimmt, den Handelnden zu lieben (und sehr viel mehr nehmen wir ein Vergnügen wahr, wenn wir uns bewußt sind, solche Handlungen selbst begangen zu haben) ohne Blick auf weitere natürliche Vorteile aus ihnen.“¹³

Hutcheson unterstellte den Menschen einen „moralischen Sinn“, der Einfluss habe auf unser Handeln, „so daß wir unbeabsichtigt unser größtes persönliches Wohl fördern, indem wir allein auf das Wohl anderer abzielen.“¹⁴ Dieser „Sinn“ setze allerdings keine angeborenen Ideen (also Vorstellungen wie „Stehlen ist schlecht“ und „Helfen ist gut“) voraus, sondern nur eine Veranlagung unseres Geistes, „liebenswerte oder unangenehme Ideen von Handlungen

¹³ Hutcheson, Francis, Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend, Hamburg, 1986, S. 16

¹⁴ Hutcheson, Francis, Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend, Hamburg, 1986, S. 29

zu empfangen, wenn diese zu unserer Beobachtung gelangen, unabhängig von irgendeiner Auffassung von Vorteil oder Verlust, den wir aus ihnen ernten könnten“¹⁵. Jemand, der einen solchen moralischen Sinn *nicht* hat, so scheint zumindest Hutcheson zu unterstellen, *könne nicht* moralisch handeln.

Ausgehend von Hutcheson wies Hume der Fähigkeit zur zwischenmenschlichen „Sympathie“ und den sozialen *Gefühlen* des Menschen besondere Bedeutung als Grundlage von Moral zu: Nicht der Verstand allein, sondern erst der Verstand in Verbindung mit gewissen Gefühlen bilde den Boden für moralisches Handeln¹⁶. Er nahm keinen moralischen Sinn an wie Hutcheson, sondern meinte, Moral entstünde aus einem Zusammenspiel aus Verstand und gewissen Gefühlen. Hume schreibt in seiner „Untersuchung über die Prinzipien der Moral“:

„Aber auch wenn der Verstand, falls er vollkommen ausgebildet und entwickelt ist, dafür ausreicht, um uns über schädliche oder nützliche Tendenzen von Eigenschaften oder Handlungen aufzuklären, genügt er dennoch nicht, um irgendwie moralische Ablehnung oder Zustimmung hervorzurufen [..., AF] Es ist erforderlich, dass sich hier ein Gefühl einstellt, damit dem nützlichen gegenüber den schädlichen Tendenzen der Vorzug gegeben wird. Dieses Gefühl kann kein anderes sein als eine Sympathie mit dem Glück der Menschheit und eine Empörung über ihr Elend, da dies die verschiedenen Ziele sind, auf deren Förderung Tugend und Laster hinarbeiten. Hier gibt uns also der *Verstand* Aufschluß über die verschiedenen Tendenzen der Handlungen, und die *Menschlichkeit* macht eine Unterscheidung zugunsten derjenigen, die nützlich und wohlthätig sind.“¹⁷

Der Verstand wird von Hume als Instrument verstanden, der *Mittel* entwickeln kann, um Ziele zu erreichen, jedoch keine *Zwecke* zu generieren vermag. Erst Gefühle können zielweisend sein und Präferenzen anbieten, die der Verstand zu erreichen hilft. Gefühle sind das Zünglein an der Waage, die zwischen verschiedenen Zwecken wählen lassen, der Verstand hilft beim Erreichen eines Zweckes.

Das Gefühl der zwischenmenschlichen Sympathie kann zu einer Präferenz moralischer Handlungen bei der eigenen Entscheidungsfindung und schließlich zu einem moralischen Miteinander führen, denn:

„Der Menscheng Geist ist von Natur aus so beschaffen, dass er beim Auftreten bestimmter Eigenschaften, Anlagen oder Handlungen sofort das Gefühl der Billigung oder des Tadels empfindet. [..., AF] Die unseren Beifall auslösenden Eigenschaften sind in der Hauptsache solche, die zu Frieden und Sicherheit

¹⁵ Hutcheson, Francis, Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend, Hamburg, 1986, S. 29, 30

¹⁶ Gräfrath, Bernd, Moral Sense und praktische Vernunft – David Humes Ethik und Rechtsphilosophie, Stuttgart, 1991, S. 30

¹⁷ Hume, David, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Stuttgart, 1984, 2012, S. 149, 150

der menschlichen Gesellschaft beitragen, wie die Tadel hervorbringenden Eigenschaften hauptsächlich die auf öffentlichen Schaden und Beunruhigung gerichteten sind.“¹⁸

Hutcheson und Hume stellten sich in ihren Ansichten gegen die Meinung von Thomas Hobbes, der behauptete, der Mensch wäre moralisch, weil er ein rational zu Gunsten seiner Interessen (vor allem seines eigenen Überlebens) kalkulierender Egoist (ohne angeborene moralische Sinne oder Gefühle) sei. Hobbes argumentierte:

„Das erste Gut ist für jeden die Selbsterhaltung. Denn die Natur hat es so eingerichtet, daß alle ihr eigenes Wohlergehen wünschen. Um das erlangen zu können, müssen sie Leben und Gesundheit wünschen und für beide, soweit es möglich ist, Gewähr für die Zukunft. Auf der anderen Seite steht unter allen Übeln an erster Stelle der Tod, besonders der Tod unter Qualen“¹⁹

Moralisches Miteinander entstehe aus dem rationalen Einsehen der Vorteile eines solchen Verhaltens für den Einzelnen. Die Angst davor, vom anderen Menschen bedroht zu werden, Besitz oder gar das Leben in einem anarchischen Zustand des Krieges aller gegen alle zu verlieren, treibt den Menschen dazu, gewisse Regeln des Miteinanders anzuerkennen, zum Selbstschutz und zum eigenen Vorteil²⁰. Die Notwendigkeit „sympathischer“ Gefühle, um moralisches Handeln erklären zu können, lehnte Hobbes ab; wenn er überhaupt in der emotionalen Ausstattung des Menschen nach einer Grundlage für moralisches Handeln suchte, so fand er sie noch am ehesten in Gefühlen der Furcht²¹, wobei Hobbes darunter „jedes Voraussehen von kommendem Unheil“²² verstand.

Für Thomas Hobbes ist das Leben der Menschen von Angst geprägt: Da die Natur alle Menschen mit einigermaßen gleichen Fähigkeiten und Kräften ausgestattet hat, kommt es bei einer Überschneidung von Wünschen zu Konflikten. Natürlich bestreitet Hobbes nicht, dass alle Menschen unterschiedlich sind an Kraft, Erfahrung, Verstand und Leidenschaften, aber selbst der Schwächste kann dem Stärksten gefährlich werden. Er schreibt in „Vom Bürger“:

„Denn betrachtet man die erwachsenen Menschen und sieht man, wie gebrechlich der Bau des menschlichen Körpers ist (mit dessen Verfall auch alle Kraft, Stärke und Weisheit des Menschen vergeht), wie leicht es selbst dem Schwächsten ist, den Stärksten zu töten: so versteht man nicht, daß

¹⁸ Hume, David, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Stuttgart, 1982, 2011, S. 132

¹⁹ Hobbes, Thomas, Vom Menschen Vom Bürger, Berlin, 1967, S. 24

²⁰ Hobbes, Thomas, Leviathan, London, 1949, S. 65, 66

²¹ So wie nach ihm auch Adam Smith: „...eines der wichtigsten Prinzipien der menschlichen Natur: die Furcht vor dem Tode, das stärkste Gift für jedes Glück, aber auch die gewaltigste Schranke für die Ungerechtigkeit der Menschen, die, während sie den einzelnen bedrückt und quält, doch die Gesellschaft hütet und beschützt.“ (in: Smith, Adam, Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg, 2010, S. 13). Später greift Nietzsche diesen Gedanken auf: „Die Furcht ist [...], AF] die Mutter der Moral.“ (in: Jenseits von Gut und Böse, Stuttgart, 1988, 2013, S. 105).

²² Hobbes, Thomas, Vom Menschen Vom Bürger, Berlin, 1967, S. 79

irgend jemand im Vertrauen auf seine Kraft sich anderen von Natur überlegen dünken kann. Die einander Gleiches tun können, sind gleich. Aber die, die das Größte vermögen, nämlich zu töten, können Gleiches tun. Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich.“²³

Dieser Umstand genügt Hobbes, um zu zeigen, dass alle rationalen Menschen versuchen würden, eine Gesellschaft zu formen, die sie gegen die Gewalt durch den Anderen schützt²⁴.

Es ist die Angst (und der Verstand), die uns zum friedlichen Miteinander treibt („The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary for commodious living; and a Hope by their industry to obtain them.“²⁵). Es kommt zur freiwilligen, rational begründeten, den eigenen Vorteil kalkulierenden Abgabe der Macht des Einzelnen an einen Souverän und zur Einschränkung der eigenen Freiheit, mit dem Ziel der Sicherung des Friedens. Man unterwirft sich den Gesetzen des Souveräns, um angstfrei mit den Anderen leben zu können.

Aus Angst vor den Strafen dieses Souveräns hält sich der Mensch nun an die geltenden Regeln, schränkt also seine Handlungsfreiheit ein, kontrolliert seine Selbstsucht und seine Aggressionen.

Hobbes‘ hier (nur sehr kurz) dargestellte Moralerklärung lässt den Schluss zu, dass er den Verstand des Menschen, sein Bewusstsein von der eigenen und fremden Freiheit, sein Todesbewusstsein und seine Fähigkeit, sich vor möglichen zukünftigen Ereignissen zu fürchten, als anthropologische, unentbehrliche Grundlagen von Moral ansieht: Nur wer sich seiner Sterblichkeit bewusst ist, die eigene und fremde Freiheit (und körperliche Gleichartigkeit) erkannt hat, kann Angst vor dem Tod und Angst vor dem Anderen entwickeln, und mittels seines Verstandes die Vorzüge eines moralischen Miteinanders einsehen.

Héctor Wittwer fasst die anthropologischen Voraussetzungen der Hobbes’schen Ethik wie folgt zusammen:

- „(1) Die Menschen streben unaufhörlich nach *Macht*.
- (2) Die Menschen sorgen sich um die *Zukunft*.
- (3) Sie fürchten den *Tod*.
- (4) Sie sind in wesentlichen Hinsichten *gleich*.
- (5) Sie sind potentielle *Konkurrenten*, die sich gegenseitig gefährden.

²³ Hobbes, Thomas, Vom Menschen Vom Bürger, Berlin, 1967, S. 79, 80

²⁴ Diesen Punkt arbeitet Bernard Gert heraus in: Hobbes – Prince of Peace, Polity Press, 2010, S. 46

²⁵ Hobbes, Thomas, Leviathan, London, 1949, S. 66

(6) Sie sind *Egoisten*.“²⁶

Je nachdem ob man Hume oder Hobbes folgen möchte, so müssen beide dem Menschen eine gewisse Fähigkeit zum rationalen Abwägen von Gründen, zum Abschätzen von Handlungsfolgen und Handlungskontrolle unterstellen. Welches diejenigen Gefühle sind, die noch dazu kommen müssen, um moralisches Handeln zu ermöglichen, ob Sympathie mit den Affekten Anderer oder Angst um das eigene Überleben, ist dabei umstritten. Ein gewisses Maß an Vorstellungsvermögen verlangen jedoch beide von demjenigen, der moralisch agieren kann.

Ähnliche kognitive Fähigkeiten scheint Immanuel Kant dem Menschen unterstellen zu müssen, wenn er seine Ethikbegründung auf der menschlichen Vernunft und ihrem Kriterium des Strebens nach Widerspruchsfreiheit aufbaut²⁷. Auch wenn Kants Ethik eben gerade unabhängig von „spezifisch menschlichen Eigenschaften“ bestehen soll, so bleibt doch die Zuschreibung von Vernünftigkeit Voraussetzung für die Ansprechbarkeit eines Subjektes durch moralische Normen²⁸. Diese Fähigkeit scheint für den Menschen unentbehrlich zu sein, wenn er moralisch handeln können soll. Kant geht davon aus, dass Menschen sich in ihrem Handeln „von praktischen Grundsätzen leiten lassen können.“²⁹ Für ihn scheinen die Fähigkeiten, rational denken, über Grundsätze nachdenken und sich von ihnen leiten lassen zu können, demnach implizit die Voraussetzungen für moralisches Handeln zu sein³⁰.

In anderen Ansätzen wird der Phantasie, dem Verstand oder gewissen Gefühlen des Menschen jedoch gar nicht diese Bedeutung für moralisches Handeln beigemessen; allein die Formbarkeit, die Erziehbarkeit, des Menschen wird hier als Grundlage von Moral verstanden. Ein Beispiel für diese Sicht ist Friedrich Nietzsche, der ähnlich wie Hobbes Angst als motivationale Triebfeder von Moral erkennt. Jedoch verläuft seine Beurteilung ganz anders

²⁶ Wittwer, Héctor, *Ist es vernünftig, moralisch zu handeln*, Berlin/New York, 2010, S. 48

Auch von Hobbes ausgehende Vertreter der Kontraktualismus unterstellen dem Menschen bestimmte Fähigkeiten, damit ihre Ethikbegründung überhaupt funktionieren kann: So müssen Menschen, die gemäß des Kontraktualismus moralisch handeln, einsehen können, dass es vernünftig ist, einen Vertrag mit anderen Menschen zu schließen und auch sich daran zu halten. Sie müssen demnach die Fähigkeit haben, den Anderen als gleichartig wie sie selbst zu erkennen (mit ähnlichen Eigenschaften und Bedürfnissen), müssen die Wechselseitigkeit einer Verpflichtung einsehen können, und schließlich die Möglichkeit haben, das eigene Verhalten gemäß moralischer Grundsätze zu *beschränken*. Welche Fähigkeiten genau für diese Leistungen unentbehrlich sind, werden in diesen und anderen Moralbegründungen nicht explizit herausgearbeitet. Dieses Ziel verfolgt deswegen die vorliegende Arbeit.

²⁷ Eine Darstellung dieses Zusammenhangs siehe in: Wittwer, Héctor, *Ist es vernünftig, moralisch zu handeln?*, Berlin/New York, 2010, S. 177 ff.

²⁸ Wittwer, Héctor, *Ist es vernünftig, moralisch zu handeln?*, Berlin/New York, 2010, S. 180, 181

²⁹ Wittwer, Héctor, *Ist es vernünftig, moralisch zu handeln?*, Berlin/New York, 2010, S. 183

³⁰ Modernere Spielarten der von Kant ausgehenden Ethikbegründung wie beispielsweise die Diskursethik stellen auch einen Zusammenhang zwischen der menschlichen Fähigkeit zur Rationalität und Selbstwiderspruchsfreiheit und der Begründung von Moral her. Die menschlichen Fähigkeiten, (rationalen) Argumenten zugänglich sein zu können und das eigene Handeln an rationalen Grundsätzen zu messen, scheinen auch hier deskriptive Voraussetzungen moralischer Ansprechbarkeit zu sein. (Vergl.: Wittwer, Héctor, *Ist es vernünftig, moralisch zu handeln?*, Berlin/New York, 2010, S. 223)

als die von Hobbes: Laut Hobbes sind die Menschen relativ gleich stark ausgestattet, gleichermaßen „drohfähig“³¹, bei Nietzsche dagegen entsteht die Angst vor allem aus der Möglichkeit eines stärkeren, überlegeneren Nächsten: Moral wird bei ihm als Machtinstrument des Durchschnitts aus Angst vor dem Überdurchschnittlichen verstanden. So schreibt Nietzsche in seiner Naturgeschichte der Moral:

„Wie viel oder wie wenig Gemein-Gefährliches, der Gleichheit Gefährliches in einer Meinung, in einem Zustand und Affekte, in einem Willen, in einer Begabung liegt, das ist jetzt die moralische Perspektive: die Furcht ist auch hier wieder die Mutter der Moral. An den höchsten und stärksten Trieben, wenn sie, leidenschaftlich ausbrechend, den Einzelnen weit über den Durchschnitt und die Niederung des Heerdengewissens hinaus und hinauf treiben, geht das Selbstgefühl der Gemeinde zu Grunde, ihr Glauben an sich, ihr Rückgrat gleichsam, zerbricht: folglich wird man gerade diese Triebe am besten brandmarken und verleumden.“³²

Und:

„Wer das Gewissen des heutigen Europäers prüft, wird aus tausend moralischen Falten und Verstecken immer den gleichen Imperativ herauszuziehen haben, den Imperativ der Heerden-Furchtsamkeit: „wir wollen, dass es irgendwann einmal N i c h t s m e h r z u f ü r c h t e n g i e b t!““³³

Für Nietzsche kann eine solche, aus der Furcht³⁴ erwachsene Moral nur für die Schwachen bindend und erstrebenswert sein. Die Überdurchschnittlichen bräuchten sich ja vor den Durchschnittlichen nicht zu fürchten. Nun drehen die Durchschnittlichen den Spieß gewissermaßen um und unterjochen den bedrohlichen Starken durch Androhung von Strafe unter die Regeln der „Heerdenthiermoral“. Schon das Kind wird durch Lob und Strafe an die geltenden Gesetze gebunden. Nur weil Menschenkinder so umfassend formbar sind, kann sich diese Moral in Gesellschaften halten, ohne dass die Starken dagegen aufbegehren. So wie schon die Figur des Kallikles in Platons „Gorgias“ behauptete:

„Wir formen die Besten und Stärksten unter uns, indem wir sie, wie Löwen, in jungen Jahren nehmen, sie besingen und ihnen etwas vorgaukeln und wir machen sie zu Sklaven, indem wir behaupten, dass man das gleiche haben muss und dass dies das Schöne und Gerechte sei. Wenn aber, glaube ich, ein Mann mit hinreichender Natur auftritt, schüttelt er alles ab, zerreißt es und hat damit Erfolg, wobei er unsere geschriebenen Satzungen, Gaukeleien, Zaubersprüche und all die Gesetze, die gegen die Natur sind, mit Füßen tritt.“³⁵

³¹ Begriff übernommen von Leist, Anton, in der Einleitung zum Sammelband „Moral als Vertrag?“ (Hrsg. Leist), De Gruyter Verlag, 2003, S. 4

³² Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Stuttgart, 1988, 2013, S. 105

³³ Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Stuttgart, 1988, 2013, S. 106

³⁴ Ich verwende die Begriffe „Angst“ und „Furcht“ in der Einleitung als Synonyme und werde im Verlauf der Arbeit auf die begrifflichen Differenzen von „Angst“, „Ängstlichkeit“ und „Furcht“ eingehen.

³⁵ Platon, *Gorgias*, Stuttgart, 2011, 2014, S. 71

Nietzsches Erklärung moralischen Handelns ist ebenfalls auf die Motive der Handelnden fokussiert, doch sie unterstellt, dass die von ihm beschriebene „Herdentiermoral“ vor allem durch die Erziehbarkeit des Menschen während seiner Kindheit fortbestehen kann. Wären Kinder nicht erziehbar und formbar durch das Internalisieren von erlernten Regeln, würde sich eine solche Moral nie in Gesellschaften halten können.

In eben schon erwähnten Werk Platons, „Gorgias“, findet sich ein Ursprung einer ganz anderen Moralphilosophie als der von Nietzsche: die der Tugendethik. So behauptet Sokrates bei Platon, dass es für den Handelnden besser sei, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun³⁶. Darin kommt die Auffassung zum Ausdruck, dass moralisches Handeln, eine „*notwendige Bedingung*“ für ein „gutes“, „gelingendes“ oder „glückliches“ Leben ist³⁷. Dieser Ansatz wird später beispielsweise von Philippa Foot aufgegriffen³⁸. Bei tugendethischen Moralbegründungen wird den Menschen implizit die Fähigkeit unterstellt, erkennen zu können, dass Tugenden eine notwendige Rolle beim Führen eines „guten“ menschlichen Lebens spielen, samt der Fähigkeit, ihr Handeln durch sie leiten lassen zu können.

Schopenhauer scheint ausgehend von seiner Moralbegründung vor allem die menschliche Fähigkeit, Mitleid empfinden zu können, als Grundlage von Moral zu verstehen. Sich in das Leid Anderer hineinversetzen zu können, es miterleben zu können, ist eine Fähigkeit, deren Grundlagen in noch basaleren menschlichen Fähigkeiten gesucht werden können. So behauptete beispielsweise Nietzsche über das Phänomen des „Mitleids“:

„Man muß eine starke Kraft der Einbildung haben, um Mitleid haben zu können. So eng ist die Moral an die Güte des Intellekts gebunden.“³⁹

Wieder begegnet uns die Einbildungskraft, die Vorstellungskraft oder Phantasie, als mögliche Grundlage moralischen Handelns, denn auch Hume erkannte, dass diese die Gefühle der Sympathie auch gegenüber nicht nahestehenden Menschen zu verstärken vermag.

Die in diesem Abschnitt dargestellten Erklärungen moralischen Handelns sind oftmals fokussiert auf die Motivation zum moralischen Handeln: welche Motive können den Menschen zum moralischen Handeln bringen. Diese psychologische Motivsuche ist nicht das Ziel dieser

³⁶ Platon, Gorgias, Stuttgart, 2011, 2014, S. 44

³⁷ Wittwer, Héctor, Ist es vernünftig, moralisch zu handeln?, Berlin/New York, 2010, S. 4

³⁸ Siehe: Foot, Philippa, Die Natur des Guten, Frankfurt a. M., 2004, 2014

³⁹ Nietzsche, Friedrich, Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister, Goldmann Verlag, 4. Auflage, 9/94, S. 59

Arbeit, in der es um die anthropologischen, auf Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen bezogenen Grundlagen moralischen Handelns gehen soll. Auch wenn einige der hier vorgestellten *Moralbegründungen* Rückschlüsse auf anthropologische Prämissen des Verfassers zulassen, liegt der Fokus dieser Arbeiten doch auf der *Begründung* moralischen Handelns – solche Ansätze sind in erster Linie *normativ* und nicht *deskriptiv*. Sie haben demnach inhaltlich ein ganz anderes Ziel als die vorliegende Arbeit, auch wenn Verfasser dieser *Moralbegründungen* dem Menschen diverse Fähigkeiten unterstellen müssen, die unentbehrlich sind, um moralisch handeln zu können. Sie tun dies allerdings oft, ohne diese explizit zu formulieren, da sie ihr Augenmerk auf die *Begründung* von Moral legen. Dennoch werden auch in ihren Ansätzen interessante Aspekte angedeutet, die für die vorliegende Arbeit von Nutzen sein können und dementsprechend aufgegriffen werden.

1.2.2 Naturwissenschaftliche Erklärungen moralischen Handelns

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass in der deskriptiven Ethik vor allem motivationale Erklärungen vorzuliegen scheinen, oder Moralerklärungen, die sich hinter *Moralbegründungen* verbergen. Die Zahl der motivationalen Erklärungen scheint zu überwiegen. Es liegen jedoch einzelne Arbeiten vor, die explizit eine auf Anthropina bezogene Erklärung moralischen Handelns anstreben, auf die ich in diesem und dem nächsten Abschnitt kurz eingehen möchte.

Zunächst möchte ich auf einige naturwissenschaftliche Erklärungsversuche eingehen.

Charles Darwin beispielsweise entwarf in seinem für die Evolutionsbiologie bedeutenden Werk „Die Abstammung des Menschen“ unter anderem eine Erklärung des Phänomens der menschlichen Moral, die die Grundlagen, nicht die Motive, moralischen Handelns betrifft. Seine Argumentation geht von seinen Beobachtungen und seinem evolutionsbiologischen Wissen über den Menschen aus. Dass der Mensch, und im gesamten Tierreich nur er, ein moralisches Wesen sei, liege daran, dass er im Stande sei, „seine vergangenen und zukünftigen Handlungen oder Beweggründe mit einander zu vergleichen und sie zu billigen oder zu mißbilligen.“⁴⁰

Der Mensch ist in der Lage, zu reflektieren, warum und was er getan hat und tun wird. Er kann nichts dagegen tun, dass „Bilder aller vergangenen Handlungen und Beweggründe unaufhörlich das Gehirn“⁴¹ durchziehen. Diese Erinnerungsfähigkeit sei auch der Grund, weshalb der Mensch es bitter bereue, wenn „er dem starken Gefühl der Selbsterhaltung nach-

⁴⁰ Darwin, Charles, Die Abstammung des Menschen, Voltmedia GmbH, Paderborn, 1874, S. 122

⁴¹ Darwin, Charles, Die Abstammung des Menschen, Voltmedia GmbH, Paderborn, 1874, S. 108

gegeben und sein Leben nicht gewagt hat, um das eine Mitgeschöpf zu retten“ oder er „in Folge peinlichen Hungers Nahrung gestohlen“⁴² hat. Im Gegensatz zu anderen Instinkten seien die sozialen Instinkte nämlich sehr viel stärker und dauerhafter. Handlungen wider diese Instinkte würden deshalb immer wieder voller Deutlichkeit vor dem inneren Auge schmerzhaft bestehen bleiben. Es erfülle den Menschen dann ein Gefühl des Unbefriedigtseins:

„Der Mensch kann es nicht vermeiden, daß alte Eindrücke beständig wieder durch seine Seele ziehen; hiedurch wird er gezwungen, die Eindrücke z.B. des vergangenen Hungers oder befriedigter Rache oder auf Kosten anderer Menschen vermiedener Gefahr, mit dem fast stets gegenwärtigen Instincte der Sympathie und mit seiner früheren Kenntnis von dem, was Andere für preiswürdig oder für tadelnswerth halten, zu vergleichen.“⁴³

Wir können nicht so leicht vergessen, und verhalten uns deswegen moralisch, um nicht mit unangenehmen Erinnerungen leben zu müssen. Vergangene, unmoralische Handlungen stellen deswegen unangenehme Erinnerungen dar, die uns quälen, weil wir soziale Instinkte besitzen und unseren Mitmenschen gegenüber Sympathie empfinden können.

Diese menschliche Sympathiefähigkeit⁴⁴ führt nach Darwin nicht nur dazu, den Mitgliedern der eigenen Gemeinschaft wohlwollend und hilfsbereit gegenüberzustehen, sondern auch zu dem Wunsch nach Anerkennung innerhalb der Gruppe. Der Mensch möchte nicht nur Teil einer Gemeinschaft sein, sondern auch von den einzelnen Mitgliedern geachtet und gemocht werden. Beim Menschen wird dieses Wechselspiel aus Hilfsbereitschaft, Wohlwollen und Suche nach Anerkennung noch komplexer, da die einzelnen Mitglieder einer Gemeinschaft sowohl ihre Nöte, Interessen und Gedanken als auch ihre Missbilligung und Billigung *durch Sprache* deutlich einander mitteilen können (hier geht Darwin in eine motivationale Erklärung von Moral über). Darwin schreibt:

„In dem Maße aber, wie die Gefühle der Liebe und Sympathie und die Kraft der Selbstbeherrschung und die Gewohnheit verstärkt werden und wie das Vermögen des Nachdenkens klarer wird, so daß der Mensch die Gerechtigkeit der Urtheile seiner Mitmenschen würdigen kann, wird er sich unabhängig von irgendeinem Gefühl der Freude oder des Schmerzes, das er in dem Augenblick fühlen könnte, zu einer gewissen Richtung seines Benehmens getrieben fühlen.“⁴⁵

⁴² Darwin, Charles, Die Abstammung des Menschen, Voltmedia GmbH, Paderborn, 1874, S. 121

⁴³ Darwin, Charles, Die Abstammung des Menschen, Voltmedia GmbH, Paderborn, 1874, S. 124, Die Annahme, dass die sozialen Instinkte die persistenteren und stärkeren beim Menschen sind, zieht Darwin aus seinen wissenschaftlichen Beobachtungen und gleichzeitig ist sie Grundlage seiner Moralerklärung.

⁴⁴ Auf die unterschiedliche Verwendung des Wortes „Sympathie“ (vergleiche beispielsweise bei Hume und bei Darwin) gehe ich in Kapitel 2.2.3 genauer ein.

⁴⁵ Darwin, Charles, Die Abstammung des Menschen, Voltmedia GmbH, Paderborn, 1874, S. 120

Und:

„Von seinem Gewissen beeinflusst wird der Mensch durch lange Gewohnheit eine so vollkommene Selbstbeherrschung erlangen, daß seine Begierden und Leidenschaften zuletzt fast augenblicklich und ohne Zwang seinen socialen Sympathien und Instincten, mit Einschluß seines Gefühls für das Urtheil seiner Mitmenschen, nachgeben. [..., AF] So kommt der Mensch selbst dazu, daß es das Beste für ihn ist, seinen dauernden Impulsen zu folgen“⁴⁶

Viele modernere Ansätze wie der von Michael Tomasello greifen die evolutionsbiologische Denkweise Darwins auf: bestimmte phylogenetische und ontogenetische Errungenschaften des Menschen werden als Grundlagen von Moral erkannt, wie beispielsweise die Fähigkeit, dass Menschen einander als geistige Akteure wahrnehmen können und reflektierende Gespräche miteinander zu führen in der Lage seien⁴⁷. Die sich daraus entwickelnde so genannte „soziale Kognition“ führe zu einer engen Verbindung und Abhängigkeit unter den Menschen, nicht nur im Kindesalter gegenüber den Erwachsenen, auch später bei der Arbeitsteilung und im Zusammenleben. Durch diesen Ansatz kommt es in der Debatte darum, ob moralisches Verhalten angeboren oder anerzogen sei, zu einer *neuen* Möglichkeit: Während Hobbes noch der Meinung war, dass nur eine strenge *Erziehung*⁴⁸ Menschen zu moralischen Wesen machen könne, und Hutcheson von einem *angeborenen* „moralischen Kompass“ ausging, den jeder Mensch auch ohne Erziehung in sich trage, formulieren evolutionsbiologische Ansätze nun eine dritte Alternative: Es besteht die Möglichkeit, dass gewisse Fähigkeiten erlernt werden müssten, dass jedoch diese Art des Lernens während unserer Ontogenese zwangsläufig erfolgt (wenn wir in Gesellschaft mit anderen Menschen aufwachsen): ein Beispiel ist das Erlernen einer Sprache oder eben auch die Entwicklung der eben genannte Fähigkeit der sozialen Kognition. So würde das Erlernen moralisch relevanter Fertigkeiten zu unserer Ontogenese gehören wie das Erlernen der ersten Schritte⁴⁹.

Der Evolutionsbiologe Stephen Jay Gould behauptet gar, wir wären immerfort lernende Tiere, unser hervorstechendstes Merkmal sei die „Flexibilität“⁵⁰. Er behauptet, dass viele Fähigkeiten, die den Menschen ausmachen, lediglich „Nebenprodukte“ unserer aus Flexibilität erwachsenen Kreativität sei: Der Zuwachs an Freiheit durch unser kreatives Gehirn mache Moral und die große Bandbreiten menschlicher Verhaltensweisen überhaupt möglich.

⁴⁶ Darwin, Charles, Die Abstammung des Menschen, Voltmedia GmbH, Paderborn, 1874, S. 127

⁴⁷ Tomasello, Michael, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, Frankfurt a. M., 2006, S. 229

⁴⁸ Hobbes schreibt, der Mensch werde nicht „von Natur, sondern durch Zucht zur Gesellschaft geeignet“ (in: Hobbes, Thomas, Vom Bürger, in: Vom Menschen, Vom Bürger, Berlin, 1967, S. 76)

⁴⁹ Wie beispielsweise Frans de Waal behauptet (in: Frans de Waal, Primaten und Philosophen – Wie die Evolution die Moral hervorbrachte, München, 2011, S. 46)

⁵⁰ Gould, Stephen Jay, Der falsch vermessene Mensch, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1988, 2016, S. 370

Er schreibt:

„Unsere unendlich komplexeren organischen Computer [er meint die menschlichen Gehirne, AF] wurden auch für bestimmte Zwecke gebaut, besitzen aber fast eine erschreckende Bandbreite zusätzlicher Möglichkeiten, darunter auch das meiste dessen, wie ich meine, was uns zu Menschen macht.“⁵¹

Auf der Basis der rein biologischen Evolution lässt sich laut Gould Moral nicht erklären, sondern darüber, dass durch die Freiheit oder Flexibilität des Menschen eine kulturelle Evolution begonnen hat, die ebenfalls auf das menschliche Verhalten wirkt.

All dies ist allerdings nur auf der Basis bestimmter psychobiologischer Errungenschaften des Menschen möglich. Welche genau das sind, scheint Darwin in folgenden Eigenschaften zu sehen: das menschliche Gedächtnis, seine Phantasie und Nachdenklichkeit, zwischenmenschliche Sympathie. Gould fügt dem noch die menschliche Freiheit hinzu. Wir können evolutionsbiologisch gesehen moralisch sein, weil wir flexibel sein können, weil unser Verhalten nicht auf wenige Muster festgelegt ist, sondern wir kreativ auf Situationen reagieren können. Moral scheint demnach ein Nebenprodukt unseres regen, flexiblen und kreativen Geistes zu sein.

Einen anderen Weg schlägt der Evolutionsbiologe und Kognitionswissenschaftler Michael Tomasello ein, der in seinem Buch „Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral“ den Versuch unternimmt, die für den Menschen „einzigartigen Merkmale menschlicher Kooperation“⁵² darzustellen. Er bemüht sich, ein plausibles, evolutionäres Szenario zu entwickeln, dafür, „wie eine solche einzigartige menschliche Kooperation die menschliche Moral hervorbrachte.“⁵³ Er geht dabei von der sogenannten „Interdependenzhypothese“ aus, die besagt, dass die Frühmenschen durch ein Erkennen wechselseitiger Abhängigkeiten (zwischen sich und ihren Artgenossen) – sogenannte Interdependenzen – eine Art „kooperativer Rationalität“ ausbilden konnten⁵⁴. Menschen würden gegenseitige Abhängigkeiten und deren Implikationen für ihre sozialen Entscheidungen erkennen können und würden auf diesem Wege „*kooperativ rational*“⁵⁵. Tomasello unterstellt dem Menschen „natürliche Nei-

⁵¹ Gould, Stephen Jay, Der falsch vermessene Mensch, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1988, 2016, S. 368

⁵² Tomasello, Michael, Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral, Berlin, 2016, S. 219

⁵³ Tomasello, Michael, Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral, Berlin, 2016, S. 13

⁵⁴ Tomasello, Michael, Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral, Berlin, 2016, S. 14

⁵⁵ Tomasello, Michael, Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral, Berlin, 2016, S. 242

gungen des Mitgefühls und der Fairneß gegenüber anderen“⁵⁶. Leider beschreibt er in diesem Buch vor allem die *Leistungen* menschlicher Moral und geht nur marginal auf die konkreten *Fähigkeiten* ein, die diese Leistungen ermöglichen. Er schreibt dazu nur, dass es zum einen die kognitive Fertigkeit der Intentionalität bedürfe, um gemeinsame Tätigkeiten besser koordinieren zu können⁵⁷, und, dass es des Weiteren die Fähigkeit der Entwicklung person-unabhängiger Rollenideale brauche, woraus sich ein Gefühl „für die Äquivalenz der Beteiligten oder des Selbst und des anderen in der gemeinschaftlichen oder kulturellen Tätigkeit aus der Vogelperspektive“⁵⁸ entwickeln könne.

In einem anderen Buch, „Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens“, geht Tomasello genauer auf die Entwicklung dieser Fähigkeiten ein, so dass ich mich in dieser Arbeit auf dieses Buch konzentrieren werde. Darwin geht den hinter diesen Leistungen stehenden Fähigkeiten und Eigenschaften jedoch tiefer auf den Grund als Tomasello dies tut, so dass mein Hauptaugenmerk auf Darwins Gedanken liegen wird.

Die evolutionsbiologischen Ansätze sind für mich nur dann von Interesse, wenn die genauen anthropologischen Grundlagen moralischen Handelns explizit dargestellt werden. Ob und wie sich moralisches Handeln aus den Mechanismen einer biologischen Evolution entwickeln konnte, steht dagegen nicht im Fokus dieser Arbeit.

Neben Evolutionsbiologen schalten sich innerhalb der Naturwissenschaften zunehmend auch Neurophysiologen und Hirnforscher in die Debatte um die Grundlagen moralischen Handelns ein. Sie behaupten, je besser die Physiologie des Gehirns verstanden würde, umso besser wäre auch menschliches Entscheiden und Handeln erklärbar.

Sie verweisen beispielsweise darauf, dass Glückshormone ausgeschüttet werden, wenn wir anderen helfen (sogar in stärkerem Maße, als wenn uns geholfen wird)⁵⁹, oder dass Menschen mit Verletzungen im Frontalhirn, unfähig seien, Empathie zu empfinden und deswegen auch nicht moralisch handeln könnten etc. Die Beschaffenheit unseres Gehirns lasse unsere altruistischen Handlungen erklären (ebenso natürlich wie unsere aggressiven Neigungen).

Einige Hirnforscher machen heutzutage auch nicht vor so gewagten Behauptungen halt, dass Freiheit nichts weiter als eine Illusion wäre⁶⁰. Beurteilt man moralische Handlungen als zu

⁵⁶ Tomasello, Michael, Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral, Berlin, 2016, S. 246

⁵⁷ Tomasello, Michael, Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral, Berlin, 2016, S. 228

⁵⁸ Tomasello, Michael, Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral, Berlin, 2016, S. 228

⁵⁹ Bspw.: Spitzer, Manfred, Geben ist seliger denn Nehmen 2.0, Nervenheilkunde 6/2008, S. 495-498

⁶⁰ siehe Wolf Singer, Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt a. M., 2003, und Gerhard Roth, Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt a. M., 2003, 2009. Es soll jedoch schon an dieser Stelle angemerkt werden, dass einige Psychiater und Neurowissenschaftler keineswegs diese freiheitsskeptische Ansicht vertreten: Hier ist beispielsweise der Neurobiologe Martin Heisenberg oder der Psychiater Ludger Tebartz van Elst zu nennen, der in seinem Buch „Freiheit – Psychobiologische Errungenschaft und neurokognitiver Auftrag“, Stuttgart, 2015, eine Vorstellung menschlicher Freiheit entwickelt, die sie als „psychobiologische Komplexleistung“ versteht (ebd., S. 159).

den freien menschlichen Handlungen gehörend, wird auch diese Frage, ob sie eine Illusion ist oder der Mensch tatsächlich entscheidungsfrei sein kann, in dieser Arbeit diskutiert werden.

1.2.3 Moderne, philosophische Erklärungen moralischen Handelns

In der zeitgenössischen Debatte um die Grundlagen von Moral sind neben evolutionsbiologischen Ansätzen auch vergleichende kulturphilosophische Herangehensweisen zu nennen: So sieht beispielsweise Maria-Sibylla Lotter die kulturübergreifende Fähigkeit der Schamhaftigkeit des Menschen als Schlüssel zum moralischen Handeln⁶¹.

Sie schreibt:

„In vielen traditionellen Gesellschaften wird unter dem moralischen Selbstbewusstsein die *Schamfähigkeit* verstanden. [..., AF] Der Begriff der Scham steht hier für eine bewusste Selbstbeziehung, durch die eine Person überhaupt moralisch ansprechbar wird. [..., AF] Scham bezieht sich auf den Bereich des *Sozialen* [im Gegensatz zum Gewissen, AF]“⁶²

Und:

„Die grundlegende und konstruktive Rolle, die der Scham hier zugewiesen wurde, steht nicht nur quer zu der dominanten Tendenz in der modernen Philosophie, Selbstbewusstsein und Moral allein aus den Eigenschaften und Selbstverhältnissen des isoliert betrachteten rationalen Individuums herzuleiten, sondern widerspricht auch der modernen Neigung, die Scham mit einem Ausdruck konventioneller Ängstlichkeit gleichzusetzen.“⁶³

Lotter identifiziert das menschliche Selbstbewusstsein, die Schamhaftigkeit und die damit verbundene Einsicht in die eigene Schuldfähigkeit und Freiheit als unentbehrliche Anthropina und betont, dass es sich dabei nicht um individuell bezogene Gefühle wie Ängstlichkeit handelt, sondern um Eigenschaften, die in Interaktion mit anderen Personen entstehen können und nur in Relation zum Anderen verstanden werden können. Scham ist ein solches Gefühl, das sich immer auch auf die Meinung oder Beurteilung Anderer bezieht.

Lotter konzentriert sich auf die Gefühle, die mit moralischen *Erfahrungen* einhergehen. Sie betrachtet somit vor allem kulturübergreifende Phänomene wie Scham, Schuld und Verantwortungsgefühle, ohne dabei aber genauer auf die diesen Phänomenen zugrundeliegenden anthropologischen Voraussetzungen einzugehen⁶⁴.

⁶¹ in: Lotter, Maria-Sibylla, Schuld, Scham, Verantwortung – Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Berlin, 2012

⁶² Lotter, Maria-Sibylla, Schuld, Scham, Verantwortung – Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Berlin, 2012, S. 70

⁶³ Lotter, Maria-Sibylla, Schuld, Scham, Verantwortung – Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Berlin, 2012, S. 87

⁶⁴ Beispielsweise untersucht sie nicht explizit die Frage, welche Fähigkeiten nötig sind, damit ich mich meiner Handlungen schämen kann.

Ein weiterer kulturphilosophischer Ansatz über die Quellen von Moral stammt von Fritz Breithaupt: Er schlägt vor, „dass die Kultur der Ethik sich aus einer primären Verantwortung entwickelt haben könnte. Darunter wird verstanden, dass Individuen in die Pflicht genommen werden, auf Anklagen und Beschuldigungen kommunikativ zu entgegnen.“⁶⁵ Hier wird die Fähigkeit des Menschen, in eine dialogische Verantwortung eintreten zu können, Rede und Antwort stehen zu können, als *kultureller* Ausgangspunkt für die Entwicklung von Moral gesehen.

Der Nachteil solcher Ansätze wie der von Breithaupt und Lotter ist die starke Kulturbezogenheit, wobei der Blick auf die *individuellen*, fähigkeitsbezogenen Voraussetzungen moralischen Handelns verloren zu gehen droht. Allerdings betont gerade Breithaupt auf eindrückliche Weise, dass nicht nur allein die Sprachfähigkeit als Grundlage vieler kognitiver Fähigkeiten des Menschen vorausgesetzt werden muss, sondern vielmehr seine Fähigkeit, Geschichten erzählen zu können. Evolutionsbiologisch scheint ihm die Fähigkeit des Geschichten-Erzählens wichtiger als die Sprachfähigkeit allein⁶⁶.

Einen interessanten phänomenologischen Ansatz über die Grundlagen der Moral stellt Michael Hauskeller vor. Er sucht nach den „Ursachen und Rahmenbedingungen elementar-ethischer Erfahrungen“⁶⁷: wie müssen „Menschen (und andere Lebewesen) von uns wahrgenommen werden“, und „was an ihnen“ muss wahrgenommen werden, „damit ihr Leben, ihr Glück und Unglück etwas für uns bedeuten, damit es in unseren Augen einen eigenständigen Wert erhält“⁶⁸. Hauskeller kommt zu dem Ergebnis, dass wir die Unersetzbarkeit des Anderen erkennen müssen und uns verpflichtet, verantwortlich fühlen können müssen. Aufgrund welcher Fähigkeiten und Eigenschaften es uns jedoch möglich ist, diese Erfahrungen machen zu können, erklärt er nicht. Wie ist es denn zu erklären, dass wir den anderen Menschen als unersetzbar wahrnehmen können? Durch welche unserer Fähigkeiten können wir um unsere Freiheit, Verantwortung und Verpflichtung erfahren bzw. diese entwickeln? Von Hauskeller wird sich diese Arbeit nicht nur durch die Beantwortung dieser Fragen, sondern auch in der Methode unterscheiden, was in Kapitel 1.4 deutlich werden wird: während Hauskeller sich vor allem auf der Ebene der *Erfahrungen* bewegt⁶⁹, wird diese Arbeit sich auf die konkreten individuellen *Fähigkeiten und Eigenschaften* konzentrieren, die moralisches Handeln ermöglichen.

⁶⁵ Breithaupt, Fritz, *Kultur der Ausrede*, Berlin, 2012, S. 131

⁶⁶ Breithaupt, Fritz, *Kultur der Ausrede*, Berlin, 2012, S. 10

⁶⁷ Hauskeller, Michael, *Versuch über die Grundlagen von Moral*, München, 2001, S. 233

⁶⁸ Hauskeller, Michael, *Versuch über die Grundlagen von Moral*, München, 2001, S. 233

⁶⁹ Dieser Umstand erklärt sich aus Hauskellers Wahl der phänomenologischen Methode, die immer die lebensweltliche Erfahrung des Menschen zum Ausgangspunkt hat. In dieser Arbeit wird jedoch eine andere Methode gewählt, die sich von der Phänomenologie unterscheidet (siehe 1.4).

All diese Ansätze rund um die Erklärung moralischen Handelns habe ich deswegen an dieser Stelle kurz diskutiert, um zum Einen deutlicher zu machen, was das Ziel dieser Arbeit ist und mich von anderen Arbeiten abzugrenzen, aber auch, weil ich im Laufe der Arbeit immer wieder auf einzelne Aspekte aus den hier vorgestellten Arbeiten zurückkommen und diese aufgreifen werde (vor allem in Kapitel 2.3), auch wenn sich meine Arbeit entweder in der Methode, in der Zielsetzung oder auch in den Ergebnissen stark von den hier dargestellten Ansätzen unterscheiden mag.

1.3 Was sind moralische Handlungen?

Es fällt auf, dass viele Moral erklärende Hypothesen stark voneinander abweichen, sich sogar zum Teil widersprechen. Diese Vielfalt von Hypothesen scheint auf folgende Ursache zurückzugehen:

Nicht alle Denker gehen vom gleichen Phänomen aus, wenn sie von „Moral“ oder „moralischen Handlungen“ sprechen: Manche verstehen darunter kooperatives, altruistisches Verhalten, wie es auch bei einigen Tieren beobachtet werden kann, Andere verstehen darunter ein Verhalten aus Pflicht, in wieder anderen Ansätzen bezeichnen die Autoren Handeln aus Mitleid als moralisches Handeln usw. Wenn man jedoch im Grunde gar nicht dasselbe Phänomen zu verstehen versucht, verwundern voneinander abweichende Hypothesen nicht mehr.

Es ist vollkommen verständlich, dass Hypothesen voneinander abweichen oder sich gar widersprechen, wenn sie sich gar nicht auf denselben Gegenstand, denselben Moralbegriff⁷⁰, beziehen. Eine genaue Vorstellung davon, *was* man eigentlich verstehen möchte, ist eine Voraussetzung für das Aufstellen einer Hypothese. An dieser Stelle soll deshalb ganz deutlich gemacht werden, *was in dieser Arbeit* unter Moral verstanden werden soll (*ohne* dass daraus die Ableitung zulässig wäre, es handle sich bei dieser begrifflichen Präzisierung um die einzig denkbare oder gar die beste Eingrenzung des Moralbegriffs).

Eine Moral bezeichnet zunächst nur ein unbestimmtes Normensystem, das sich laut Tugendhat dadurch auszeichnet, dass Individuen sich diesem System lebenslanglich verpflichtet sehen und dies tun, weil sie es für „begründet halten“⁷¹ – in diesem Punkt sind

⁷⁰ Vorstellungen darüber, was moralisches Handeln eigentlich ausmacht, reichen über die Ansicht, jedes Handeln sei moralisch, das Gott gefällt, oder jedes Handeln, das dem Handelnden Glückseligkeit bringt, oder auch jedes Handeln, das der Gesellschaft nützt, oder jedes Handeln, das ohne Selbstinteresse erfolgt, bis hin zu der Ansicht, jedes Handeln, das im Betrachter billigende Gefühle auslöst, sei moralisch. Und damit ist nur ein Ausschnitt aller vertretenen Vorstellungen über Moral angedeutet.

⁷¹ Tugendhat, Ernst, Wie sollen wir Moral verstehen?, in: Tugendhat, Ernst, Aufsätze 1992-2000, Frankfurt a. M., 2001, 163-184, S. 163

sich die Vertreter der verschiedenen Moralbegriffe noch einig: Moral wird verstanden als ein Set „von wechselseitigen Forderungen“⁷². Doch die Frage ist nun, *was* voneinander gefordert wird. Die Formel „für alle x und alle y, was fordert x von y“ wird von verschiedenen Ethiktheorien unterschiedlich beantwortet. Von der Beantwortung dieser Frage hängt jedoch ab, was genau unter moralischem Handeln zu verstehen ist. An dieser Stelle soll eine begriffliche Eingrenzung vorgenommen werden:

Unter moralischem Handeln wird im Folgenden ein Handeln verstanden, in dem der Akteur das mögliche Leid Anderer bewusst (und aus einer Identifizierung mit einem entsprechenden Ideal heraus) in Betracht zieht und das Ziel verfolgt, in seinen Entscheidungen dieses (mögliche) Leid zu vermeiden.

Die Vorteile eines solchen Moralbegriffs sind, dass angeborenes kooperatives Verhalten (wie es beispielsweise Tiere anderer Gattungen ebenfalls zeigen – man denke an Affen oder Elefanten), sowie sanktionsvermeidendes, rein sittenkonformes oder religiös motiviertes Handeln als auch unbewusst ausgeführte Affekthandlungen ausgegrenzt werden (auch wenn solche Verhaltensweisen ebenfalls zu Handlungen führen können, die fremdes Leid im Ergebnis verringern oder vermeiden). Ein kooperatives Handeln aus Kalkül (beispielsweise um eigene Vorteile zu sichern, Strafen zu vermeiden oder sich ein gutes Leben im Jenseits zu verdienen etc.) fällt aus einem so verstandenen Moralbegriff heraus. Dadurch, dass moralisches Handeln auf überlegtes und auf ein moralisches Ideal zurückgehendes Verhalten reduziert wird, wird die Frage nach der Erklärung moralischen Handelns nicht vermischt mit anderen Fragestellungen: wie beispielsweise der Frage, auf der Basis welcher Anthropina wir in der Lage sind, uns vor Strafen zu fürchten, oder religiöse Überzeugungen zu entwickeln, oder auch bei Tieren vorkommende, altruistische, kooperative Affekthandlungen durchzuführen etc. Die hier vorgenommene Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes hat also den Vorteil, dass kein unübersichtlich großes Konglomerat von sehr verschiedenen Handlungen in einem erklärt werden muss.

Ich entscheide mich in dem hier vorgestellten Moralbegriff bewusst dafür, das *Leid* des Anderen in den Fokus zu stellen und nicht dessen *Wohlergehen*, um mich vom Utilitarismus abzugrenzen, demzufolge eine Person dann moralisch handelt, wenn sie „mehr Wohl als Übel erzeugt“⁷³. Ebenso wie Tugendhat finde ich es nämlich merkwürdig, dass der Utilitarismus

⁷² Tugendhat, Ernst, Wie sollen wir Moral verstehen?, in: Tugendhat, Ernst, Aufsätze 1992-2000, Frankfurt a. M., 2001, 163-184, S. 166

⁷³ Tugendhat, Ernst, Wie sollen wir Moral verstehen?, in: Tugendhat, Ernst, Aufsätze 1992-2000, Frankfurt a. M., 2001, 163-184, S. 169

„zwischen Nichtschädigen und Wohltun (also Helfen) nicht unterscheidet.“⁷⁴ Das fremde *Leid* (und eben nicht das fremde *Wohlergehen*) in den Fokus des moralischen Handelns zu stellen, habe ich der Auffassung von Bernard Gert entnommen, der die Behauptung ablehnt, dass Moral die Förderung des Guten zum Ziel habe. Gert geht vielmehr davon aus, dass es bei Moral um die Vermeidung von Leid gehe: Moralisch zu sein, bedeutet für ihn, nicht absichtlich zu verursachen, dass jemand ein Übel erleidet⁷⁵.

Unter dem Begriff „Ideal“ soll im Folgenden eine Einstellung verstanden werden, die handlungsweisend ist. Ein Ideal ist eine selbst gewählte Zielvorstellung, ein als anstrebenwert erkannter und nun anzustrebender Zustand oder Maßstab, der vielleicht nicht immer erreicht werden kann, aber dennoch als „Leitstern“ die Richtung der Entscheidungen und Handlungen vorgibt. Ein Ideal ist in diesem Zusammenhang ergebnisorientiert und kein Handlungsprinzip – die entsprechende Person muss selbst herausfinden, auf welchem Wege sie den idealen Zustand erreichen kann und möchte. Das Ideal des In-Betracht-Ziehens von fremdem Leid und des Nicht-Schädigens bezieht sich auf das ideale Ergebnis der Handlungen: Es soll ein Zustand erreicht werden, in dem auf das mögliche Leid Anderer Rücksicht genommen und es möglichst vermieden wurde. Es handelt sich bei diesem Ideal nicht um eine konkrete Handlungsregel wie beispielsweise „Du sollst nicht töten!“ oder „Du sollst nicht stehlen“. Bei diesem Verständnis Ideal geleiteter Entscheidungen und Handlungen wird eine Entscheidung zugunsten deontologischer einerseits oder konsequentialistischer Ethik andererseits nicht gefällt – es bleibt vielmehr offen, auf welchem Wege Leidvermeidung gelöst wird. Es gibt Moralbegriffe, wo das Ziel der moralischen Handlung nicht ein Idealzustand, also ein Ergebnis oder eine Konsequenz, ist, sondern das Einhalten einer Handlungsregel. In diesem Fall sind die Folgen der Handlung weniger wichtig als das Einhalten dieser Regel. Wenn man moralisches Handeln jedoch über einen Idealbegriff wie den hier vorgestellten definiert, umgeht man meiner Meinung nach (zunächst) die Diskussion um konsequentialistische und deontologische Ethiktheorien. Das voraussehbare Ergebnis *ist* die Absicht der Handlung, nämlich, dass möglichst wenig Leid entsteht. Und beides wird in einem Ideal ausgedrückt, dem sich der Handelnde „verpflichtet“ fühlt – allerdings bleibt bei diesem Moralbegriff offen, auf welchem Weg das als Ideal erkannte Ziel erreicht wird. Es wird kein festes Regelwerk angegeben, wie das Ziel der Leidvermeidung erreicht werden soll – vielleicht ist es in bestimmten Situationen beispielsweise sogar geboten, zu töten, wenn damit Leid vermieden

⁷⁴ Tugendhat, Ernst, Wie sollen wir Moral verstehen?, in: Tugendhat, Ernst, Aufsätze 1992-2000, Frankfurt a. M., 2001, 163-184, S. 169

⁷⁵ siehe in: Gert, Bernard, Die moralischen Regeln – Eine neue Begründung der Moral, Frankfurt a. M., 1983

werden kann. Es bleibt bei diesem Begriff offen, ob der Handelnde sich an einer gesinnungsethischen oder verantwortungsethischen⁷⁶ Maxime orientiert. So sehr also wie der hier vorgestellte Moralbegriff die moralischen Handlungen auf diejenigen reduziert, die bewusst durchgeführt werden und durch Orientierung an einem ganz bestimmten Ideal (dem der Leidvermeidung), so sehr bleibt er andererseits offen, wenn es um das Erreichen dieses Ziels geht.

Moralische Handlungen sind angesichts eines solchen Begriffsverständnisses Handlungen, die man als frei bezeichnen muss: ein moralischer Akteur muss demnach entscheidungsfrei handeln können, damit seine Handlungen das Attribut „moralisch“ überhaupt verdienen. Der so verstandene moralisch Handelnde verfolgt bei seinen Entscheidungen und deren aktiver Umsetzung die Absicht, das (mögliche) Leid Anderer zu berücksichtigen. Er muss also zwischen verschiedenen Absichten wählen können, muss Kontrolle über seine Handlungen haben und Ursprung neuer Handlungsketten sein können. Diese Fähigkeiten werden in dem Begriff der „Freiheit“ zusammengefasst und werden bei einem Menschen, der als moralisch bezeichnet werden soll, anzutreffen sein müssen. Sind diese Fähigkeiten nicht vorhanden, dann sind die Handlungen, die er ausführt, ihm nicht zurechenbar.

Diese Arbeit soll nun verständlich machen, wie es kommt, dass Menschen überhaupt frei handeln können, ein moralisches Ideal entwickeln können und schließlich ihr Handeln an diesem orientieren können und wollen.

Die in dieser Arbeit vorgestellte Hypothese darüber, welches die für moralisches Handeln unentbehrlichen Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen seien, soll zwei Zwecke erfüllen: Erstens soll sie eine Antwort geben für den soeben definierten Moralbegriff (also für ganz bestimmte „moralische“ Handlungen), die in der bisherigen Debatte entweder zu kurz kamen oder mit anderen Formen „moralischen“ Verhaltens vermischt wurden, und zweitens soll sie zu einem Verständnis, wie ein solches Handeln zu erklären sei, führen und Klarheit bringen in einer Frage, die bisher vor allem auf die Motive der Handelnden fokussiert wurde. Der Nachteil motivationalen Erklärungen liegt, wie schon erwähnt, in ihrer Ungenauigkeit: sie vermögen nicht auf eine Notwendigkeit, Unentbehrlichkeit hinzuweisen; zumindest, wenn man kein Freiheits skeptiker ist, denn einem Freiheits skeptiker mag die Angabe von Gründen und Motiven als ausreichend festlegend erscheinen. Wenn man jedoch, wie in dieser Arbeit,

⁷⁶ Auf die Unterscheidung „Gesinnungsethik“ und „Verantwortungsethik“, die auf Max Weber zurückgeht, werde ich im Kapitel 3 genauer eingehen und auch zeigen, ob die Identifizierung der Grundlagen von Moral nicht doch eine Entscheidung zugunsten entweder der verantwortungs- oder gesinnungsethischen Maxime liefert. An diesem Punkt muss diese Frage jedoch noch offenbleiben.

einen libertarischen Ansatz vertritt, dann mag ein identifiziertes Motiv möglicherweise eine bestimmte Handlung erklären, doch das Fehlen eines solchen Motivs bedeutet keinesfalls, dass diese Handlung nicht durchgeführt werden *kann*. Genau hier liegt jedoch der Vorteil einer Suche nach den Grundlagen von Moral, die in der Beschaffenheit der Person gesucht werden: Liegen sie vor, kann (nicht muss) moralisches Handeln entstehen; liegen sie dagegen *nicht* vor, dann *kann* die entsprechende Person auch *nicht* moralisch handeln. Das ist eine sehr viel explizitere Aussage als die Darstellung der Motive einer Person, die sie weder auf dieses Handeln festlegen noch dafür unentbehrlich sind.

1.4 Methodisches Vorgehen

Wie muss nun vorgegangen werden, um eine Hypothese über die Grundlagen von Moral aufzustellen? Der Untersuchungsgegenstand wurde im vorangegangenen Abschnitt eingegrenzt und die Fülle unterschiedlicher Erklärungen moralischen Handelns wurde zunächst auf verschiedene Moralbegriffe zurückgeführt. Doch es gibt noch einen weiteren Grund für die Diversität Moral erklärender Hypothesen: Die zweite Ursache für die Erklärungsvielfalt liegt in den individuellen Unterschieden des Erklärenden: Hobbes machte andere persönliche Erfahrungen als beispielsweise Hutcheson oder Hume. Die Wirren und Grausamkeiten des Bürgerkriegs machten einen großen Teil des Erfahrungsschatzes aus, auf dessen Basis Hobbes sein Menschenbild entwarf⁷⁷.

Das Aufstellen einer Hypothese ist ein kreativer Akt und abhängig von der Person, die sie aufstellt, von ihrer Kreativität und ihren Erfahrungen und möglicherweise persönlichen Enttäuschungen und (unbewussten) Erwartungen: Versteckte Vorstellungen darüber, wie der Mensch oder die Welt zu sein habe, werden auf das Bild projiziert, das zu ihrer Erklärung erzeugt wird. Um diese Subjektivität der Hypothese zu verringern, ist es deshalb nötig, möglichst nicht nur eigene Erfahrungen, sondern auch fremde Berichte und Meinungen einfließen zu lassen. Dennoch wird jede Hypothese nie ganz frei von subjektiven und zeitgenössischen Färbungen sein, die von dem ausgehen, der sie aufstellt⁷⁸.

⁷⁷ Thomas Hobbes war über 50 Jahre alt, als der Bürgerkrieg in England wütete, er schrieb den „Leviathan“ kurz darauf, - Hutcheson oder Hume waren zu der Zeit noch nicht geboren. Zwischenmenschliche und gesellschaftliche Erfahrungen beeinflussen die Gedanken eines Philosophen sicherlich sehr stark. Bernard Gert schreibt in Bezug auf Hobbes: „Hobbes's moral and political theories were clearly influenced by the religious controversies and civil wars that England was embroiled in during the much of the seventeenth century.“ (in: Bernard Gert, Hobbes – Prince of Peace, Polity Press, 2010, S. X) Wachse ich in einer stabilen Gesellschaft, ohne Bürgerkrieg etc, auf, werde ich vielleicht größeres Vertrauen in die sozialen und moralischen Fähigkeiten des Menschen entwickeln, als wenn ich gegenteilige Erfahrungen mache.

⁷⁸ Vielleicht stimmt in Bezug auf Hutcheson und seinen postulierten „moral sense“ die Diagnose von C. G. Lichtenberg, der behauptete: „Die Engländer folgen ihrem Gefühl mehr als andere Menschen, daher sind sie so geneigt neue Sinnen anzunehmen, sense of truth, of moral beauty, u.s.w.“ (in: Lichtenberg, G. C., Sudelbücher, Frankfurt a. M., 1983, 1984, S. 230)

Heute haben sich die empirischen Wissenschaften im Vergleich zum 17. und 18. Jahrhundert stark entwickelt und müssen in die Informationsfülle rund um das Thema aufgenommen werden.

In dieser Arbeit soll der Versuch unternommen werden, nicht nur von persönlichen Erfahrungen auszugehen, sondern die Stimmen anderer Menschen und die Meinungen von Naturwissenschaftlern und Sozialwissenschaftlern aufzugreifen. Dennoch wird sich nicht vermeiden lassen, dass die Auswahl der Meinungen begrenzt wird und in gewisser Weise subjektiv erfolgt. Dennoch hoffe ich eine Hypothese vorstellen zu können, in der sich die meisten Menschen wiedererkennen und verstanden fühlen können; ganz im Sinne von William James:

„Die überzeugende Sichtweise wird am Ende diejenige sein, die den umfassendsten *Eindruck* bei normal denkenden Menschen hinterlässt.“⁷⁹

Bevor man eine Hypothese zur Erklärung eines bestimmten Sachverhalts⁸⁰ aufstellen kann, ist es nötig eine Vertrautheit mit dem Untersuchungsgegenstand zu erreichen. Die ausführliche Beschäftigung mit einer Frage kann zu einer solchen Vertrautheit mit dem Thema führen: man sammelt Erfahrungen, die wiederum eine Voraussetzung dafür sind, anschließend eine plausible Hypothese aufstellen zu können, um die Frage zu lösen.

Ich möchte eine Parallele zu Charles Darwin ziehen, für den unter anderem die Reise auf der „Beagle“ dazu führte, ein solche Vertrautheit mit der Vielfalt der Arten zu entwickeln, dass es ihm anschließend möglich gewesen ist (und ohne diesen Erfahrungsschatz unmöglich gewesen wäre), eine plausible Hypothese über die Entstehung dieser Arten (also eine Erklärung für die Artenvielfalt) aufzustellen.

Da es im Falle meiner Dissertationsarbeit um menschliche Handlungen geht, die ich zu erklären wünsche, führt mich meine „Forschungsreise“ zu anderen Quellen als Darwin. Meine „Erfahrungen“ zum Thema können aus Texten von Philosophen, aus persönlichen Berichten anderer Menschen, aus Romanen und Erzählungen, aus psychologischen Abhandlungen sowie aus anthropologischen und evolutionsbiologischen Ansätzen stammen. Darüber hinaus

⁷⁹ James, William, *Pragmatismus – Ein neuer Name für einige alte Denkweisen*, Hamburg, 2012, S. 26

⁸⁰ Ich möchte an dieser Stelle betonen, dass mir durchaus bewusst ist, dass die Methode, eine Hypothese aufzustellen, um einen Sachverhalt zu erklären, vor allem in den Naturwissenschaften etabliert ist und dem Leser in Bezug auf die hier zu bearbeitende philosophische Fragestellung eher ungewöhnlich erscheinen mag. Dennoch glaube ich, dass in diesem Bereich deskriptiver Ethik diese Methode sehr erfolgversprechend ist, auch wenn die empirische Überprüfung der Hypothese (wie sie in den Naturwissenschaften praktiziert wird) in der Philosophie ausbleiben muss. Ihre Plausibilität erlangt die „philosophische“ Hypothese durch die Betrachtung ihrer lebenspraktischen Implikationen (wie ich weiter unten ausführen werde). Meiner Meinung nach sind die Grenzen zwischen Naturwissenschaften und Philosophie ohnehin fließend, so dass hier auch methodische Überschneidungen möglich sind.

kann ich auf meine eigenen, persönlichen Erlebnisse als Mensch unter Menschen zurückgreifen.

Interessant für mein Projekt sind die verschiedenen Perspektiven: der Blick des Einzelnen auf sich selbst, der Blick des Biologen und Hirnforschers auf den Menschen, der Blick des Psychoanalytikers oder Psychologen etc. Alle diese Blickrichtungen liefern Indizien für meine Suche und vermehren die Vertrautheit mit dem Thema. Leider werde ich nicht alle Sichtweisen auf den Menschen berücksichtigen können, doch die Auswahl sollte breit sein und der Erfahrungsschatz rund um das Thema wird wachsen.

Durch das Erreichen einer gewissen Vertrautheit mit dem Untersuchungsgegenstand kann nun eine Hypothese aufgestellt werden. Dieser Vorgang erfordert eine Methode, mit der sich Charles S. Peirce beschäftigte; Er nannte den Schritt des Aufstellens einer Hypothese zur Erklärung von Beobachtungen „Abduktion“ oder „Retroduktion“⁸¹.

Für Peirce ist dieser Schritt ein kreativer Akt, denn etwas Neues, eine neue Idee, wird geschaffen und nur durch sie kann etwas erklärt werden. Um die gemachten Erfahrungen zu erklären bzw. plausibel und verständlich zu machen, schafft der Mensch etwas Neues: eine Hypothese zur Erklärung des Unverstandenen. Hans-Joachim Schubert beschreibt diesen Schritt wie folgt:

„Im abduktiven Schluss entdecken wir eine neue Idee – einen neuen Fall – und wenden weder eine bestehende Regel auf Fälle an noch formulieren wir eine Regel aus gegebenen Fällen. Die Bildung einer Hypothese findet im „context of discovery“ statt und nicht im „context of justification“. [..., AF] Der abduktive Schluss findet *in media res* statt, er wird durch Erfahrungen der Vergangenheit beeinflusst, aber er ist nicht nur eine Neuordnung alter Erfahrungen, sondern erlaubt einen ganz neuen Blick auf die Realität – auf Fälle – und damit auch auf die Vergangenheit.“⁸²

Peirce spricht von einem typisch menschlichen „Rate-Instinkt“⁸³, der dabei helfe, solche neuen, erklärenden Ideen zu entwickeln.

Vielleicht ist dieser Schritt der Abduktion nicht ganz so instinktiv und treffsicher, wie Peirce ihn darstellt, aber er ist nötig: Nach dem Vertrautmachen mit dem Untersuchungsgegenstand muss eine erklärende Idee entwickelt und in Form einer Hypothese formuliert werden. Dabei „rät“ man nicht ins Blaue hinein, sondern auf der Basis des Eindrucks, der während des Vertrautmachens mit dem Thema gewonnen wurde.

⁸¹ Sebeok, Thomas A., Umiker-Sebeok, Jean, „Du kennst meine Methode!“ – Charles S. Peirce und Sherlock Holmes, Frankfurt a. M., 1982, S. 55, 56

⁸² Hans-Joachim Schubert, Pragmatismus und Symbolischer Interaktionismus, in: Handbuch Soziologische Theorien, Kneer, G., Schroer, M. (Hrsg.), Wiesbaden, 2009, S. 350

⁸³ Sebeok, Thomas A., Umiker-Sebeok, Jean, „Du kennst meine Methode!“ – Charles S. Peirce und Sherlock Holmes, Frankfurt a. M., 1982, S. 32

Die Hypothese leitet sich nicht *direkt* aus dem Erfahrenen ab, sondern ist ein kreativer Prozess (auf der Basis der Erfahrungen). Die Hypothese setzt etwas „vom direkt Beobachtbaren Getrenntes“ voraus und zwar häufig sogar etwas, „das wir gar nicht direkt beobachten können“⁸⁴.

In dieser Dissertation wird eine neue Hypothese über die Grundlagen von Moral vorgestellt, mit dem Ziel, moralisches Handeln verständlich zu machen. Darüber hinaus wird die Hypothese ausführlich erläutert (Kapitel 2) und Implikationen dieser Hypothese diskutiert (Kapitel 3). Aus Sicht der Pragmatisten, in deren methodischer Tradition ich mich sehe, ist die Darstellung der Konsequenzen einer Hypothese von großer Bedeutung. Charles Peirce schreibt:

„Abduktion ist der Prozeß der Transformation von Assoziationen in Abstraktionen und Implikationen“⁸⁵.

Eine Hypothese gewinnt ihre Bedeutung vor allem durch die Betrachtung der Folgen, die sie, wenn sie wahr wäre, für unsere Lebensführung und unser Selbstverständnis hätte. Darum wird der Diskussion einiger Implikationen der Hypothese in dieser Arbeit so viel Platz eingeräumt – das „Brauchbare“ dieser Hypothese für unser Leben soll dargestellt werden. Allerdings können nur *einige* Konsequenzen betrachtet werden, um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen.

Einige Philosophen vertreten allerdings die Ansicht, menschliche Handlungen könnten *nicht* auf die von mir dargestellte Weise erklärt werden. Eine Kritik an meinem Vorhaben wird von denjenigen geäußert werden, die behaupten, dass bei Erklärungen von menschlichen Entscheidungen und Handlungen die Innenperspektive des Handelnden von größter Bedeutung ist. Diese Perspektive entzöge sich jedoch dem Blick von außen. Dadurch, dass ich in meinem Projekt nur von *außen* auf den Menschen schauen kann, würde ich mich auf völlig falschem Terrain bewegen. Darüber hinaus könnte behauptet werden, dass das Betreten des „richtigen“ Terrains ein aussichtsloses Unterfangen ist, denn die Innenperspektive des Anderen sei mir ja verschlossen.

⁸⁴ Charles Sanders Peirce, Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften, Baden-Baden, 1985, S. 140

⁸⁵ Uwe Wirth, Abduktion und ihre Anwendungen, Zeitschrift für Semiotik, Band 17, Heft 3-4 (Tübingen, 1995), Seite 405-424, S. 408, kursiv im Original

Doch sind die inneren, psychischen Vorgänge des Anderen wirklich so unerreichbar, wie behauptet wird? Ich bezweifle es, denn der Inhalt all dieser inneren Vorgänge ist sprachlicher Natur; und Sprache ist nicht privat⁸⁶, sondern nur zwischenmenschlich möglich:

„Das Fassen und Erfassen, das Abwägen, Annehmen und Verwerfen von Gründen, die Bildung von Absichten und Zwecken, die Vergegenwärtigung von ganzen Praxis- und Lebensformen – all dies sind *sprachliche* Tätigkeiten; denn ihr gegenständlicher, besser gesagt: situationaler Gehalt läßt sich nur sprachlich, durch Beschreibungen, identifizieren und charakterisieren“⁸⁷.

Zugegebenerweise *fühlt* es sich auf eine ganz bestimmte Weise *an*, einen Gedanken in seinem eigenen Inneren zu haben; der *Inhalt* dieses Gedankens (und auf den kommt es mir an!) ist jedoch sprachlich fassbar und so Anderen mitteilbar, wie Davidson betont:

„Unsere Gedanken sind etwas „Inneres“ und „Subjektives“, denn wir kennen sie in einer Weise, in der sie kein anderer kennen kann. Doch obwohl das *Haben* eines Gedankens notwendig etwas Individuelles ist, gilt dies für das, was ihm Inhalt verleiht, nicht.“⁸⁸

Könnten wir uns über den Inhalt unserer Motive, Gedanken, Sorgen und Gefühle nicht austauschen und verständigen, wären die Entstehung und das Fortbestehen von Gesellschaften nicht möglich.

Davidson schreibt dazu:

„Wenn wir die natürliche Welt, die wir mit allen teilen, betrachten, verlieren wir nicht den Kontakt mit uns selbst, sondern wir bestätigen unsere Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft von Geistwesen. Wüßte ich nicht, was andere denken, hätte ich auch keine eigenen Gedanken und wüsste also nicht, was ich denke. Wüßte ich nicht, was ich denke, ginge mir die Fähigkeit ab, die Gedanken anderer zu taxieren. Um die Gedanken anderer zu taxieren, ist es erforderlich, daß ich in derselben Welt lebe wie sie und hinsichtlich der Hauptmerkmale diese Welt – einschließlich ihrer Werte – vielfach ebenso reagiere wie sie.“⁸⁹

Zu der „natürlichen Welt, die wir mit allen teilen“, gehören auch menschliche Entscheidungen und Handlungen. Die Gedanken von Menschen sind mir ebenso zugänglich, wie meine

⁸⁶ „wenn wir mit Wittgenstein einig gehen in der Ansicht, daß es keine private Sprache geben kann. Das Hauptargument gegen private Sprachen besagt, daß es, sofern eine Sprache nicht etwas Gemeinsames ist, keine Möglichkeit gibt, zwischen richtigem und unrichtigem Gebrauch der Sprache zu unterscheiden.“ (in: Donald Davidson, Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv, in: Dialektik und Dialog, Davidson, D., Fulda, H.-F., Frankfurt a. M., 1993, S. 73)

⁸⁷ Wimmer, Reiner, Anthropologie und Ethik – Erkundungen in unübersichtlichem Gelände, in: Vernunft und Lebenspraxis, Hrsg.: Demmerling, Gabriel, Rentsch, Frankfurt a. M., 1995, S. 226

⁸⁸ Donald Davidson, Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv, in: Dialektik und Dialog, Davidson, D., Fulda, H.-F., Frankfurt a. M., 1993, S. 91

⁸⁹ Donald Davidson, Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv, in: Dialektik und Dialog, Davidson, D., Fulda, H.-F., Frankfurt a. M., 1993, S. 94

eigenen: Ja, noch mehr: ihr Denken und mein Denken sind wesentlich verknüpft! Das Innere des Anderen existiert nur und wird nur verständlich dadurch, dass es mich oder einen Dritten gibt, mit dem der Andere im kommunikativen Austausch steht⁹⁰. Ich werde mir höchstens selber unzugänglich, wenn ich *nicht* mit Anderen über mein Inneres rede. Mein Inneres und das Innere des Anderen sind uns selbst nur zugänglich, wenn wir es einander zugänglich machen.

Um Feuerbach zu Wort kommen zu lassen:

„Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen – des geistigen so gut wie des physischen: die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. [..., AF] Was ich allein sehe, daran zweifle ich, was der andere auch sieht, das erst ist gewiß.“⁹¹

Es gibt demnach keine Kluft zu überwinden zwischen dem Anderen und mir. Es ist durchaus möglich, gemeinsam über sein Inneres zu sprechen, und nur auf diese Weise möglich, anschließend etwas allgemein Gültiges über den Menschen auszusagen und sich selbst zu verstehen.

Natürlich muss ich zugestehen, dass bei der hier dargestellten Methode einiges im Ungewissen bleiben muss, weil der Mensch sich weiterentwickelt und mehr über sich herausfinden kann, und weil menschliche Handlungen sehr komplexe und kreative Vorgänge sind. *Hinzu kommt, dass jede Hypothese nur eine Frage, ein Vorschlag, ist und so nur einen Schritt auf dem Weg zu einer besseren Hypothese bilden kann. Hypothesen sind „nur“ Vermutungen.* Sie müssen hinterfragt und geprüft werden. Das wiederholte Annehmen und Prüfen von immer neuen Hypothesen ist ein nie endender Prozess⁹². Zu dieser Einsicht kommt nicht nur Peirce. Auch Vertreter des kritischen Rationalismus gehen davon aus (und beziehen sich dabei auf Sokrates), dass wir nur mutmaßen: all unser Wissen ist nur Vermutungswissen, die Hypothesen können widerlegt und durch eine bessere Hypothese

⁹⁰ „Ehe durch Kommunikation mit einem anderen eine Grundlinie festgelegt ist, ist es witzlos, vom Inhalt der Gedanken oder Worte einer Person zu sprechen. Und wenn dem so ist, dann liegt es auf der Hand, daß die Erkenntnis des Fremdpsychischen wesentlich ist für alles Denken und für alle Erkenntnis. Erkenntnis eines fremden Bewußtseins ist jedoch nur möglich, wenn man über Erkenntnis der Welt verfügt, denn es ist eine Bedingung der für das Denken unerlässlichen Triangulation, daß diejenigen, die miteinander kommunizieren, einsehen, daß sie ihre Standpunkte in einer gemeinsamen Welt einnehmen.“ (in: Donald Davidson, Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv, in: Dialektik und Dialog, Davidson, D., Fulda, H.-F., Frankfurt a. M., 1993, S. 80)

⁹¹ Feuerbach, Ludwig, Kleine philosophische Schriften, Leipzig, 1950, S. 153

⁹² Sebeok, Thomas A., Umiker-Sebeok, Jean, „Du kennst meine Methode!“ – Charles S. Peirce und Sherlock Holmes, Frankfurt a. M., 1982, S. 50, 51

abgelöst werden⁹³. Der Mensch wiederholt ständig den Prozess der Abduktion und des Prüfens.

Die Hypothese soll eine Frage sein und nicht überreden oder den Anspruch von Lückenlosigkeit oder bewiesenem Wissen erheben. Ich schließe mich hier Popper an, der schreibt:

„Einer der Gründe, warum der Aufklärer nicht überreden und nicht einmal überzeugen will, ist der folgende. Er weiß, daß es außerhalb des engen Gebietes der Logik und vielleicht der Mathematik keine Beweise gibt. Um es kurz zu sagen, *beweisen kann man nichts*. Man kann wohl Argumente vorbringen und man kann Ansichten kritisch untersuchen. Aber außerhalb der Mathematik ist unsere Argumentierung *niemals* lückenlos.“⁹⁴

Meine hier vorgestellte Hypothese zum moralischen Handeln muss nicht akzeptiert werden, doch ich hoffe, sie wird einen weiteren Schritt darstellen, um den Menschen und sich selbst zu verstehen. Jede Hypothese über den Menschen ermöglicht es dem Einzelnen, dem „Ich“, sich daran zu „reiben“, ein „Du“ als Gegenüber zu haben, und dadurch überhaupt erst ein „Ich“ zu werden und sich selbst erkennen zu können (ganz im Feuerbachschen Sinne). Wenn wir uns aber von vorneherein verbieten, über bestimmte Dinge zu diskutieren oder darüber Hypothesen aufzustellen, und sie von vorneherein ins Ungreifbare verlegen, dann vertiefen wir die Kluft zwischen dem eigenen Selbst und dem Anderen auf so gefährliche Weise, dass wir uns im Dunkel dieser vermeintlichen Kluft selbst zu verlieren drohen. Diese Vorgehensweise zeugt für mich von einem Weltbild, das nicht weiterführen kann.

Der Vorteil der hier vorgestellten Methode, dem abduktiven Aufstellen einer Hypothese, liegt in ihrer Kritisierbarkeit. Insofern ähnelt mein methodischer Weg demjenigen, den Fritz Breithaupt in seinem Buch „Kultur der Ausrede“ geht, und den er, wie folgt, beschreibt:

„Der methodische Weg dieses Buches besteht [..., AF] darin, ausgehend von einer einzigen Hypothese [..., AF] die möglichen Effekte dieser Struktur schrittweise zu entwickeln. Der Vorzug dieses Verfahrens ist, hoffentlich seine Nachvollziehbarkeit und damit natürlich auch Kritisierbarkeit. Das Unterfangen kann dabei auf drei Ebenen kritisiert werden. Erstens könnte es sein, dass schon die Ausgangshypothese falsch ist [..., AF]. Zweitens können sich in den schrittweisen Folgerungen der Effekte der Grundstruktur Fehler einschleichen. Und drittens können zwar die Grundhypothese und

⁹³ Karl Popper: „*Die Methode der Wissenschaft ist die Methode der kühnen Vermutungen und der sinnreichen und ernsthaften Versuche, sie zu widerlegen.*“ (in: Objektive Erkenntnis – ein evolutionärer Versuch, Hamburg, 1973, 1974, S. 95) Unter „Wissenschaft“ sind meiner Meinung nach nicht nur die Naturwissenschaften gemeint – auch in der Philosophie sind „kühne Vermutungen“ sehr angebracht und weiterführend.

⁹⁴ Popper, Karl, Auf der Suche nach einer besseren Welt – Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München, 1987, 2014, S. 234

selbst die schrittweisen Folgerungen richtig sein, aber das Resultat kann dennoch falsch sein. [..., AF]
Statt sich also gegen Kritik abzuschotten, lädt dieses Verfahren zur Kritik ein.“⁹⁵

Noch ein weiterer Punkt soll angesprochen werden: Die Voraussagekraft einer Hypothese, die sich auf menschliche Handlungen bezieht, ist immer eingeschränkt. Es bleibt zwangsläufig offen, wie genau ein moralischer Mensch sich verhalten wird, ob er immer moralisch handeln wird und in welchem Maße. Doch das ist nicht mein Thema, mir geht es um ein Verständnis, wie individuell moralisches Verhalten entstehen kann, welches die Grundlagen für die Identifikation mit einem moralischen Ideal und anschließendes moralisches Handeln sind. Und ich hoffe, diese Hypothese wird einen ganz neuen Blick auf die einzelnen Fälle moralischen Handelns erlauben, eine wirkliche „Neuanordnung alter Erfahrungen“⁹⁶.

2 Eine Hypothese über die Grundlagen von Moral

2.1 Phantasie, Gedächtnis und zwischenmenschliche Interaktion als Grundlagen von Moral

Die Hypothese über die Grundlagen von Moral, auf der diese Arbeit aufbaut, die in dieser Arbeit plausibilisiert werden soll und deren Implikationen in dieser Arbeit diskutiert werden sollen, möchte ich nun vorstellen:

Ich behaupte, dass moralisches Handeln (samt der vorhergehenden Identifizierung mit einem entsprechenden Ideal) nur dann verständlich wird, *wenn der Handelnde erstens die Fähigkeit der Phantasie aufweist, zweitens auf Erfahrungen (mittels seines Gedächtnisses) zugreifen kann und durch Konversation mit anderen Personen interagiert und interagiert*, denn nur auf der Basis dieser drei *Grundlagen* von Moral können sich diejenigen Fähigkeiten entwickeln, die als *Voraussetzungen*⁹⁷ moralischen Handelns gesehen werden müssen: *Selbstbewusstsein, Freiheit, die Entwicklung eines Wir-Gefühls, die Genese eines moralischen Ideals und die Fähigkeit, sich im Entscheiden und Handeln nach diesem Ideal richten zu können*⁹⁸.

⁹⁵ Breithaupt, Fritz, Kultur der Ausrede, Berlin, 2012, S. 15

⁹⁶ Hans-Joachim Schubert, Pragmatismus und Symbolischer Interaktionismus, in: Handbuch Soziologische Theorien, Kneer, G., Schroer, M. (Hrsg.), Wiesbaden, 2009, S. 350

⁹⁷ Die Unterscheidung in „Grundlagen“ und „Voraussetzungen“ moralischen Handelns ist sehr wichtig, und wird in dieser Arbeit beibehalten. Die Hierarchisierung in zwei Ebenen, Grundlagen einerseits und Voraussetzungen andererseits, ergibt sich aus der Unentbehrlichkeitsrelation, die zwischen diesen Ebenen besteht: Die Grundlagen sind unentbehrlich für die Genese der Voraussetzungen, die Voraussetzungen jedoch sind ihrerseits nicht unentbehrlich für die Genese der Grundlagen. Aus diesem Grund befindet sich Selbstbewusstsein beispielsweise nicht auf derselben Ebene wie das menschliche Vorstellungsvermögen; letzteres ist unentbehrlich für die Genese von ersterem, andersherum gilt dies jedoch nicht.

⁹⁸ Als Voraussetzung all dieser Prozesse ist Sprache notwendig: im inneren Zwiegespräch finden sprachliche Formulierungen statt, das Generieren von biografischen „Geschichten“ und Handlungsoptionen erfolgt sprachlich. Ich werde auf die Bedeutung der Sprache nicht genauer eingehen und möchte sie einfach als Grundlage menschlichen Denkens überhaupt verstehen und

Da die drei vorgestellten Grundlagen von Moral auch für die Entwicklung vieler anderer menschlicher Fähigkeiten notwendig sind, die ihrerseits allerdings für moralisches Handeln entbehrlich sind, reicht die Angabe der drei Grundlagen allein nicht aus, um moralisches Handeln zu erklären; Die Summe *aller* Fähigkeiten, die auf das Zusammenwirken von Phantasie, Gedächtnis und der Interaktion mit anderen Personen zurückgehen, ist deutlich größer als die Summe derjenigen durch sie vermittelten Fähigkeiten, die wir für moralisches Handeln benötigen. Deshalb wird in dieser Arbeit ausführlich und explizit auf diejenigen Fähigkeiten eingegangen, die für moralisches Handeln benötigt werden (und für deren Genese die drei Grundlagen unentbehrlich sind): die „Voraussetzungen“ moralischen Handelns.

Die in dieser Arbeit vorgestellten Grundlagen von Moral – Phantasie, Gedächtnis und Interaktion mit anderen Personen – sind demnach insofern unentbehrlich für moralisches Handeln, als nur sie die Entwicklung von Fähigkeiten ermöglichen, die ihrerseits unentbehrlich sind für moralisches Handeln. Diese Fähigkeiten sind Voraussetzungen moralischen Handelns und umfassen folgende Errungenschaften des Menschen: sein Selbstbewusstsein, seine Freiheit, das Wir-Gefühl und die Genese eines moralischen Ideals samt der Fähigkeit, das eigene Handeln daran zu orientieren. Ohne die Grundlagen von Moral ist die Entwicklung der Voraussetzungen von Moral nicht möglich (ohne aber, dass die Voraussetzungen zwangsläufig entstünden, nur weil der entsprechende Mensch über die Grundlagen verfügt) und ohne die Voraussetzungen für Moral ist moralisches Handeln nicht möglich (wiederum ohne, dass immer moralisches Handeln stattfindet, wenn die Voraussetzungen erfüllt sind). Demnach ist moralisches Handeln nicht ohne die entsprechenden Grundlagen – Phantasie, Gedächtnis und Interaktion mit anderen Personen – möglich, da erst diese Grundlagen die Genese der für moralisches Handeln unentbehrlichen Voraussetzungen – Selbstbewusstsein, Freiheit, Wir-Gefühl, moralisches Ideal und dem möglichen Orientieren daran – ermöglichen. Nur wer über die Grundlagen verfügt, kann (nicht: wird!) die Voraussetzungen moralischen Handelns entwickeln, und nur wer über diese verfügt, kann (nicht: wird!) moralisch handeln.

Eine solche Erklärung moralischen Handelns bezieht sich im Gegensatz zu motivationalen Erklärungen menschlicher Handlungen nicht auf die möglichen Motive des Handelnden,

implizit unterstellen. Die Funktionsweisen des Gedächtnisses und der Phantasie und die Interaktion mit anderen Personen sind eng an die Fähigkeit der Sprache gekoppelt; sie verleiht den menschlichen kognitiven Fähigkeiten erst ihr Potential. Durch unsere Sprachbegabung unterscheidet sich unser Denken und Wollen grundsätzlich von dem eines Wesens, das nicht sprachlich zu artikulieren weiß, wie Peter Bieri betont: Sprache ermöglicht uns abstraktes Denken und eigene Gedanken und Ziele zu verstehen und zu bewerten (in: Bieri, Peter, *Das Handwerk der Freiheit*, Frankfurt a. M., 2003, 2013, S. 386). Sprache als essentielle Voraussetzung wichtiger kognitiver Errungenschaften des Menschen wurde beispielsweise von Michael Tomasello ausführlich dargestellt in: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt a. M., 2002, 2006, Kapitel 4 und 5.

sondern auf die *grundlegenden* anthropologischen Voraussetzungen, die er aufweisen muss, um überhaupt moralisch handeln zu *können*. Ein Mensch, dem nur eine diese Eigenschaften fehlt, kann laut meiner Hypothese nicht moralisch handeln.

Bei der Erläuterung der Hypothese wird in vier Schritten vorgegangen: Zunächst soll anhand des Zusammenspiels der drei Grundlagen moralischen Handelns verständlich gemacht werden, wie der Mensch in der Lage ist, Selbstbewusstsein zu entwickeln (Kapitel 2.2.1). Dann soll die Genese von Freiheit beleuchtet werden (Kapitel 2.2.2). In Kapitel 2.2.3 wird die Genese eines so genannten Wir-Gefühls dargestellt. Die Entwicklung eines moralischen Ideals wird schließlich in Kapitel 2.2.4 betrachtet.

Anschließend wird es möglich sein, moralisches Handeln als Zusammenspiel dieser Grundlagen und Voraussetzungen zu verstehen (Kapitel 2.3).

In den beiden nun folgenden Kapiteln (2.2.1 und 2.2.2) werden einige Fähigkeiten des Menschen beleuchtet werden, die zusammengenommen unter den Begriff des „Person-Seins“ fallen. Eine Person ist charakterisiert dadurch, dass sie bewusst nachdenken, sprechen, Ziele formulieren, sich ihrer selbst bewusst sein, sich erinnern und Entscheidungen treffen kann. Eben diese Fähigkeiten werden in diesem und dem folgenden Kapitel als Voraussetzungen moralischen Handelns erläutert. Wenn in diesem Text von „Personen“ gesprochen wird, dann ist damit eine begriffliche Zusammenfassung gemeint, mit der all die Menschen bezeichnet werden, die über Selbstbewusstsein, die Fähigkeit, sich zu erinnern, nachzudenken und zu planen und Handlungskontrolle auszuüben, verfügen. Da diese Fähigkeiten Voraussetzungen moralischen Handelns sind, ist – anders ausgedrückt, aber inhaltlich meint es dasselbe – Person-Sein eine Voraussetzung moralischen Handelns. Allerdings ist Person-Sein nicht die einzige Voraussetzung moralischen Handelns: die folgenden Kapitel werden auf weitere Voraussetzungen eingehen.

Eine Person kann man wiederum nur sein, wenn man über die Grundlagen Phantasie und Gedächtnis verfügt und mit anderen Personen interagiert und interagiert. Hier zeigt sich die Verbindung zu den Grundlagen von Moral, die für die Genese des Person-Seins unentbehrlich sind, da das Person-Sein-Können seinerseits auch unentbehrlich ist für die Entwicklung von Moral.

Der Begriff der Person ist nicht nur verbunden mit einem Konglomerat bestimmter menschlicher Fähigkeiten, sondern auch mit der Zurechenbarkeit von Handlungen. Hier zeigt sich eine große Nähe des Personenbegriffs zum Konzept des Ursprungsmodells (das in 2.2.2 eingeführt werden wird): Einer Person sind ihre Handlungen zurechenbar, sie *passieren* ihr nicht, sondern sie ist der *Ursprung*, die erste Ursache dieser Handlungen. Personen sind

verantwortlich für ihre Handlungen, da sie sie planten, darüber nachdachten, sich ihrer Macht der Handlungsurheberschaft bewusst waren und sich schließlich für eine Option entschieden haben.

Der Personenbegriff wird in dieser Arbeit als eine Bezeichnung für Menschen verwendet, denen man ihre Handlungen zurechnen kann, weil sie aufgrund ihrer Fähigkeiten (sich zu erinnern, Selbstbewusstsein zu haben, sprechen und Ziele formulieren zu können und Entscheidungen treffen können) als Ursprung ihrer Handlungen angesehen werden können.

Eine Person sein zu können, ist demnach *eine* Voraussetzung von Moral. Ein genauer Blick wird zunächst auf die einzelnen Komponenten des Person-Seins geworfen:

Wie entsteht ein Selbstbewusstsein?

Wie kann der Mensch bewusst über Handlungsoptionen nachdenken, planen und Ziele formulieren?

Wie entwickelt er die Fähigkeit, seine Entscheidungen kontrollieren zu können?

Was ist darunter zu verstehen, dass Menschen Ursprung von neuen Handlungsketten sein können?

Dass Person-Sein-Können der Entwicklung von Moral vorausgesetzt werden muss, liegt zweifelsohne an meinem Moralbegriff: In diesem wird moralisches Handeln so eingegrenzt, dass der Akteur *bewusst* das mögliche Leid Anderer, das aus seinem Handeln entstehen könnte, in Betracht zieht und zu vermeiden versucht. Diese Betonung auf dem Wort „bewusst“ hat zur Folge, dass wir dem Menschen die Fähigkeit unterstellen müssen, überhaupt bewusst entscheiden und handeln zu können. Diese Form des Entscheidens und Handelns aber erfordert, wie im Folgenden gezeigt werden soll, Freiheit⁹⁹ und Selbstbewusstsein – diese Fähigkeiten wiederum können nur auf der Grundlage von Phantasie und Gedächtnis und der Interaktion mit anderen Personen entstehen (auch dieser Punkt wird in den nächsten Kapiteln dargestellt). Es reicht für moralisches Handeln nicht aus, über Freiheit und Selbstbewusstsein zu verfügen; aber um *bewusst* auf das Leid Anderer Rücksicht nehmen zu können und es vermeiden zu wollen, ist es *eine* Voraussetzung.

Im Anschluss an diese für Moral unentbehrlichen Fähigkeiten, die im Personenbegriff zusammenfallen, wird in den Kapiteln 2.2.3 und 2.2.4 auf *weitere* Voraussetzungen moralischen Handelns eingegangen: denn eine Person sein zu können, reicht noch nicht aus, um moralisch handeln zu können: Hinzukommen müssen die Fähigkeiten, ein moralisches Ideal generieren und ein Wir-Gefühl entwickeln zu können.

⁹⁹ Unter Freiheit verstehe ich das Vermögen einer Person, bewusst mit ihrer Fähigkeit der Handlungsurheberschaft und der Fähigkeit der Handlungskontrolle umgehen zu können – auf die genaue Bestimmung dieses Freiheitsbegriffes gehe ich unter 2.2.2 ein.

2.2 Die Entwicklung der Voraussetzungen moralischen Handelns aus den Grundlagen moralischen Handelns

2.2.1 Die Genese von Selbstbewusstsein

Der Begriff des „Selbstbewusstseins“¹⁰⁰ kann laut Roderick Chisholm zwei Bedeutungen haben:

„In der ersten Bedeutung meint Selbstbewußtsein oder Selbstgewahrwerden einfach Selbstzuschreibung oder Selbstpräsentation – entweder die direkte Zuschreibung einer Eigenschaft zu sich selbst oder das direkte Gewahrwerden, daß man eine bestimmte Eigenschaft besitzt. In dieser Bedeutung des Ausdrucks kann vermutlich von *jedem* bewussten Sein gesagt werden, daß es seiner selbst gewahr wird. Doch um in der zweiten Bedeutung des Ausdrucks Selbstbewußtsein zu haben, ist es nicht genug, daß man sich selbst eine Eigenschaft zuschreibt oder daß man direkt gewahr wird, daß man eine bestimmte Eigenschaft besitzt. Der Selbstbewußte muss auch „wissen, daß er selbst es ist, der diese Eigenschaften zuschreibt“; er muß diese Eigenschaften „*als seine eigenen*“ anerkennen.“¹⁰¹

Ich behaupte nun, dass dieses Selbstbewusstsein (in seinen beiden Bedeutungen) aus dem Zusammenspiel von Phantasie und Gedächtnis entstehen kann: Bewusstsein, so auch Selbstbewusstsein, ist ein sekundäres Konstrukt unserer Phantasie aus Erlebtem, Erinnerungtem, Assoziiertem. Das „Ich“ ist keine Instanz, die jedem Nachdenken vorausgesetzt werden muss, sondern vielmehr entsteht dieses Bewusstsein, ein „Ich“ zu sein, das Entscheidungen fällen und die Zukunft beeinflussen kann, und das sich selbst Eigenschaften zuschreiben kann, aus dem Zusammenspiel von Phantasie und Gedächtnis. Im Falle der Entstehung eines Selbstbewusstseins werden Erinnerungen durch die Imagination in Verbindung gesetzt, ein Selbst wird konstruiert. Es ist eine Leistung unseres Gehirns, dass durch das Zusammenspiel von Phantasie und Gedächtnis ein Selbstbewusstsein entstehen kann. Aus einem „Es denkt“ kann ein „Ich denke“ werden. Lichtenberg formulierte diesen Zusammenhang wie folgt:

¹⁰⁰ Selbstbewusstsein soll hier nur als Ich-Bewusstsein, als Fähigkeit der Selbst-Referentialität, verstanden werden, nicht als charakterliche Zuschreibung (wie sie beispielsweise in folgenden Aussagen zum Ausdruck kommt: „Er ist sehr selbstbewusst, denn er hält sehr viel von sich.“ oder „Ihr Auftreten ist sehr selbstbewusst.“).

Außerdem möchte ich anmerken, dass das menschliche Selbstbewusstsein sehr vielfältig untersucht worden ist und zu Erklärung seiner Genese unterschiedliche Ansätze formuliert worden sind. Die vorliegende Darstellung soll allerdings nur umreißen, welche Rolle Phantasie und Gedächtnis bei der Genese von Selbstbewusstsein spielen können, um die Hypothese über die Grundlagen von Moral plausibel zu machen. Es wird jedoch in Bezug auf das Thema „menschliches Selbstbewusstsein“ kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, da dieses große Thema ja auch nicht der Hauptuntersuchungsgegenstand dieser Arbeit ist und den Rahmen der Arbeit sprengen würde.

¹⁰¹ Chisholm, Roderick M., Die erste Person – Eine Theorie der Referenz und der Intentionalität, Frankfurt a. M., 1992, S. 133 (In den Zitaten innerhalb des Zitates bezieht sich Chisholm auf Dieter Henrich, „Zwei Studien zur Verteidigung von Selbstbewußtsein“, Grazer Philosophische Studien 7/8 (1979), S. 77-99)

„Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewußt, die nicht von uns abhängen; andere glauben, wir wenigstens hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. *Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, sobald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das *Ich* anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.“¹⁰²

Das Bewusstsein, ein *einheitliches* „Ich“ zu sein, ist eine Interpretation unserer Phantasie, die *eine* selbstbewusste Geschichte aus den Erinnerungen baut – eine Konstruktion, ähnlich eines abduktiven Schlusses – wir stellen die Hypothese auf, ein Ich zu sein, denn nur so werden die Erfahrungen, die wir machen (vor allem die Erfahrungen, die wir mit anderen selbstbewussten Wesen machen, doch dazu weiter unten), uns verständlich.

Auf den eben zitierten Lichtenbergschen Gedanken bezieht sich Hans Lenk in seinem Buch „Kreative Aufstiege“, wenn er schreibt:

„Die Zuordnung zum Ich ist eine sekundäre Konstruktion. Das Ich selbst ist ein Interpretationskonstrukt. Es muss prozessual gedacht werden, wie man seit der Psychologie des letzten Jahrhunderts, nach William James, weiß, aber das Ich ist doch in sich wie ein Vielfältiges. Es gibt unterschiedliche „Selbste“, und es – das Ich oder Selbst (sind beide noch zu unterscheiden?) – ist nur durch diese Deutung und die Zuordnung zu einem Körper oder Organismus in Aktion und in der zeitlichen Kontinuität als ein einheitliches zu verstehen. Lichtenberg sagte: „Es denkt!“ wäre ein sehr viel besserer Gedanke als „Ich denke“ oder „Das Ich denkt“, und das sei das Entscheidende. Ähnlich wie man sagt „Es blitzt“, ist auch das Auftreten von Bewusstseinerlebnissen nicht schon von einem personalen Handelnden ausgehend zu denken, sondern es taucht auf – und selbst das Selbst ist eine sekundäre Deutung.“¹⁰³

Sich als ein einheitliches „Ich“ über die Zeit hinweg zu verstehen, kann nur durch das Wirken der Fähigkeiten der Phantasie und des Gedächtnisses begriffen werden¹⁰⁴. Das Bewusstsein, dass ich ich bin, kann nur durch das Zusammenspiel von Phantasie und Gedächtnis entstehen und bildet die Voraussetzung für freies Handeln, bei dem sich der Handelnde selbst als einheitlicher, etwas bewegender Akteur bewusst sein muss. Dieses Bewusstsein der Einheit des eigenen Selbst ist jedoch keine „Entdeckung“, die man irgendwann im Laufe seiner Kindheit macht, wie dies Chisholm behauptet:

„Es ist die Entdeckung, die man macht, wenn man zum ersten Mal der Einheit des Bewusstseins gewahr wird. Es ist also eine Entdeckung von solchen Dingen, die man sich selbst direkt zugeschrieben hat.

¹⁰² Lichtenberg, Georg Christoph, Sudelbücher, Frankfurt a. M., 1983, 1984, S. 528

¹⁰³ Lenk, Hans, Kreative Aufstiege – Zur Philosophie und Psychologie der Kreativität, Frankfurt a. M., 2000, S.12

¹⁰⁴ Vergl. John Dewey: „Die Verbindung zwischen Imagination und der Harmonisierung des Ich ist enger als gewöhnlich gedacht wird.“ (in: Erfahrung, Erkenntnis und Wert, Frankfurt a. M., 2004, S. 242)

Man wird plötzlich der Tatsache gewahr, daß sie alle demselben Ding zugeschrieben werden. Man erkennt, daß es ein einziges Ding ist, daß alle selbstpräsentierenden Eigenschaften besitzt, und daß *dies* Ding ist, dem man alle seine direkten Zuschreibungen zuschreibt.“¹⁰⁵

Das Selbstbewusstsein ist eine kreative Interpretation, eine kreative Konstruktion, keine Entdeckung, und sie ist nicht nur notwendigerweise an die Fähigkeiten der Phantasie und des Gedächtnisses gebunden, sondern auch nur durch Interaktion mit anderen Personen möglich – nur dialogisch oder in Interaktion mit anderen Personen kann sich diese Fähigkeit entwickeln. Diesen Aspekt erwähnt Chisholm hier nicht, doch er ist von großer Bedeutung. Ausgehend von seinen Ausführungen könnte man glauben, dass jeder Mensch im Laufe seiner Ontogenese, diese Eigenschaft an sich „entdeckt“, doch ganz im Gegenteil muss jeder Mensch *lernen*, ein Ich zu sein, sich ein „Ich“ konstruieren. Dieses Lernen ist nur in einem sozialen Kontext möglich.

Die Bedeutung des kommunikativen Austauschs für unsere geistige Entwicklung betonte Feuerbach:

„Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen – des geistigen so gut wie des physischen“¹⁰⁶

Und:

„Nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen.“¹⁰⁷

Die „Idee“ des Selbstbewusstseins entspringt wie jede menschliche Erkenntnis aus der Konversation des Menschen mit anderen Menschen. Wie genau ist das zu verstehen? Welche Rolle nimmt der andere Mensch ein? Er spielt die Rolle desjenigen, der uns uns selbst zeigt, der uns hilft, uns selbst zu sehen wie in einem Spiegel. Diesen Vergleich zieht Karl Popper:

„Genau so, wie wir uns selbst im Spiegel sehen lernen, so wird sich das Kind dadurch seiner selbst bewußt, daß es sein Spiegelbild im Spiegel des Bewußtseins, das andere von ihm haben, spürt.“¹⁰⁸

Und:

„Ein in sozialer Isolation aufwachsendes Kind wird kein volles Bewußtsein seiner selbst erlangen.“¹⁰⁹

¹⁰⁵ ¹⁰⁵ Chisholm, Roderick M., Die erste Person – Eine Theorie der Referenz und der Intentionalität, Frankfurt a. M., 1992, S. 134

¹⁰⁶ Feuerbach, Ludwig, Kleine philosophische Schriften, Leipzig, 1950, S. 153

¹⁰⁷ Feuerbach, Ludwig, Kleine philosophische Schriften, Leipzig, 1950, S. 153

¹⁰⁸ Popper, Karl, in: Popper, Karl, Eccles, John, Das Ich und sein Gehirn, München, 1989, 2014, S. 145

¹⁰⁹ Popper, Karl, in: Popper, Karl, Eccles, John, Das Ich und sein Gehirn, München, 1989, 2014, S. 146 Popper versteht unter Selbstbewusstsein „das Bewußtsein der eigenen raumzeitlichen Lage und Identität“ (in: Popper, Karl, Objektive Erkenntnis – Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg, 1973, 1974, S. 279).

Die Metapher des Spiegels, um die Bedeutung der Interaktion des Menschen mit anderen Menschen zu betonen, wenn es um die Entwicklung menschlicher, geistiger Fähigkeiten geht, verwendete auch Adam Smith: Die menschliche Gesellschaft ist der Spiegel, den wir brauchen, um uns selbst erkennen zu können¹¹⁰. Durch Gespräche und Interaktionen mit anderen Menschen können wir auf Fähigkeiten und Eigenschaften hingewiesen werden, die uns vorher nicht bewusst waren – der Andere kann also bei der Bewusstmachung bestimmter Fähigkeiten helfen. Ich denke, man sollte Feuerbach so verstehen, dass wir an Reaktionen von Anderen auf unser Verhalten, wichtige geistige Fähigkeiten an uns „entdecken“ können, aber nur auf diesem Wege. Dadurch, dass Menschen andere Bedürfnisse, Interessen oder Ansichten äußern, als wir sie selbst haben, lernen wir, dass zwischen dem anderen und mir unterschieden werden muss.

Doch nicht nur, dass der andere Mensch mir wie ein Spiegel helfen kann, mich selbst zu konstruieren, auch die nur im Umgang mit anderen Menschen erlernte Fähigkeit, zu sprechen, ist bei der Genese des Selbstbewusstseins unentbehrlich:

Erst das erlernte Gespräch mit dem anderen Menschen, das Erlernen einer Sprache überhaupt (was ohne andere Menschen nicht möglich ist), macht das innere Zwiegespräch möglich, das zu Selbstbewusstsein führen kann. Ich kann erst anfangen mit mir selbst zu sprechen, wenn ich gelernt habe, mit anderen Menschen zu sprechen. So also, wie wir sprechen lernen, wie wir lernen, Wahrnehmungen zu interpretieren, ebenso lernen wir, uns unserer selbst bewusst zu werden. Später glauben wir, dass wir *unmittelbar* Dinge wahrnehmen und uns unserer selbst bewusst seien, doch Popper betont zu Recht, dass diese Unmittelbarkeit trügt, und uns nur so unmittelbar erscheint, weil das „Entschlüsseln“ so schnell abläuft (weil es gut erlernt wurde)¹¹¹.

Bei der durch Interaktion mit anderen Personen vermittelten „Entdeckung“ des eigenen Ichs handelt sich eigentlich um einen abduktiven Schluss: Das kreative Spiel der Phantasie setzt ein Ich-Bewusstsein auf der Basis von Erinnerungen zusammen: Das Selbstbewusstsein wird erschaffen und ist so ein Konstrukt, das wir uns kreieren: Aus „Es denkt“ wird ein „Ich bin ich über die Zeit hinweg“ und ein „Ich denke“, „ich kann mich zu mir selbst verhalten“.

So dass nicht nur die Konversation mit Anderen als Grundlage der Entstehung von Selbstbewusstsein gelten darf, sondern auch Phantasie und Gedächtnis. Da es sich bei diesen menschlichen Fähigkeiten um sehr komplexe Kompetenzen handelt, soll nun ein genauer Blick auf ihre Funktionsweisen und ihr Wirken geworfen werden.

¹¹⁰ Smith, Adam, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg, 2010. S. 178

¹¹¹ Popper, Karl, *Objektive Erkenntnis – Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg, 1973, 1974, S. 49

2.2.1.1 Das menschliche Gedächtnis

Im Folgenden möchte ich mich zunächst genauer mit dem Gedächtnis, seiner Funktionsweise und seiner Bedeutung in diesem Kontext zuwenden.

Wer sich erinnert, ruft sich vergangene Erlebnisse ins Bewusstsein zurück. Er kann „Revue passieren“ lassen, was er in der Vergangenheit erlebt hat. Das Gedächtnissystem des Menschen muss drei Aufgaben erfüllen können, um effektiv sein zu können. Ich beziehe mich dabei auf Jonathan Foster, der in seinem Buch „Gedächtnis und Gehirn“ schreibt:

„Es [das Gedächtnis, AF] muss:

1. Informationen encodieren (aufnehmen oder erwerben),
2. Diese Informationen getreu speichern oder aufbewahren sowie im Falle des Langzeitgedächtnisses über eine bedeutende Zeit hinweg
3. Diese gespeicherten Informationen abrufen oder auf sie zurückgreifen.“¹¹²

Das Gedächtnis umfasst demnach „eine ganze Reihe von Fähigkeiten [..., AF] und [ist, AF] nicht nur eine einheitliche Leistung“¹¹³. Das Gedächtnis ist die Grundlage vieler menschlicher Fähigkeiten:

„Ohne Gedächtnis wären viele andere wichtige Fähigkeiten (wie etwa die Sprache, das Wiedererkennen vertrauter Gegenstände oder die Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen) tatsächlich nicht möglich.“¹¹⁴

Das Erlernen einer Sprache beispielsweise wird zu einer Leistung des *semantischen* Gedächtnisses gezählt: Dieses wird von dem *episodischen* Gedächtnis unterschieden, das vor allem mit der Erinnerung spezifischer Ereignisse zu tun hat (wobei das autobiografische Gedächtnis eine Unterkategorie darstellt)¹¹⁵. Beide Gedächtnissysteme, das semantische (welches sich auf das „Allgemeinwissen über die Welt bezieht“¹¹⁶) und das episodische, interagieren miteinander. Es zeigt sich beispielsweise, dass der Spracherwerb und ein damit verbundenes Zunehmen des semantischen Wissens den „Zugriff auf Informationen aus dem Langzeitgedächtnis fördert“, schon weil Sprache uns ermöglicht, „Material auf vielfältige Weise anhand von sprachlichen Etiketten zu encodieren – und diese Etiketten als Hinweisreize beim Abruf zu verwenden.“¹¹⁷ An dieser Stelle sei nochmals darauf hingewiesen, dass die Sprachfähigkeit des Menschen als grundlegendste Voraussetzung der hier

¹¹² Foster, Jonathan K., Gedächtnis und Gehirn, Stuttgart, 2014, S. 37

¹¹³ Foster, Jonathan K., Gedächtnis und Gehirn, Stuttgart, 2014, S. 182

¹¹⁴ Foster, Jonathan K., Gedächtnis und Gehirn, Stuttgart, 2014, S. 182

¹¹⁵ Diese Unterscheidung wird vorgestellt in: Foster, Jonathan K., Gedächtnis und Gehirn, Stuttgart, 2014, S. 56

¹¹⁶ Foster, Jonathan K., Gedächtnis und Gehirn, Stuttgart, 2014, S. 56

¹¹⁷ Foster, Jonathan K., Gedächtnis und Gehirn, Stuttgart, 2014, S. 136

vorgestellten Grundlagen von Moral angesehen werden muss: sie ermöglicht die besondere Entfaltung der hier vorgestellten Fähigkeiten beim Menschen.

Die Fähigkeit des Erinnerns ermöglicht dem Menschen nicht nur ein Bewusstsein von Zeitlichkeit, eingeteilt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, zu entwickeln, sondern ist die Basis für viele weitere menschliche, kognitive Fähigkeiten: Nur wer sich erinnern kann, kann Eindrücke verarbeiten, Sprache(n) erlernen und Gedanken sprachlich formulieren, kann aus Fehlern und Erfolgen lernen und kann Hypothesen über die Welt aufstellen und verbessern.

Und nur wer erinnert, kann sich selbst als eine Einheit mit vergangenen Ich-Zuständen begreifen, wie Maria-Sibylla Lotter betont:

„Wer keinen Bezug zu Vergangenheit und Zukunft hat, ist den flüchtigen Impulsen der Gegenwart ausgesetzt und kann gar nicht so etwas wie ein reflexives Selbst entwickeln, ein Bewusstsein davon, dass *er selbst* dieses oder jenes erlebt und getan hat“¹¹⁸

Sowohl für unser Selbstbewusstsein, unser Nachdenken, Planen, Aufstellen von Zukunftsprognosen und Handeln, als auch für unsere Sicht auf uns selbst und auf die Welt (den bewussten Zugang zu Vergangenheit und Zukunft) ist das Gedächtnis unentbehrlich. Nur wenn ich mich selbst durch Erinnerungen als Verursacher vergangener Handlungen begreifen kann (indem ich durch Erinnern eine Verbindung zwischen der Gegenwart und Vergangenen herstellen kann), kann ich meine Verantwortung gegenüber vergangenen und zukünftigen Ereignissen verstehen bzw. „konstruieren“.

Das Wiederbesinnen auf Erlebtes erfolgt nicht immer auf so einfache Weise, wie das Nachschlagen in einem Fotoalbum. Es ist zwar möglich, Erinnerungen an bestimmte Ereignisse bewusst wachzurufen, wobei diese Erinnerung keine Folge einer neuen Sinneswahrnehmung sein muss¹¹⁹.

Viele unserer Erinnerungen haben abstrakte Formen, keine konkret bildlichen, wie Karl Popper betont:

„Die normale Erinnerung an vergangene Situationen ist natürlich nicht wie ein unmittelbares Wiedererleben, sondern eher die eines verschwommenen „Ich erinnere mich, daß“ oder „ich erinnere mich, wie“.“¹²⁰

¹¹⁸ Lotter, Maria Sibylla, Schuld, Scham, Verantwortung – Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Berlin, 2012, S.199

¹¹⁹ Freud, Sigmund, Das Lesebuch – Schriften aus vier Jahrzehnten, Hrsg. Schmidt-Hellerau, Cordelia, Frankfurt a. M., 2006. S. 203

¹²⁰ Popper, Karl in: Popper, K., Eccles, J., Das Ich und sein Gehirn, München, 1989, 2014, S. 181

Sich zu erinnern ist eine Rekonstruktion der Vergangenheit, keine Widerspiegelung wie in einem Film:

„Der Gedächtnisinhalt, den wir zusammensetzen, mag zwar einige wirkliche Elemente der Vergangenheit enthalten [..., AF], aber als Ganzes genommen, ist er eine unvollkommene Rekonstruktion der Vergangenheit, die in der Gegenwart angesiedelt ist.“¹²¹

Erfahrungen, die wir in unserem Leben gemacht oder von denen wir gelesen oder gehört haben, werden in unserem Gedächtnis gespeichert und beeinflussen, was wir zukünftig tun werden. Darwin schrieb:

„Das Gewissen schaut rückwärts und dient uns als Führer für die Zukunft“.¹²²

Damit „das Gewissen“ überhaupt rückwärts schauen kann, muss der Mensch auf die Leistung seines Gedächtnissystems zurückgreifen können, auf sein Wissen und seine Erfahrungen.

Wenn wir nachdenken, was wir in Zukunft tun sollen, dann bauen wir die Optionen aus „Bausteinen“ unserer Erinnerungen kreativ zusammen¹²³.

Auch wenn die Funktionsweise des Gedächtnisses nicht im Fokus meiner Arbeit steht, muss ich doch kurz darauf eingehen, denn nur mit einem Minimum an Wissen darüber, wie das Gedächtnis funktioniert, sind die Implikationen meiner Hypothese nachvollziehbar. Ich werde mich allerdings sehr vage halten müssen, denn vieles, was die Funktionsweise des Gedächtnisses betrifft, liegt nach wie vor im Dunkeln.

Die bisherigen Ausführungen legen den Schluss nahe, dass die Arbeitsweise des Gedächtnisses eher einfach ist: Wir erleben etwas, das Erlebnis wird im Gedächtnis gespeichert und kann jederzeit erinnert werden. Doch jeder weiß aus eigener Erfahrung, dass der Zugang zum Gedächtnis nicht immer so einfach ist. Oft wird uns das bewusste Erinnern an bestimmte Erlebnisse verwehrt, nicht nur, weil wir vergessliche Wesen mit einem begrenzten Gedächtnisspeicher sind, sondern auch weil unser *Unbewusstes* wirkt. Jeder, der sich mit dem Gedächtnis des Menschen beschäftigt, wird mit dem Phänomen des „Unterbewussten“ oder „Unbewussten“¹²⁴ konfrontiert. In der Alltagssprache wird der

¹²¹ Foster, Jonathan K., *Gedächtnis und Gehirn*, Stuttgart, 2014, S. 24

¹²² Darwin, Charles, *Abstammung des Menschen*, 1874, Voltmedia GmbH, Paderborn, S. 125

¹²³ Dafür wird die Fähigkeit der Phantasie benötigt, die im folgenden Abschnitt dargestellt wird. Auch schon beim Erinnern selbst ist sie vonnöten, denn die Erinnerung ist eine „*einfallreiche*“ Rekonstruktion der Vergangenheit, wie Foster betont (in: Foster, Jonathan K., *Gedächtnis und Gehirn*, Stuttgart, 2014, S. 27).

¹²⁴ Ich werde die Begriffe „unbewusst“ und „unterbewusst“ als Synonyme verwenden, da ich in der Fachliteratur keine Unterscheidung dieser Begriffe finden konnte.

Begriff „unbewusst“ für sehr viele verschiedene Bedeutungen herangezogen. Philipp Hübl betont in seinem Buch „Der Untergrund des Denkens – Eine Philosophie des Unbewussten“ die „Dimensionen dieses Wortfeldes“, die bis hin zu der Vorstellung reichen, „unbewusst“ wäre alles, von dem „wir nicht genau wissen, wie es funktioniert“ oder auch Prozesse in unserem Körper, von denen wir nichts spüren wie „dem Wachsen der Haare“¹²⁵. Auch wenn letzteres sicher nicht bewusst erlebbar ist, möchte ich im Folgenden nur das Freudianische Verständnis von „unbewusst“ verwenden:

„Wir wollen nun die Vorstellung, die in unserem Bewußtsein gegenwärtig ist, und die wir wahrnehmen, „bewußt“ nennen und nur dies als Sinn des Ausdrucks „bewußt“ gelten lassen; hingegen sollen latente Vorstellungen, wenn wir Grund zur Annahme haben, daß sie im Seelenleben enthalten sind – wie es beim Gedächtnis der Fall war – mit dem Ausdruck „unbewußt“ gekennzeichnet werden. Eine unbewußte Vorstellung ist dann eine solche, die wir nicht bemerken, deren Existenz wir aber trotzdem auf Grund anderweitiger Anzeichen und Beweise zuzugeben bereit sind.“¹²⁶

Viele Erfahrungen, die wir machen, werden im Gedächtnis gespeichert und befinden sich nicht fortwährend in unserem Bewusstsein – vielmehr werden sie ins Bewusstsein gebracht, wenn wir uns an etwas erinnern. Einige Erfahrungen jedoch entziehen sich dem bewussten Zugriff, sie lassen sich nicht rekapitulieren, sondern verbleiben im Unterbewussten¹²⁷. Sie können jedoch trotzdem (ohne dass wir es bewusst bemerken) Einfluss auf unsere Gefühle und körperlichen Reaktionen nehmen¹²⁸.

Diese Einflussnahme ist an die Fähigkeit des Gedächtnisses gebunden: unbewusste Gedanken können nur Einfluss auf uns nehmen, wenn sie auf irgendeine Weise „erinnert“ werden (wenn auch nicht im bewussten Sinne).

¹²⁵ Hübl, Philipp, Der Untergrund des Denkens – eine Philosophie des Unbewussten, Hamburg, 2017, S. 13

¹²⁶ Freud, Sigmund, Das Lesebuch – Schriften aus vier Jahrzehnten, Hrsg. Schmidt-Hellerau, Cordelia, Frankfurt a. M., 2006, S. 204, Auch in der heutigen Psychiatrie und Hirnforschung geht man davon aus, dass die bewusste Informationsverarbeitung nicht die einzige Form menschlicher Informationsverarbeitung ist, sondern dass es daneben einen großen Bereich vorbewusster und unbewusster Informationsverarbeitung gibt, wobei in der „Theorie des Unterbewusstseins die unbewusste Informationsverarbeitung zu einer früheren Zeit kurzfristig Bewusstseinsniveau erreicht, wurde dann aber wegen scheinbar damit verbundener, unlösbarer Konflikte aktiv ins Unterbewusstsein verdrängt.“ (Ludger Tebartz van Elst, Freiheit – Psychobiologische Errungenschaft und neurokognitiver Auftrag, Stuttgart, 2015, S. 112)

¹²⁷ Man spricht hier auch vom „impliziten“ Gedächtnis, das „sich auf Einflüsse auf das Verhalten, auf Gefühle oder Gedanken als Ergebnis früherer Erfahrung“ bezieht, „der sich jedoch ohne bewusste Erinnerung an die ursprünglichen Ereignisse manifestiert.“ (Foster, Jonathan K., Gedächtnis und Gehirn, Stuttgart, 2014, S. 59)

¹²⁸ Freud schreibt über diesen Einfluss: „Der Ausdruck *unbewußt*, den wir bisher bloß im beschreibenden Sinne benützt haben, erhält jetzt eine erweiterte Bedeutung. Er bezeichnet nicht bloß latente Gedanken im allgemeinen, sondern besonders solche mit einem bestimmten dynamischen Charakter, nämlich diejenigen, die sich trotz ihrer Intensität und Wirksamkeit dem Bewußtsein fern halten [im Gegensatz zu den *vorbewussten* Gedanken, die nicht diese Stärke haben, AF].“ (in: Freud, Sigmund, Das Lesebuch – Schriften aus vier Jahrzehnten, Hrsg. Schmidt-Hellerau, Cordelia, Frankfurt a. M., 2006, S. 207)

Foster schreibt:

„Immer dann, wenn die Erfahrung eines vergangenen Ereignisses jemanden zu einem späteren Zeitpunkt beeinflusst, ist dieser Einfluss der früheren Erfahrung eine Widerspiegelung der Erinnerung an das vergangene Ereignis.“¹²⁹

Ein Beispiel für diese Form der Beeinflussung ist die Wirkung von erzieherischen Maßnahmen während der Kindheit auf spätere Gefühle des erwachsen gewordenen Kindes: Schon John Stuart Mill erkannte den großen Einfluss, den Erziehung auf die emotionale Reaktion des späteren Erwachsenen hat:

„Now it is especially characteristic of the impressions of early education, that they possess what it is much more difficult for later convictions to obtain – command over the feelings.“¹³⁰

Überzeugungen und Prinzipien, die uns während der frühen Phase unseres Lebens vermittelt, anezogen wurden (durch entsprechende Belohnung und Bestrafung, beispielsweise in Form von Lob oder Kritik an unserem Handeln), haben eine große Kraft auf unsere Gefühle. Manchmal können wir uns an die konkrete Situation erinnern, in denen erziehende Personen unserer Kindheit positiven oder negativen Einfluss auf unser Handeln nahmen: besonderes Lob beispielsweise, wenn wir einem anderen Kind halfen, oder eine unangenehme Standpauke, wenn wir gelogen hatten. So werden wir später oftmals ein „gutes“ Gefühl haben, wenn wir anderen helfen, und ein „schlechtes“ Gewissen, wenn wir lügen. Dass diese Gefühle durch eine von *außen* kommende Erziehung in uns gebildet oder verstärkt wurden, spüren wir dabei später meist nicht mehr, dieses konkrete „Erziehungserlebnis“ ist ins Unbewusste verlagert oder gar vergessen worden. Und gerade, weil diese frühkindlich erlernten Überzeugungen so stark an Gefühle geknüpft sind, ist es schwer, sie zu ignorieren und ihnen keinerlei Einfluss auf unsere Entscheidungen zu gestatten. Man könnte einem Menschen, der nicht lügt, weil unbewusst wirkende Gefühle ihn dazu drängen, die Verantwortung für sein Handeln entziehen, denn nicht sein Bewusstsein traf die Entscheidung, nicht zu lügen, sondern die Entscheidung hing nur von den kontingenten Bedingungen seiner Erziehung ab, die (von seinem Bewusstsein unbemerkt) auf seine Gefühle und körperlichen Reaktionen einwirken.

Trotz der möglichen Einflussnahme des Unterbewussten auf unsere Gefühle und körperlichen Reaktionen ist das Bewusstsein prinzipiell durchaus in der Lage, sich dieser Gefühle und Reaktionen bewusst zu werden und bewusst mit ihnen umzugehen, sie sogar zu kontrollieren:

¹²⁹ Foster, Jonathan K., *Gedächtnis und Gehirn*, Stuttgart, 2014, S. 9

¹³⁰ Mill, John Stuart, *Three Essays on Religion*, New York, 1998, S. 81

„Das Gedächtnis lässt sich anhand freier Erinnerung, hinweisreizgesteuerter Erinnerung, Wiedererkennen, Vertrautheit und anderer Verhaltensänderungen [..., AF] oder durch Beobachtung unserer körperlichen Handlungen überwachen.“¹³¹

Wir können uns selbstreflexiv fragen: „Warum fühle ich mich jetzt so?“ oder „Warum habe ich jetzt den Drang (oder das Zaudern), diese Handlung durchzuführen?“. Wenn das Bewusstsein auf diese Weise aktiv auf „Ursachensuche“ geht und versucht den Einfluss unbewusster Gedanken ins Bewusstsein zu ziehen, dann kann das Bewusstsein Kontrolle auf eben diese (im Unterbewusstsein begründeten) Gefühle und Reaktionen ausüben.

Es ist auch möglich, dass wir den Einfluss des Unterbewusstseins spüren; uns sogar vom Unterbewusstsein „fremdbestimmt“ fühlen: beispielsweise, wenn wir den inneren Drang verspüren, zwanghaft jedes Mal, wenn wir eine Tür abschließen, dreimal zu überprüfen, ob sie tatsächlich abgeschlossen ist. Dann ist der Einfluss des Unterbewussten jedoch bereits so offensichtlich (und vielleicht sogar quälend), dass wir bereit werden, die unbewusste Ursache ins Bewusstsein zu „zerren“ und entsprechende Gefühle zu beherrschen versuchen, indem wir uns bemühen, das zwanghafte Verhalten abzulegen. Oft spüren wir den Einfluss des Unterbewussten jedoch nicht so stark, was heimtückisch ist, denn wir wännen unser Entscheiden als bewusst und selbstbestimmt und bemerken nicht den Einfluss unserer unbewussten Gedächtnisinhalte auf unsere Gefühle und Entscheidungen¹³².

Nicht nur der Einfluss des Unterbewusstseins macht die Funktionsweise des Gedächtnisses sehr komplex, auch stochastische Prozesse, die beim Erinnern ablaufen, haben diesen Effekt. Die wenigsten Erinnerungen werden hundertprozentig korrekt abgelegt (sondern randomisiert fehlerhaft bzw. lückenhaft). Außerdem werden, wenn wir über ein bestimmtes Thema nachdenken, auf stochastische Weise passende Erinnerungen in unserem Gedächtnis „gesucht“. Man nennt dies auch den „random walk“ durch die Erinnerungen. Die stochastische Suchweise hat einen einfachen Grund:

Wenn der Mensch nachdenkt und entscheidet, muss das Gehirn zeiteffizient arbeiten. Wenn das Bewusstsein *alle* im Gedächtnis gespeicherten Erfahrungen auf Relevanz und Tauglichkeit für die vorliegende Situation durchforsten müsste, würde jede Entscheidung wahrscheinlich Tage oder sogar Wochen dauern. Stattdessen werden dem Bewusstsein nur

¹³¹ Foster, Jonathan K., Gedächtnis und Gehirn, Stuttgart, 2014, S. 183

¹³² Philipp Hübl verteidigt in seinem Buch „Der Untergrund des Denkens – Eine Philosophie des Unbewussten“ (Hamburg, 2017) die Ansicht, dass unbewusste Prozesse *nur selten* auf unser Handeln wirkten. Ich denke, dass er hier etwas untertreibt, auch wenn ich seiner Meinung bin, dass die neurowissenschaftliche Forschung den Einfluss des Unbewussten deutlich übertrieben darstellt.

bestimmte Erinnerungen angeboten: das Unterbewusstsein sucht offenbar mit hoher Geschwindigkeit passende Erinnerungen aus. Diese Vorsortierung erfolgt teilweise stochastisch (die genaue Wirkweise dieses „random walks“ ist noch nicht bekannt).

Ohne stochastische Prozesse und das Wirken des Unterbewusstseins wäre ein zeiteffizientes Nachdenken gar nicht möglich. Wir brauchen diese unterbewussten, stochastischen Prozesse, um entscheidungs- und handlungsfähig zu sein und nicht in unendlichen Rechenprozessen unser Bewusstsein lahm zu legen: Müssten wir alle (auch die belastenden und nebensächlichen) Erinnerungen bewusst sortieren, würde das mehr Zeit und Kraft in Anspruch nehmen, als wir in Entscheidungssituationen zur Verfügung haben.

2.2.1.2 Die Phantasie

Um selbstbewusste (und nachdenkensäfähige) Wesen zu werden, die erkennen können, dass sie über die Zeit hinweg persistieren und Einfluss nehmen können auf den zukünftigen Weiterverlauf des Geschehens, ist die Interaktion mit anderen Personen im Verbund mit Gedächtnis und Phantasie unentbehrlich.

Hier soll nun untersucht werden, was unter Phantasie, die hier begrifflich synonym mit Einbildungskraft oder Vorstellungsvermögen gefasst wird, verstanden wird.

Charles Darwin geht auf die Einbildungskraft ein, die er jedoch als ein Vermögen begreift, das unabhängig vom Willen wirkt:

„Die Einbildungskraft ist eine der höchsten Prärogativen des Menschen. Durch dieses Vermögen verbindet er unabhängig vom Willen frühere Eindrücke und Ideen und er zeugt damit glänzende und neue Resultate.“¹³³

Sicherlich findet oft ein unwillkürliches Spiel der Einbildungskraft in unserem Gehirn statt: frühere Eindrücke (wofür die Erinnerungsfähigkeit von Bedeutung ist) werden beispielsweise in Träumen¹³⁴ zusammengesetzt zu neuen Eindrücken und Ideen, die nur vor unserem inneren Auge stattfinden. Doch unser Bewusstsein kann die Einbildungskraft auch willentlich einsetzen, zum Erreichen bestimmter Ziele und Zwecke. So sah Darwin auch, dass der Mensch in der Lage ist „unwillkürlich sich darbietende Combinationen“ der Einbildungskraft zurückzuweisen und Eindrücke „willkürlich zu combinieren“¹³⁵. Dieses bewusste Spiel der Person mit der eigenen Einbildungskraft ist denn auch in der vorliegenden Arbeit von be-

¹³³ Darwin, Charles, *Abstammung des Menschen*, 1874, Voltmedia GmbH, Paderborn, S. 82

¹³⁴ Hunde oder Katzen beispielsweise scheinen lebhaft zu träumen, sie besitzen also diese „passive“ Form der Einbildungskraft, die Darwin beschreibt, doch es fehlt ihnen der bewusste, aktive Einsatz dieser Fähigkeit.

¹³⁵ Darwin, Charles, *Abstammung des Menschen*, 1874, Voltmedia GmbH, Paderborn, S. 82

sonderer Bedeutung und ich werde im Folgenden unter Phantasie nur diese *willentlich* eingesetzte Fähigkeit meinen.

Die Schaffenskraft der Phantasie beschränkt sich nicht nur auf das Konstruieren eines persistierenden Identitätsbewusstseins durch ein entsprechendes Verarbeiten von Erinnerungen, sondern umfasst sämtliche Denktätigkeiten des Menschen – die Verwendung von Symbolen und Sprache, die Herstellung neuer Zusammenhänge, die Entwicklung neuer Ideen, das Aufstellen von Hypothesen, das innere Zwiegespräch, das Schaffen von Weltbildern, das Begründen und Erklären – also Denken im weitesten Sinne ist nur unter Heranziehen der Fähigkeit der Phantasie auf der Basis des eigenen Wissensbestandes (Gedächtnis) verständlich. Die Erinnerungen, die früheren Eindrücke und Ideen (frühere Ergebnisse des Spiels der Phantasie mit den Erinnerungen), sind das „Material“, die Bausteine, aus denen die Phantasie Selbstbewusstsein, Weltbilder, Handlungsoptionen, Geschichten etc. formt. Kreativität und Imagination (nur möglich mit Hilfe der Vorstellungskraft) sind der Kern menschlichen Denkens und Handelns. Vorstellen darf nicht so eng verstanden werden, dass damit das rein bildliche Vorstellen gemeint sei, sondern auch kognitives Vorstellen: Colin McGinn behauptet, die sinnliche und die kognitive Einbildungskraft weisen dieselbe kreative, kombinatorische Fähigkeit auf¹³⁶. Die kognitive Einbildungskraft erfordert laut McGinn begriffliche, nicht sensorische Bestandteile, so dass schließlich die kognitive Einbildungskraft „eine Art *Denken* im weitesten Sinn“¹³⁷ ist.

Der Mensch ist also nur zur Nachdenklichkeit fähig, weil er über die Fähigkeit der Phantasie und einen Wissensbestand (im Gedächtnis) verfügt. Diese Nachdenklichkeit ermöglicht nun auch die Genese von Handlungsoptionen und damit befähigt sie den Menschen dazu, den Weiterverlauf der kausal offenen Zukunft zu beeinflussen: Das Nachdenken über und mit sich selbst kann zum Erkennen der eigenen Freiheit führen, deren Genese, innere und äußere Voraussetzungen, im folgenden Kapitel betrachtet werden sollen.

Das Selbstbewusstsein, oder Ich-Bewusstsein, des Menschen wird auf der Grundlage von Phantasie, Gedächtnis und dem kommunikativen Austausch mit anderen Menschen gebildet, konstruiert. Erinnerungen werden sprachlich kodiert, werden im inneren Zwiegespräch mittels der Phantasie betrachtet und gemeinsam mit Erfahrungen mit anderen Menschen, die als Spiegel des eigenen Bewusstseins erkannt werden, wird ein Ich-Bewusstsein konstruiert: aus „Es denkt“ (ermöglicht durch Phantasie und Gedächtnis) wird mit Hilfe der Interaktion mit anderen Personen ein „Ich denke“ konstruiert.

¹³⁶ McGinn, Colin, *Das geistige Auge – von der Macht der Vorstellungskraft*, Darmstadt, 2007, S. 146

¹³⁷ McGinn, Colin, *Das geistige Auge – von der Macht der Vorstellungskraft*, Darmstadt, 2007, S. 145

Dieses entstandene Selbstbewusstsein ist insofern eine (nicht die einzige) unentbehrliche Voraussetzung moralischen Handelns, als es auf notwendige Weise bei der Genese von Freiheit, eines Wir-Gefühls und der Genese eines moralischen Ideals beteiligt ist, wie die folgenden Kapitel zeigen werden. Nur weil wir uns unserer selbst bewusst sein können, uns Eigenschaften zuschreiben können, können wir Handlungskontrolle, die Fähigkeit der Handlungs-urheberschaft, ein Wir-Gefühl und Ideale entwickeln.

2.2.1.3 Zusammenhang zwischen Todesbewusstsein und Selbstbewusstsein

In diesem Abschnitt möchte ich eine Vermutung von Karl Popper diskutieren, in der er einen sehr engen Zusammenhang zwischen dem Todesbewusstsein des Menschen (dem bewussten Wissen um die eigene und fremde Sterblichkeit) und dem Selbstbewusstsein herstellt. Er behauptet, *Selbstbewusstsein könne erst dann vollkommen entwickelt sein, wenn der Betreffende auch über Todesbewusstsein verfüge*. So könne man laut Popper ein „volles“ Selbstbewusstsein bei Kindern erst annehmen, wenn diese sich auch ganz des Todes bewusst seien. Er schreibt:

„Ich bin ganz sicher, [...], AF], daß die Vergegenwärtigung des Todes – die Drohung und die Unvermeidbarkeit des Todes – eine der großen Entdeckungen war, die zum vollen Selbstbewußtsein führte. Wenn das aber stimmt, dann können wir sagen, daß das Selbstbewußtsein beim Kind nur langsam zu vollem Selbstbewußtsein wird, denn ich glaube nicht, daß Kinder sich völlig ihrer selbst bewußt sind, bevor sie sich nicht ganz des Todes bewußt sind.“¹³⁸

Leider führt Popper diesen Gedanken (den er während eines Gespräches mit John Eccles anmerkt) nicht weiter aus. Es handelt sich lediglich um eine beiläufig formulierte Vermutung von Popper, die ich in diesem Abschnitt prüfen möchte, da ihre Plausibilität Folgen für meine Hypothese hätte: wenn moralische Handlungen Selbstbewusstsein voraussetzen, wie ich es unter 2.2.1 plausibilisiert habe, und dieses ein Todesbewusstsein erfordern würde (wie Poppers Aussage nahe zu legen scheint), so wäre der Schluss zwingend, dass Todesbewusstsein ebenfalls eine Voraussetzung moralischen Handelns sei.

Was genau behauptet Popper in seiner Vermutung?

Er ist der Meinung, dass ein Mensch, um als seiner selbst bewusst gelten zu können, nicht nur in der Lage sein muss, auf sich selbst referieren zu können, eine Vorstellung davon zu haben,

¹³⁸ Popper, Karl, Eccles, John, Das Ich und sein Gehirn, München, 1989, 2014, S. 651

ein „Ich“ zu sein, diesem „Ich“ Eigenschaften (egal welcher Art) zuschreiben zu können und sich als Akteur begreifen zu können, sondern, dass darüber hinaus, dieser Mensch in der Lage sein muss, sich selbst das Attribut „sterblich“ zuzuschreiben.

Bisher blieb in meinen Ausführungen offen, *welche* Attribute oder Eigenschaften eine selbstbewusste Person sich selbst zuschreibt, und es war auch gleichgültig, ob diese wahr oder falsch sind, solange sie nur in der Lage ist, sich selbst bewusst Eigenschaften zuzuschreiben und sich als handelndes und entscheidendes Ich über die Zeit hinweg zu erkennen. Nun scheint es aber darum zu gehen, dass eine *bestimmte* Zuschreibung (nämlich die, die die Endlichkeit unseres Lebens betrifft) *korrekt* zu sein hat. Jemand also, der sich selbst die Eigenschaft „sterblich“ nicht zuschreibt, ist laut Popper nicht voll selbstbewusst, obwohl er sich Eigenschaften zuschreiben kann und auch all die anderen Aspekte von Selbstbewusstsein erfüllt.

Nun ist die Frage, ob Popper dieser Meinung ist, weil er implizit glaubt, dass *alle* Selbstzuschreibungen (inklusive diejenige, die die eigene Sterblichkeit betrifft) korrekt zu sein haben, um der betreffenden Person Selbstbewusstsein unterstellen zu können. Das erscheint mir jedoch ganz und gar nicht plausibel, und sicher hat Popper das auch nicht gemeint, denn alle Menschen (auch jene mit Todesbewusstsein) irren sich in manchen Vorstellungen über ihr Selbst, ohne dass das ihr Bewusstsein von sich selbst schmälern würde. So besitzen auch erwachsene Menschen, die an einen Gott oder Götter oder an die Unsterblichkeit der Seele oder an Wiedergeburt glauben, ein volles Selbstbewusstsein. Dass sie sich in diesen Punkten, in Bezug auf die Beschaffenheit der Welt und ihrer eigenen Seele, vielleicht irren, ändert nichts an ihrer Fähigkeit, sich ihrer selbst bewusst sein zu können, sich als handelnden Akteur wahrzunehmen und zu verstehen. Mir erschien es merkwürdig, nur demjenigen Selbstbewusstsein zuzuschreiben, der ein vollkommen „korrektes“ Bild seiner selbst hat (falls es ein solches überhaupt geben kann).

Was wäre nun die von Popper behauptete Sonderstellung des Bewusstseins über den eigenen Tod gegenüber anderen Selbstzuschreibungen einer sich selbst bewussten Person?

Sicherlich steht ein Wesen, das sich seiner selbst bewusst ist, aber nicht seiner eigenen Sterblichkeit, einem wichtigen Teil seiner selbst ignorant, unwissend, nicht bewusst gegenüber. Gerade wenn ich erkenne, dass ich nicht nur ein denkendes, auf mich selbst verweisendes Ich bin, sondern auch ein von der Vergänglichkeit bedrohtes Ich, wird dieses mit Todesbewusstsein verbundene Selbstbewusstsein einen großen Einfluss auf mein Selbstbild haben. Dies ist aber auch der Fall, wenn die Person glaubt, eine unsterbliche Seele zu besitzen, der letzte Nachfahre Caesars zu sein oder ein verkanntes Genie. Wie schon

erwähnt sind viele Selbstzuschreibungen erwachsener selbstbewusster Personen falsch, ohne dass ihnen die Fähigkeit des Selbstbewusstseins aberkannt werden könnte. Die Wahrheit der Selbstzuschreibung scheint keine Bedingung für „volles“ Selbstbewusstsein zu sein.

Viele Selbstzuschreibungen werden während der Ontogenese von Personen korrigiert: So müssen Kinder, nachdem sie Selbstbewusstsein entwickelt haben, beispielsweise die Meinung revidieren, alle Erwachsenen müssten tun, was sie wünschen. Sie lernen also, dass diese Selbstzuschreibung von Allmacht ein Irrtum ist. Und genauso lernen sie (in den meisten Fällen), dass andere Menschen und auch sie selbst sterblich sind.

Die Frage ist nun, ob die Zuschreibung „sterblich“ ein Sonderfall ist: Vielleicht dürfen wir uns nur in *diesem* Punkt *nicht* irren, um volles Selbstbewusstsein zu entwickeln. Das zumindest scheint Popper zu vermuten: erst wenn wir uns vergegenwärtigen, dass wir *sterbliche* „Ichs“ sind, besitzen wir ein volles Bewusstsein unserer selbst. Ob andere Selbstzuschreibungen falsch sind, wäre dabei ohne Belang. Es ist mir allerdings nicht einsichtig, weshalb gerade das korrekte Erkennen der eigenen Sterblichkeit für die Entwicklung von Selbstbewusstsein notwendig sein sollte. Warum sollte ein Irrtum in diesem Falle Auswirkungen auf meine Fähigkeit des Selbstbewusstseins haben, aber Irrtümer über meine Haarfarbe, Herkunft, Stellung in der Natur, Beschaffenheit meiner Seele und meines Körpers etc. nicht? Es handelt sich bei all diesen Irrtümern um mangelndes besseres Wissen, aber Selbstbewusstsein erfordert kein Wissen in diesem Sinne, es zeigt sich allein in dem Bewusstsein, ein Selbst zu sein – um als sich seiner selbst bewusst zu gelten, muss man lediglich „wissen“, dass man ein „Ich“ ist, das auf sich selbst referieren kann, sich selbst erkennen kann und handeln kann. Ob dieses Selbst nun sterblich ist, aber sich selbst für unsterblich hält, blond ist, aber sich selbst für schwarzhaarig hält, oder ein durch Evolution entstandenes Tier unter vielen ist, sich aber für die Krönung einer göttlichen Schöpfung hält, ändert doch nichts daran, dass es sich auf sich selbst beziehen kann und sich selbst Eigenschaften (richtige und falsche) zuschreiben kann.

Ob ein Selbstbewusstsein da ist oder nicht (vollkommen) da ist, hängt nicht davon ab, ob die *Vorstellungen*, die ich mir von mir mache, korrekt sind, sondern davon, ob ich mir *meiner Selbst bewusst* bin. Und so können die von Popper erwähnten Kinder ohne Todesbewusstsein sehr wohl ein *Selbstbewusstsein* ausbilden, nur möglicherweise aufbauend auf einem falschen *Selbstbild*: sie nehmen irrtümlicherweise an, sie wären ein unsterbliches, oder nicht direkt vom Tode bedrohtes Selbst – sie schreiben sich also falsche Eigenschaften zu, doch wenn sie

sich Eigenschaften zuschreiben können und sich dieser Zuschreibung bewusst sind, dann sind sie selbst-bewusst.

Korrekte Selbstzuschreibungen, egal in welchem Bereich, sind keine Voraussetzung von Selbstbewusstsein und es käme Willkür gleich, eine dieser Selbstzuschreibungen herauszuheben und an diese dann die „volle“ Entwicklung von Selbstbewusstsein zu binden (so wie Popper dies zu tun scheint, wenn er behauptet, man dürfe sich in Bezug auf seine Sterblichkeit nicht irren, um als „voll“ selbstbewusst zu gelten).

Für alle Selbstzuschreibungen und Erkenntnisse ist Selbstbewusstsein sicherlich eine Voraussetzung. Gegen Popper würde ich behaupten, dass Selbstbewusstsein demnach eine Voraussetzung für die Entwicklung von Todesbewusstsein ist, nicht umgekehrt.

An diesem Punkt ist allerdings noch nicht geklärt, ob Todesbewusstsein, nur weil es für Selbstbewusstsein entbehrlich ist, auch für moralisches Handeln entbehrlich ist. Todesbewusstsein und moralisches Handeln wurden oft in eine enge Beziehung gebracht – vor allem bei *motivationalen* Erklärungen: Triebfeder für moralisches Handeln sei die Furcht des Einzelnen vor dem Tod, vor allem vor dem gewaltsamen Tod durch einen Mitmenschen. Um diese Furcht entwickeln zu können, muss ein Todesbewusstsein vorausgesetzt werden: Ich kann nicht Angst vor dem Tod haben und ihn vermeiden wollen, wenn ich nicht vorher erkannt habe, sterblich zu sein¹³⁹.

Ich möchte in diesem Zusammenhang nur exemplarisch auf Adam Smith verweisen, der neben Thomas Hobbes der Todesangst große motivationale Kraft zuschreibt, und somit Todesbewusstsein als wichtige Voraussetzung moralischen Handelns betrachten muss:

„...eines der wichtigsten Prinzipien der menschlichen Natur: die Furcht vor dem Tode, das stärkste Gift für jedes Glück, aber auch die gewaltigste Schranke für die Ungerechtigkeit der Menschen, die, während sie den einzelnen bedrückt und quält, doch die Gesellschaft hütet und beschützt.“¹⁴⁰

Misstrauen vor einander und Angst vor dem (eigenen?) Tod¹⁴¹ werden hier als starke Triebfedern menschlichen Handelns und „Schützer“ eines moralischen Miteinanders ange-

¹³⁹ Zweifellos kennen auch Tiere „Todesangst“ und versuchen ihren Tod zu vermeiden, indem sie beispielsweise Fluchtverhalten zeigen. Doch diese Angst ist instinktiv und nicht an ein Todesbewusstsein gebunden. Beim Menschen sind diese Instinkte sicherlich auch vorhanden, aber wenn es um moralisches Handeln geht, dann haben wir es nicht mehr nur mit rein instinktivem Verhalten zu tun, sondern mit Entscheidungsprozessen, die Deliberation und Selbstbewusstsein erfordern. Damit die Todesangst hier eine Rolle spielen kann, muss die Person sich der Möglichkeit des eigenen Todes bewusst werden. Ich denke also, dass im Zusammenhang motivationaler Erklärungen moralischer Handlungen dieser instinktive Überlebenswunsch nicht gemeint ist, sondern das bewusste Interesse, nicht zu sterben, weil die Person erkannt hat, sterblich zu sein.

¹⁴⁰ Smith, Adam, Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg, 2010, S. 13

¹⁴¹ Andererseits könnten unsterbliche Wesen, wenn schon nicht Angst vor dem Tod, so doch Angst vor Schmerzen haben, die sie zu vermeiden suchen. Selbst wenn wir unsterblich wären, würde doch die menschliche Verletzbarkeit und damit mögliches

führt¹⁴². Ob Todesangst als Motivation zum moralischen Handeln taugt oder nicht, soll hier nicht weiter interessieren, da das Thema dieser Arbeit keine *motivationale* Erklärung von Moral ist.

Auch wenn Todesbewusstsein, eben weil es Voraussetzung von Todesfurcht ist, in *motivationalen* Moralerklärungen möglicherweise eine Rolle spielen mag, so stellt es, meiner Meinung nach, keine unentbehrliche Voraussetzung moralischen Handelns dar.

Die einzige Möglichkeit, dass Todesbewusstsein für moralisches Handeln unentbehrlich sein könnte, war die Verbindung, die Popper zwischen diesem Bewusstsein und dem menschlichen Selbstbewusstsein herstellte. Diese Verbindung kann ich, wie schon ausgeführt, nicht erkennen: Einem sich selbst bewussten Menschen, der sich seiner Sterblichkeit nicht bewusst ist, kann man vorwerfen, nicht genug über sich nachgedacht zu haben – was man im Übrigen Freiheitsskeptikern auch vorwerfen könnte – aber man kann daraus nicht ableiten, dass er weniger seiner selbst bewusst wäre, als ein Mensch, der sich und Andere für sterblich hält und glaubt, Napoleon zu sein.

Wenn schon nicht für Selbstbewusstsein, so auch für moralisches Handeln scheint mir Todesbewusstsein nicht vonnöten – ein solches Bewusstsein könnte motivational gesehen förderlich für Moral sein, denn ein Mensch, der sich und Andere als vom Tod bedroht erkennt, könnte das eigene und fremde Leben höher schätzen, als ein Mensch, der sich und alle anderen Menschen für unsterblich hält. Andererseits ist ebenfalls denkbar, dass gerade Todesbewusstsein die Risikofreude des moralisch Handelnden hemmt: aus Angst vor eigener Versehrtheit und Tod scheut die Person vor möglicherweise gefährlichen moralischen Handlungen zurück.

Egal welche Rolle also Todesbewusstsein und Todesangst bei der Motivation zum moralischen Handeln spielen, beim grundsätzlichen *Ermöglichen* moralischen Handelns scheinen sie mir entbehrlich. Es ist nicht unplausibel, dass ein Mensch ohne Todesbewusstsein moralisch handeln kann, wohingegen mir dies nicht möglich erscheint, wenn ein Mensch über eine der hier dargelegten Grundlagen und Voraussetzungen von Moral nicht verfügt.

Es könnte nun erwidert werden, dass manchmal moralische Handlungen das Risiko des eigenen Todes beinhalten: Wenn beispielsweise eine Person einem Ertrinkenden zur Hilfe eilt,

menschliches Leid bestehen bleiben. Man kann auch an Verletzungen leiden, die uns von anderen zugefügt werden, ohne dass sie uns töten. Unsterbliche Wesen könnten leiden und so wäre ein moralisches Miteinander immer noch eine Option, die diskutiert werden könnte.

¹⁴² Im Übrigen wendet sich Francis Bacon gegen diese Ansicht, dass die Todesfurcht des Menschen eine solche motivationale Macht hätte. Er schreibt: „Stöhnen, Schluchzen, ein bleiches Antlitz, weinende Freunde, schwarze Gehänge, Leichenbegängnisse und dergleichen zeigen den Tod in abschreckender Gestalt. Es ist nämlich der Beachtung wert, *daß im menschlichen Herzen kein Trieb so schwach ist, daß er nicht stärker wäre als die Todesfurcht und sie überträfe*; daher ist der Tod auch kein so schrecklicher Feind, wenn der Mensch so viele Helfer um sich hat, die ihn bezwingen können. Rache triumphiert über den Tod; Liebe mißachtet ihn; Ruhm erstrebt ihn; Kummer flieht ihm zu; Furcht nimmt ihn vorweg“ (in: Bacon, Francis, *Essays oder praktische und moralische Ratschläge*, Stuttgart, 2005, S. 6, kursive Hervorhebung durch AF).

dann tut sie dies, weil sie erkannt hat, dass der Ertrinkende vom Tod bedroht ist und nimmt in Kauf, selbst in eine lebensgefährliche Lage zu geraten. Eine Person, die sich und den Anderen dagegen unsterblich hält, wird den Ernst der Lage des Ertrinkenden vielleicht gar nicht erkennen können. In diesem Fall wäre das Todesbewusstsein also lediglich ein Vorteil, um Situationen (vor allem lebensbedrohliche) besser einschätzen zu können. Es ist jedoch nicht einsichtig, warum dieser Vorteil gleichzeitig eine unentbehrliche Voraussetzung moralischen Handelns sein sollte, denn selbst eine Person mit Unsterblichkeitsglaube würde dem Ertrinkenden zu Hilfe eilen, einfach weil sie seinem Rufen entnimmt, dass dieser *leidet*. Auch wenn sie die gesamte Bedrohlichkeit der Lage nicht wahrnimmt, kann sie trotzdem moralisch handeln. Im Übrigen geschieht es oft, dass uns hinterher, wenn die Situation vorüber ist, erst bewusst wird, in welcher Gefahr wir schwebten – dieses Wissen muss nicht vorher gegeben sein. Es ist also durchaus möglich, sich moralisch zu verhalten und erst hinterher oder auch nie zu erfahren, dass sowohl das eigene als auch das fremde Leben bedroht gewesen waren. Es ist sicherlich förderlich, sowohl für die korrekte Einschätzung der Situation als auch für das Erkennen des eigenen Risikos, wenn die Person über Todesbewusstsein verfügt. Es scheint demnach unentbehrlich zu sein, um beispielsweise moralische von supererogatorischen¹⁴³ Handlungen zu unterscheiden, nicht aber ist es unentbehrlich für moralisches Handeln allgemein.

Insofern gibt es sicherlich Zusammenhänge zwischen moralischem Handeln und Todesbewusstsein, jedoch eher auf der hier erwähnten motivationalen Ebene, die hier nicht weiter vertieft werden sollen.

Da Todesbewusstsein also sowohl für Selbstbewusstsein entbehrlich ist, welches eine Voraussetzung moralischen Handelns ist, als auch für moralisches Handeln allgemein, spielt es in dieser Arbeit keine Rolle, egal wie groß sein Einfluss auf motivationaler Ebene sein mag.

2.2.2 Die Genese von Freiheit

Die genannten Grundlagen moralischen Handelns – Phantasie, Gedächtnis und Interaktion mit anderen Personen – sind insofern unentbehrlich für die Entwicklung von Moral, da nur sie gemeinsam die Genese von Fähigkeiten ermöglichen, die ihrerseits für moralisches Handeln notwendig sind. Zu diesen Fähigkeiten gehört unter anderem die Freiheit, um die es in diesem Kapitel gehen soll, denn moralisches Handeln ist freies Handeln.

¹⁴³ Unter supererogatorischen Handlungen werden Handlungen verstanden, die über das moralisch Gebotene hinausgehen: Beispielsweise, wenn eine Person den eigenen Tod in Kauf nimmt, um das Leben eines anderen zu retten. Eine solche Handlung ist zwar sehr heldenhaft, aber ihre Unterlassung gilt nicht als unmoralisch, denn der Einsatz, den sie erfordert, ist zu hoch, als dass er moralisch gefordert sein könnte: Man muss kein Held sein, um moralisch zu sein.

Die Behauptung, dass moralisches Handeln freies Handeln sei, soll zunächst plausibilisiert werden: Es ist umstritten, dass Freiheit eine Voraussetzung moralischen Handelns sei. Ob sie es nun ist oder nicht, hängt essentiell davon ab, was unter Freiheit verstanden wird. Ich werde davon ausgehen, dass sich Freiheit aus den folgenden zwei Fähigkeiten zusammensetzt, die der Mensch aufweisen muss, um frei genannt werden zu können:

1. die Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft
2. die Fähigkeit der bewussten Handlungskontrolle

Die so verstandene Freiheit ist abzugrenzen von der „Handlungsfreiheit“: Unter Handlungsfreiheit wird die Möglichkeit des Handelnden angesehen, seine Entscheidungen *umzusetzen*: diese Freiheit kann allerdings durch äußere Umstände, physikalische Gesetzmäßigkeiten, Gelegenheiten etc. begrenzt sein: Ein Gefangener ist beispielsweise eingeschränkt in seiner Handlungsfreiheit – er kann seine Gefängniszelle nicht verlassen – doch dieser Umstand mindert nicht seine Freiheit, wie ich sie hier meine. Bei dieser Freiheit handelt es sich um eine Fähigkeit des Menschen, die sich aus bestimmten seiner Eigenschaften ergibt und die nicht durch äußere Bedingungen begrenzt werden kann: Auch der Gefangene besitzt die Fähigkeit der Handlungsurheberschaft und die der Handlungskontrolle.

Die Identifizierung dieser zwei, Freiheit konstituierenden Fähigkeiten geht auf folgende Überlegungen zurück: Der Begriff der Freiheit scheint mir eng an den Begriff der Verantwortlichkeit des Akteurs geknüpft zu sein; frei ist, wer für seine Taten verantwortlich gemacht werden kann. Um für das eigene Handeln verantwortlich gemacht werden zu können, müssen die Handlungen auf den Akteur zurückgeführt werden können. Diese enge Verbindung zwischen der Freiheitserfahrung und der Einsicht, dass wir Urheber von Handlungsketten sein können, betont Martin Heisenberg. Er schreibt, das Elementarste an unserer Freiheitserfahrung scheint „die Erfahrung [zu sein, AF], daß wir Urheber sein, ein Geschehen in Gang setzen können“¹⁴⁴. Wir fühlen uns frei und gleichzeitig verantwortlich für das, was wir tun, wenn diese Taten auf uns zurückgeführt werden können, wenn wir uns selbst als Ursprung dieser Taten verstehen können. Dies können wir nur, wenn wir uns die Fähigkeit der Handlungsurheberschaft zuschreiben können: wir müssen Handlungen *initiieren* (*als erste Ursprünge verursachen*) können; und nicht nur das: wir müssen unsere Handlungen auch *kontrollieren* können, um uns als frei und verantwortlich ansehen zu können. Unter

¹⁴⁴ Heisenberg, Martin, Freier Wille und Naturwissenschaft, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Debatte, Heft 1, Berlin, 2004, S. 35-43, S. 39

Freiheit soll also in dieser Arbeit verstanden werden, dass der Mensch über die Fähigkeiten, Urheber von Handlungen sein zu können und die eigene Urheberschaft kontrollieren zu können, verfügt. Um seine Handlungen kontrollieren zu können, muss er sich selbst dieser beiden Fähigkeiten *bewusst* sein, sie sich also zuschreiben können (was ein Selbstbewusstsein voraussetzt, siehe 2.2.1), um als frei gelten zu können.

Wer diese zwei Fähigkeiten besitzt, sich ihrer bewusst ist und sie bewusst einsetzen kann, kann frei handeln, wer diese Kriterien jedoch nicht erfüllt, kann nicht frei handeln und kann somit auch nicht moralisch handeln, denn die Handlungen, die er ausführt, können gar nicht auf ihn zurückgeführt werden: Nur wer fähig ist, der bewusste und seine Handlungen kontrollierende Ursprung von Handlungsketten sein zu können, kann verantwortlich gemacht werden für seine Taten.

Wie sieht nun die Verbindung zwischen diesem Freiheitsbegriff und Moral aus? Erfordert moralisches Handeln, dass der Akteur über Freiheit verfügt, also die Fähigkeit der Handlungs-urheberschaft und der bewussten Handlungskontrolle besitzt?

Wenn man einen Menschen „moralisch“ oder „unmoralisch“ nennt, so tut man dies, weil man seine Handlungen auf ihn zurückführt und kann dies auch nur tun, wenn seine Handlungen auf ihn zurückgeführt werden können. Moralisches Handeln muss auf den Akteur zurückführbar sein, um als solches bezeichnet werden zu können, und diese Zurückführbarkeit von Handlungen auf einen Akteur liegt in der Zuschreibung von Freiheit begründet, wie ich hier zeigen möchte; denn, um als Akteur der verantwortliche Ursprung von Handlungen sein zu können, muss man eben diese zwei Fähigkeiten aufweisen, die im Begriff des Frei-Sein-Könnens zusammenfallen: die Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft und zur bewussten Handlungskontrolle.

Handlungen, die die Bezeichnung moralisch verdienen, müssen dem Handelnden zugerechnet werden können. Er muss der auszumachende Urheber dieser Geschehnisse gewesen sein und sie bewusst in Gang gesetzt haben *und* er muss Kontrolle über seine Entscheidungen gehabt haben. Nur dann kann er verantwortlich für sein Tun sein und als „moralisch“ oder „unmoralisch“ bezeichnet werden.

Die Freiheit, die hier gemeint ist, ist diejenige, die wir demjenigen, dem wir Verantwortung zuschreiben, dem wir also seine Taten zurechnen, unterstellen müssen. Und diese Freiheit müssen wir damit auch demjenigen unterstellen, der moralisch handeln kann.

Doch nun möchte ich genauer auf die zwei Fähigkeiten eingehen, die unter dem Freiheitsbegriff zusammenfallen, denn ihre Genese und ihre anthropologischen Voraussetzungen sollen in den nächsten Kapiteln genauer untersucht werden.

Zunächst einige Gedanken zur Fähigkeit der Handlungsurheberschaft:

Der Mensch ist in der Lage, Handlungen zu initiieren, erster Ursprung diese Handlungen zu sein, ein „unverursachter Verursacher“ von Wirkungen. Mittels seiner Phantasie und seines Gedächtnisses kann er Handlungsoptionen entwickeln. Durch diese Kreativität kann der Mensch vor dem Handeln verschiedene Optionen kreieren und zwischen ihnen wählen. Er ist nicht auf einen Handlungsablauf durch vorhergehende Ereignisse festgelegt. Tugendhat verwendet dafür die Metapher, der Mensch sei nicht „fest verdrahtet“¹⁴⁵.

Der Mensch entwickelt mit Hilfe seiner Phantasie und seines Gedächtnisses das Vermögen, sich ausgehend von seinen Erinnerungen und Erfahrungen alternative Handlungsverläufe vorzustellen. Seine Entscheidung zu Gunsten eines dieser Handlungsverläufe und die anschließende Realisierung dieses gewählten Handlungsverlaufes machen ihn zum Ersturheber der folgenden Handlungen und eröffnen ihm Freiheitsgrade.

Sein Selbstbewusstsein ermöglicht ihm dabei, auf sich selbst zu referieren, sich dieses Vermögens selbst bewusst zu werden und es gezielt einzusetzen. Er kann sich selbst Handlungsoptionen und Entscheidungen zuschreiben und erkennen, dass er selbst der Ursprung dieser Entscheidungen und Handlungen ist. Ohne Selbstbewusstsein könnte er dieses Bewusstsein seiner Freiheit nicht entwickeln und damit auch keine Einsicht in seine *eigene* Fähigkeit der Handlungsurheberschaft und Handlungskontrolle gewinnen. Doch nur wenn er dieses Bewusstsein entwickelt hat, kann er frei handeln. Er muss sich seine Handlungen und die Kontrolle über sie selbst zuschreiben können und bewusst nutzen können und dies kann er nur tun, wenn er ein Bewusstsein davon hat, ein Selbst, ein kreatives, handelndes und entscheidendes Ich zu sein. Nur wer sich seiner Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft bewusst ist, sie sich selbst zuschreiben kann, indem er eine Vorstellung von sich selbst hat, die diesem Bild entspricht, kann diese bewusst einsetzen und kontrollieren, wie es die hier vorgestellte Definition von Freiheit verlangt.

Das Konzept der Akteurskausalität, oder auch „Ursprungs-Modell“ genannt, stützt die hier vertretene Ansicht, der Mensch sei zur Handlungsurheberschaft in der Lage: die Person wird in diesem Konzept als kausaler Ursprung von Ereignissen oder Zuständen gesehen. Daraus

¹⁴⁵ Tugendhat, Ernst, Wir sind nicht fest verdrahtet, in: Tugendhat, Ernst, Aufsätze 1992-2000, Frankfurt a. M., 2001, 138-162, S. 142

ergibt sich dann die Verantwortung des Akteurs für die Ereignisse oder Zustände, die sich aus seiner Entscheidung und ihrer Umsetzung ergeben, wie Roderick Chisholm es beschreibt:

„if a man is responsible for a certain event or a certain state of affairs [..., AF], then that event or state of affairs was brought about some act of his, and the act was something that was in his power either to perform or not to perform“¹⁴⁶

Freiheit beinhaltet wie dargestellt die Möglichkeit, Handlungsoptionen zu entwickeln, sich für oder gegen bestimmte Handlungsoptionen zu entscheiden und diese oder eine andere Handlungskette in Gang zu setzen und damit Ursprung dieser Handlungskette zu sein; noch dazu ein Ursprung, der sich seines „Ursprungs-Seins“ bewusst ist.

Neben der Handlungsurheberschaft muss demnach die Kontrollfunktion hinzukommen, damit ein Mensch als frei gelten kann: wenn er seine Handlungen nicht kontrollieren könnte, wäre er nicht der frei handelnde Ursprung von Handlungen, wie es der hier vorgestellte Freiheitsbegriff verlangt.

Den Begriff der Handlungskontrolle entnehme ich Michael Hauskeller, der folgende Anzeichen für diese Fähigkeit annimmt:

„Anzeichen für das Vorhandensein von Handlungskontrolle sind Wirklichkeitsbezug, eine gewisse Flexibilität im Verhalten, eine Anpassung des eigenen Handelns an die Situation, die in ihrer Komplexität und in ihren unterschiedlichen Anforderungen erkannt und anerkannt wird, und schließlich die Fähigkeit, sein Handeln zu begründen und sich durch Gründe von seinem Handeln abbringen zu lassen.“¹⁴⁷

Auch bei der Handlungskontrolle spielt das Selbstbewusstsein eine wichtige Rolle: Handlungskontrolle kann der Mensch nur entwickeln, wenn er ein „Freiheitsbewusstsein“ (ein Bewusstsein für den Spielraum von Optionen) hat, und wenn er *Gründe* abwägen kann. Diese letztere Fähigkeit, überlegen zu können, beschreibt Tugendhat:

„Wenn wir überlegen, überlegen wir, was dafür oder dagegen spricht, etwas zu tun (oder zu wollen) oder etwas zu meinen.“¹⁴⁸

¹⁴⁶ Roderick M. Chisholm, Human Freedom and the Self, in: Watson, G. (Hrsg.), Free Will, 2nd edition, Oxford, 2003, S. 26-37, S. 27

¹⁴⁷ Hauskeller, Michael, Versuch über die Grundlagen von Moral, München, 2001, S. 253

¹⁴⁸ Tugendhat, Ernst, Wir sind nicht fest verdrahtet, in: Tugendhat, Ernst, Aufsätze 1992-2000, Frankfurt a. M., 2001, 138-162, S. 143

Dadurch, dass der Mensch nach Gründen dafür fragen kann, ob er die Welt richtig sieht und ob das, was er will, das Richtige ist, kann er Orientierung gewinnen, wenn er die Spielräume erkannt hat, die ihm seine Kreativität eröffnet hat. Tugendhat behauptet, noch nicht zu wissen, „auf welche Weise Überlegung und Gründe mit Ursachen zusammenhängen“¹⁴⁹. Doch eine mögliche Antwort könnte das Konzept der Akteurskausalität geben, das weiter unten ausführlich dargestellt wird.

Hier ging es zunächst nur darum, zu konkretisieren, was unter Freiheit verstanden werden soll: *Ein frei Handelnder ist ein sich selbst kontrollierender, unverursachter Verursacher von Handlungen, der bewusst und unter Rückgriff auf Gründe zwischen verschiedenen, selbst kreierten Handlungsoptionen wählen kann.*

Diese Form von Freiheit muss einem moralischen Menschen unterstellt werden. Wie dieses Vermögen entstehen kann, soll in den folgenden Kapiteln dargestellt werden – Selbstbewusstsein, Phantasie, Gedächtnis und Interaktion mit anderen Personen sind dabei unentbehrliche Grundlagen.

Doch bevor damit begonnen werden kann, möchte ich auf Einwände gegen dieses Projekt der Erklärung menschlicher Freiheit eingehen: Die Erklärbarkeit menschlicher Freiheit wird häufig bezweifelt. Stattdessen wird behauptet: Ebenso wenig wie die Freiheit des Menschen erklärbar sei, seien auch freie menschliche Handlungen (und dazu zählen moralische Handlungen) erklärbar. Die menschliche Freiheit erkläre bereits alles und diese sei selbst nicht fassbar, ihre Facetten nicht erforschbar, da sie als eine metaphysische Begebenheit verstanden werden müsse. Wir müssten sie voraussetzen, doch wir könnten keine Hypothese zu ihrer Erklärung aufstellen – genau das ist aber das Ziel dieses Textes und vor allem dieses Kapitels. Der Grund für diese Skepsis in Bezug auf die Erklärbarkeit von menschlicher Freiheit liegt sicher auch in einem unterschiedlichen Verständnis von „Erklärung“: ich versuche nicht, einzelne freie Handlungen kausal zu erklären, sondern zu erklären, auf der Basis welcher menschlichen Eigenschaften (und äußerer Bedingungen) Freiheit überhaupt möglich wird.

Ein Befürworter dieses Projektes ist Ludwig Feuerbach, der die Meinung vertrat, die Freiheit des Menschen in das Reich des Nicht-Greifbaren, Nicht-Erforschbaren, Nicht-Sinnlichen zu stellen, sei ein Abschluss im Denken und der falsche Weg. Freiheit sei sinnlich erfahrbar und damit fassbar. Diese Auffassung teile ich und glaube, dass es falsch ist, die menschliche Frei-

¹⁴⁹ Tugendhat, Ernst, Moral in evolutionstheoretischer Sicht, in: Tugendhat, Ernst, Aufsätze 1992-2000, Frankfurt a. M., 2001, 199-224, S. 208

heit so darzustellen, als wäre sie etwas Sich-Sofort-Entziehendes, sobald man es anzusehen versucht.

Freiheit erscheint mir eine Errungenschaft des menschlichen Gehirns zu sein, als Resultat der Anwendung bestimmter kognitiver Fähigkeiten, die die oben genannten Grundlagen moralischen Handelns bilden, und ist eben deshalb sehr wohl erforschbar.

Der Mensch hat bestimmte kognitive Fähigkeiten, die ihm die Möglichkeit einräumen, bewusst zu wählen (indem sie ihm erlauben, verschiedene Handlungsoptionen zu kreieren, zwischen denen er dann bewusst wählen kann), und das macht ihn freier als andere Tiere. Die menschliche Fähigkeit, vor dem Handeln bewusst inne halten zu können, seine Phantasie und seine Erfahrungen als bewusst denkender Mensch verwenden zu können, sind *Voraussetzungen* für die Entstehung von Freiheit. Freiheit muss demnach als eine „psychobiologische Errungenschaft“¹⁵⁰ des Menschen verstanden werden und nicht als metaphysischer Fakt.

Freiheit geht durch eine Erklärung nicht *verloren*, sie ist *Teil* meiner Erklärung moralischen Handelns und kann selbst erklärt werden.

2.2.2.1 Externe Bedingungen für die Genese von Freiheit

Zunächst sollen die externen Bedingungen für die Genese von Freiheit beleuchtet werden. Freiheit kann sich nur entwickeln, wenn bestimmte physikalische Gegebenheiten erfüllt sind. Eine davon ist, dass die Zukunft nicht durch Vergangenheit und Gegenwart schon auf nur *einen* möglichen Weiterverlauf festgelegt ist, denn der Mensch kann nur dann als erster Ursprung eine von verschiedenen Handlungsmöglichkeiten ergreifen können, wenn die Zukunft nicht bereits feststeht (denn dann bestünden keine verschiedenen Möglichkeiten, sondern nur ein Weiterverlauf des Geschehens). Wir müssen uns also in einer Welt mit *offener* Zukunft befinden, um tatsächlich Ursprung neuer Handlungsketten mit Handlungskontrolle sein zu können. Die Zukunft muss von uns beeinflussbar sein und diese Beeinflussung muss auf uns (und nicht auf weiter in der Vergangenheit zurückliegende Ursachen) zurückführbar sein. Eine solche Welt kann keine physikalisch deterministische sein, denn der physikalische Determinismus behauptet, dass die Vergangenheit die Gegenwart und diese die Zukunft festlege, so dass die Vergangenheit ebenso unveränderlich feststünde wie die Zukunft auch – so könnten keine *neuen* Ursprünge von Handlungsketten *unverursacht* auftauchen, denn jede Wirkung könnte auf ein früheres Ereignis zurückgeführt werden bis

¹⁵⁰ Diese Bezeichnung von Freiheit entnehme ich Ludger Tebartz van Elst, *Freiheit – Psychobiologische Errungenschaft und neurokognitiver Auftrag*, Stuttgart, 2015.

zum Anbeginn des Weltalls. Zufälle und unverursachte Verursacher gäbe es in einer solchen Welt nicht; unser menschliches Empfinden von Freiheit und einer Asymmetrie zwischen Vergangenheit und Zukunft wären reine Illusionen.

In der Debatte zwischen den zwei philosophischen Lagern des Kompatibilismus und des Inkompatibilismus handelt es sich um die Frage, ob menschliche Freiheit mit einem solchen deterministischen Weltbild vereinbar sei. Kompatibilisten halten eine deterministische Welt mit der Freiheit des Menschen für vereinbar, Inkompatibilisten bezweifeln das – ganz zu Recht, wie ich meine, denn Freiheit erfordert Handlungsurheberschaft und Handlungskontrolle und diese können in einer deterministischen Welt eben gerade nicht bestehen. In einer solchen Welt legen die Gegenwart und die Vergangenheit eindeutig fest, was zukünftig geschehen wird. Die Offenheit der Zukunft wäre in einer so verstandenen deterministischen Welt eine Illusion, so dass auch die Freiheit eine Illusion sein müsste.

Der Streit zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten scheint mir jedoch eine unnötige Diskussion zu sein, da unsere Welt *nicht* auf die eben beschriebene Weise deterministisch ist. Die heutige Physik hat sich von einem rein deterministischen Weltbild verabschiedet und geht davon aus, dass unsere Welt nur *sowohl* durch deterministische *als auch* indeterministische Gesetze beschreibbar ist. Karl Popper beschreibt diese Entwicklung in der Physik:

„Erst mit der Quantenmechanik, mit Einsteins wahrscheinlichkeitstheoretischer Deutung der Amplitude der Lichtwellen, mit Heisenbergs Unschärfeformel und vor allem mit Max Borns wahrscheinlichkeitstheoretischer Wellenmechanik wurde die Physik wirklich indeterministisch. [..., AF] Die Wechselwirkung zwischen Atomen oder zwischen Molekülen hat etwas Regellooses, einen Zufallsaspekt.“¹⁵¹

Die Physik kann die physikalischen Phänomene unserer Welt demnach nicht mit rein deterministischen Gesetzen beschreiben. Es gibt viele Prozesse, die nur über indeterministische Gesetze beschreibbar sind. Es deutet also vieles darauf hin, dass wir nicht in einer rein deterministischen Welt leben, denn sonst könnte die Welt mittels deterministischer, physikalischer Gesetze beschrieben werden (was jedoch nicht der Fall ist¹⁵²). Die Welt ist also tatsächlich offener und indeterminierter als die Deterministen glauben und lässt so gleichermaßen Platz für Zufälle und menschliche Einfälle (samt ihrer spontanen Realisierung).

¹⁵¹ Popper, Karl R., John C. Eccles, Das Ich und sein Gehirn, München, 1989, 2014, S. 58

¹⁵² Die Gesetze der Thermodynamik sind indeterministische Gesetze und die entsprechenden Phänomene sind nur so beschreibbar (darauf verweist beispielsweise Brigitte Falkenburg in: Mythos Determinismus – Wieviel erklärt uns die Hirnforschung, Berlin, Heidelberg, 2012).

Hinzu kommt, dass das Postulat von der kausalen Geschlossenheit der Welt von den Naturwissenschaften nicht bestätigt werden kann: „Gelegentlich wird eingewandt“, wie Carl-Friedrich Gethmann schreibt, „daß die Vorstellung eines unverursachten Verursachers das Grundpostulat von der kausalen Geschlossenheit des physikalischen Weltbildes verletze. In diesem Zusammenhang muß man sich allerdings vor Augen halten, daß das Kausalitätsprinzip („Jedes Ereignis ist als Wirkung einer Ursache zu interpretieren“) – im Unterschied zu den Kausalgesetzen, nicht das Ergebnis physikalischer Beobachtung und Theoriebildung ist“¹⁵³.

Ganz im Gegenteil weist die moderne Quantenphysik auf eine Ursachenlosigkeit in der Welt hin, wie Martin Heisenberg betont: „Da aber, wie uns die Physik des 20. Jahrhunderts lehrt, die Fäden von Ursachen und Wirkungen wegen der Quantenunbestimmtheit nicht von Anfang bis Ende durchgehen, sondern anfangen und abreißen“¹⁵⁴, ist die Zukunft offen – Einfälle und Zufälle sind möglich.

Solche Ursachenlosigkeit in der Natur nannte Charles Peirce „spontaneity“. Für Peirce ist die physikalische Welt nur dann verständlich, wenn auch Spontanität, Zufall, Ursachenlosigkeit angenommen wird¹⁵⁵.

Wie Heisenberg und Peirce werde ich die gelegentliche Ursachenlosigkeit von Ereignissen voraussetzen, denn: „Freiheit macht nur unter dieser Prämisse Sinn“¹⁵⁶. Heisenberg führt aus:

„Würde nichts ohne hinreichende Ursachen geschehen, wäre es unsinnig, jemandem Urheberchaft zuzuschreiben. Wo sollte man die unendliche Kette der Verursachungen durchtrennen? Ist jedoch die Ursachenlosigkeit erst einmal zugestanden, können die Gründe vollständig im jeweiligen Individuum liegen.“¹⁵⁷

Auch Peirce geht diesen argumentativen Weg, um darzustellen, inwiefern die Frage um die physikalische Beschaffenheit der Welt eng verknüpft ist, mit der Möglichkeit menschlicher Freiheit im Sinne einer menschlichen Handlungsurheberschaft:

„Our notion that we decide what we are going to do, if as the necessitarian says, it has been calculable since the earliest times, is reduced to illusion.“¹⁵⁸

¹⁵³ Gethmann, Carl Friedrich, Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft und die Erkenntnisse der Neurowissenschaft, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Debatte, Heft 1, Berlin, 2004, S. 45-61, S. 52

¹⁵⁴ Heisenberg, Martin, Naturalisierung der Freiheit aus Sicht der Verhaltensforschung, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen, Heft 13, Berlin, S. 149-161, S. 149

¹⁵⁵ Peirce, Charles S., The Doctrine of Necessity Examined, in: The Monist Vol II No. 3, April 1892, Chicago, S. 321-337, S. 334

¹⁵⁶ Heisenberg, Martin, Naturalisierung der Freiheit aus Sicht der Verhaltensforschung, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen, Heft 13, Berlin, S. 149-161, S. 150

¹⁵⁷ Heisenberg, Martin, Naturalisierung der Freiheit aus Sicht der Verhaltensforschung, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen, Heft 13, Berlin, S. 149-161, S. 153

¹⁵⁸ Peirce, Charles S., The Doctrine of Necessity Examined, in: The Monist Vol II No. 3, April 1892, Chicago, S. 321-337, S. 335

Und:

„I make use of chance chiefly to make room for a principle of generalisation, or tendency to form habits, which I hold has produced all regularities,“¹⁵⁹

Die Rolle, die der Zufall bei der Erklärung von Freiheit spielt, ist also diejenige, dass durch ihn „Raum“ entsteht, Raum für neu beginnende Kausalketten, die ihren Ursprung entweder in einem zufälligen Ereignis haben oder in der Entscheidung einer Person. Wäre unsere Welt rein deterministisch und hätten die „necessitarians“ wie Peirce sie nennt (die nichts anderes als Deterministen sind) recht, dann wäre eben kein „Raum“ für freie und zufällige Ereignisse. Die Frage nach der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus muss demnach eindeutig mit „Nein“ beantwortet werden. Doch sie ist auch nicht mehr von Bedeutung, wenn man bedenkt, dass die physikalische Welt nicht rein¹⁶⁰ deterministisch *ist*.

Die Frage, die sich Kompatibilisten und Inkompatibilisten stellen sollten, bezieht sich demnach nicht auf die Vereinbarkeit oder Nicht-Vereinbarkeit von Determinismus und Freiheit, denn nicht die Freiheit sondern der Determinismus – die Lehre davon, „sich alles Geschehen von Anbeginn des Weltalls bis zu seinem Ende als ein perfektes Netz von durchgängigen Kausalbeziehungen vorzustellen, die nirgendwo auch nur den geringsten Platz für Unbestimmtheiten ließen“¹⁶¹, hat sich als Illusion¹⁶² erwiesen.

Die Frage wäre nun, inwiefern Freiheit in dieser teilweise „ursachenlosen“ Welt möglich ist. Zunächst weist eine solche Weltansicht darauf hin, dass es eine Asymmetrie gibt zwischen Vergangenheit und Zukunft (was interessanterweise auch genau unseren Intuitionen entspricht): Die Vergangenheit lässt sich nicht mehr ändern und steht fest, die Zukunft dagegen kann per se nicht vorhergesagt werden, steht nicht fest, weil immer ein zufälliges oder von Personen initiiertes Ereignis den Weiterverlauf unerwartet beeinflussen kann. Nur in einer Welt mit indeterministischen Prozessen ist die Zukunft prinzipiell kausal offen (durch neue, unverursachte Ereignisse). Der kausale Einfluss zufälliger Ereignisse (die es nur in einer zum Teil auch indeterministischen Welt geben kann) beweist die *prinzipielle Beeinflussbarkeit* des Weiterverlaufs der Zukunft – das ist der Peircesche „Raum“, der durch den Zufall bereitet wird. Der Einfluss gegenwärtiger zufälliger Ereignisse auf die Zukunft ist ein Indiz für die

¹⁵⁹ Peirce, Charles S., The Doctrine of Necessity Examined, in: The Monist Vol II No. 3, April 1892, Chicago, S. 321-337, S. 336

¹⁶⁰ Es gibt wie Peirce schon betont, Regelmäßigkeiten in der physikalischen Welt die dem „Prinzip der Notwendigkeiten“, also deterministischen Prinzipien, entsprechen, dieses Prinzip gilt jedoch nicht universell, es gibt auch zufällige Ereignisse, die nicht mit diesem deterministischen Prinzip der Notwendigkeit beschrieben werden können. (in: Peirce, Charles S., The Doctrine of Necessity Examined, in: The Monist Vol II No. 3, April 1892, Chicago, S. 321-337, S. 329)

¹⁶¹ Heisenberg, Freier Wille und Naturwissenschaft, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Debatte, Heft 1, Berlin, 2004, S. 35-43, S. 36, 37

¹⁶² Wobei unter Illusion verstanden werden sollte, was Heisenberg wie folgt beschreibt: „Wir bezeichnen die Deutungen von Erfahrungen als Illusionen, wenn sie im Widerspruch zu einem großen in sich konsistenten Verbund anderer Erfahrungsdeutungen stehen.“ (Naturalisierung der Freiheit aus Sicht der Verhaltensforschung, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen, Heft 13, Berlin, S. 149-161, S. 151)

kausale Offenheit der Zukunft (im Gegensatz zur Vergangenheit, die nicht mehr kausal offen ist, auf die kein Zufall mehr einwirken kann). Der Mensch ist nun in der Lage, diese kausale Offenheit der Zukunft zu nutzen. Durch bestimmte Fähigkeiten des Menschen (seiner Phantasie und seinem Gedächtnis, wie ich unten darstellen werde) ist die Zukunft in einer teilweise indeterministischen Welt nach der Entstehung des Menschen nicht mehr nur durch Zufallsereignisse sondern auch durch menschliche Verursachung beeinflussbar und nicht allein durch vergangene Ereignisse notwendig determiniert. Im Gegensatz zu einer deterministischen Welt, in der die Vergangenheit die Gegenwart und die Zukunft ganz und gar festlegt, kann in unserer Welt immer etwas „dazwischenkommen“ entweder in Form stochastischer Ereignisse oder in Form menschlicher Gedanken und Entscheidungen.

Zufall und Indeterminismus genügen nicht, um Freiheit zu erklären, aber sie weisen auf die prinzipielle Beeinflussbarkeit der Zukunft hin, die sich der Mensch mittels seiner Fähigkeiten zunutze macht, indem er Freiheit entwickelt und die Zukunft zu seinen Gunsten manipuliert.

In dieser Dissertation wird demnach ein libertarisches (inkompatibilistisches) Verständnis von Freiheit vertreten, in der Akteure als Ursprung von neuen Kausalketten verstanden werden – man bezeichnet dies auch als „Ursprungs-Modell“. Hier werden Personen im Sinne der Akteurskausalität als Verursacher neuer, erster Ursachen verstanden (so dass es seit dem Auftauchen von Personen auf der Erde drei Formen von Ereignissen geben kann: zufällige, deterministische und durch Personen verursachte). Chisholms Konzept des Akteurskausalismus, auf das ich mich im Folgenden beziehen werde, behauptet:

„each of us, when we act, is a prime mover unmoved. In doing what we do, we cause certain events to happen, and nothing – or no one – causes us to cause those events to happen.“¹⁶³

Neben deterministischen und indeterministischen Prozesse kommt es also zu einer Verursachung von Ereignissen durch Personen, die eben weil sie die „ersten unbewegten Bewegter“ dieser Handlungen und Ereignisse sind, verantwortlich für diese Handlungen sind.

Wenn man behauptet, in der Welt gäbe es nur deterministische Prozesse, dann wäre für eine akteurskausale Beeinflussung der Zukunft kein Platz, denn jedes Ereignis hätte seinen Ursprung in einem zurückliegenden Ereignis bis zum Urknall zurück. Wir selbst können jedoch nur Ursprung eines neuen Ereignisses sein, wenn wir dabei nicht auch schon durch vorhergehende Ereignisse festgelegt wären. Nimmt man dagegen an, dass wir in einer nicht rein deterministischen Welt leben, dann können neue (nicht durch vorhergehende Ereignisse

¹⁶³ Chisholm, Roderick M., *Human Freedom and the Self*, in: Watson, G. (Hrsg.), *Free Will*, 2nd edition, Oxford, 2003, S. 26-37, S. 34

festgelegte) Ereignisse eintreten: beispielsweise durch ein zufälliges Ereignis oder eben durch die Entscheidung eines Ersturhebers, der *auf der Basis von (d.h. nicht festgelegt durch) Gründen, Interessen, Sehnsüchten oder Überzeugungen*¹⁶⁴ entscheidet und handelt und dabei der Ursprung dieser Entscheidung und Handlung ist. Einem solchen akteurskausalen Verständnis von Verursachung wurde oft vorgeworfen, nicht zwischen zufälligen und durch Akteure verursachte Handlungen unterscheiden zu können. Wichtig ist dabei, dass die Person durch Abwägen von Gründen entscheiden muss, um ein Ersturheber zu sein, jedoch nicht durch diese Gründe *festgelegt* ist:

„If we are thus prime movers unmoved and if our actions, or those for which we are responsible, are not causally determined, then they are not causally determined by our *desires*. And this means that the relation between what we want or what we desire, on the one hand, and what it is that we do, on the other, is not as simple as most philosophers would have it.“¹⁶⁵

Und:

„But according to the Kantian approach to our problem, and this is the one that I would take, there is no such logical connection between wanting and doing, nor need there even be a causal connection. [..., AF] We cannot say, „It is causally necessary that, given such and such desires and beliefs, and being subject to such and such stimuli, the agent will do so and so.“ For at times the agent, if he chooses, may rise above his desires and do something else instead.“¹⁶⁶

Hier müssen wir nun einen genauen Blick darauf werfen, was damit gemeint ist, dass der „unmoved mover“¹⁶⁷ seine Entscheidungen *auf der Basis* von seinen Interessen, Überzeugungen, Gründen fällt (genau das geschieht bei zufälligen Ereignissen nicht, worin demnach eine Unterscheidungsmöglichkeit zwischen durch Akteure verursachten und zufälligen Ereignissen besteht). Wenn ein Akteur seine Handlungen auf der Basis seiner Interessen und Überzeugungen begründen kann, dann heißt dies nicht, dass er durch diese festgelegt war, denn in jeder Entscheidungssituation spricht auch ein Kanon von Interessen oder Überzeugungen für das Unterlassen der Handlung oder zugunsten einer ganz anderen Entscheidung¹⁶⁸. Um als Ersturheber einer Entscheidung gelten zu können, muss die Wahl

¹⁶⁴ Bernard Gert bemängelt, dass Philosophen nicht „deutlich genug zwischen Überzeugungen unterscheiden, die Handlungen rechtfertigen können (Gründe), und Überzeugungen, die sie erklären können (Motive).“ (in: Die moralischen Regeln – Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt a. M., 1983, S. 66) Gründe möchte ich hier auch so verstehen, dass sie etwas darstellen, was für eine Handlung spricht, also diese rechtfertigen kann, ohne aber unbedingt auch genügend motivationale Kraft aufzuweisen, um die Handlung zu initiieren.

¹⁶⁵ Chisholm, Roderick M., Human Freedom and the Self, in: Watson, G. (Hrsg.), Free Will, 2nd edition, Oxford, 2003, S. 26-37, S. 34

¹⁶⁶ Chisholm, Roderick M., Human Freedom and the Self, in: Watson, G. (Hrsg.), Free Will, 2nd edition, Oxford, 2003, S. 26-37, S. 35

¹⁶⁷ Diesen Begriff entnehme ich Chisholm (vergl.: Chisholm, Roderick M., Human Freedom and the Self, in: Watson, G. (Hrsg.), Free Will, 2nd edition, Oxford, 2003, S. 26-37).

¹⁶⁸ Aus diesem Grund sind motivationale Erklärungen menschlichen Entscheidens und Handelns auch so wenig aussagekräftig (wie ich in der Einleitung schon ausführte): Gründe und Motive legen das Handeln nicht fest.

von der Person selbst bewusst getroffen werden. Würde diese Wahl auf der Basis von nichts erfolgen, dann hätten wir es mit einer *creatio ex nihilo* zu tun, was tatsächlich dem Zufall gleichkäme. Doch im Falle akteurskausalener Verursachung steht im Zentrum ein nachdenkender Akteur, der bewusst zwischen den Gründen, die für Handlung A sprechen, und Gründen, die für Handlung B sprechen, wählt und seine Entscheidung auf der Basis dieser Gründe (also nicht willkürlich) fällt. Die Wahl zwischen Handlung A und B erfolgt durch den Akteur, er trägt dafür die Verantwortung und kann sich sowohl begründet für Handlung A als auch für Handlung B entscheiden (denn für beide Handlungen sprechen Gründe!). Diese Entscheidung wird durch die wählende Person induziert und deswegen ist Akteurskausalität eine dritte Form der Verursachung neben deterministischer und zufälliger Verursachung von Ereignissen, wie Keil darstellt:

„Die Pointe dieser zusätzlichen Kausalitätsart gegenüber der gewöhnlichen Ereigniskausalität besteht darin, dass Akteurskausalisten als erstes Relatum der Kausalrelation nicht ein Ereignis ansehen, sondern eine Person. Wenn eine Person „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anfängt“, also eine Kausalkette in Gang setzt, dann ist nicht *etwas in ihr* die Ursache für ihre Körperbewegung, sondern *sie selbst* verursacht im Wortsinne ihre Handlung.“¹⁶⁹

Dass dies möglich ist, ergibt sich aus einem Verständnis von Freiheit als psychobiologisches Ergebnis des Zusammenwirkens von Phantasie und Gedächtnis: Durch diese Leistung ist der Mensch in der Lage, auf der Basis des Abwägens von Gründen Kausalketten zu beginnen, in seiner Person. Wie genau das funktioniert, wird das folgende Kapitel über die internen Bedingungen der Genese von Freiheit zeigen.

Das Ursprungsmodell, das ich im Folgenden vertreten werde, sagt aus, dass ein Akteur bewusst Handlungen verursachen kann, dass er der unverursachte Ursprung von Ereignissen sein kann. Im Gegensatz zu zufälligen Ereignissen haben Ereignisse „immanenter“¹⁷⁰ Kausalität ihren Ursprung darin, dass sich eine Person mittels ihrer Phantasie eine neue Handlung ausgedacht hat, die Gründe, die für diese Handlung sprechen abgewogen hat und schließlich diese Handlung initiiert, auslöst. Diese Handlung hat ihren Ursprung in der Idee und der Entscheidung der Person. In diesem psychobiologischen Verständnis von Freiheit und Handlungsurheberschaft generiert der Mensch mittels seiner Phantasie und seines Gedächtnis (genauere Darstellung dieses Prozesses folgt in den nächsten beiden Abschnitten)

¹⁶⁹ Keil, Geert, Willensfreiheit, Grundthemen Philosophie (Hrsg.: Birnbacher, Stekeler-Weithofer, Tetens), Berlin, 2013, S. 109

¹⁷⁰ Ich bediene mich hier Chisholms Begrifflichkeit: er spricht von immanenter und transeunter Verursachung: „I shall say that when one event or state of affairs (or set of events or states of affairs) causes some other event or state of affairs, then we have an instance of *transeunt* causation. And I shall say that when an *agent*, as distinguished from an event, causes an event or state of affairs, then we have an instance of *immanent* causation.“ (in: Roderick M. Chisholm, Human Freedom and the Self, in: Watson, G. (Hrsg.), Free Will, 2nd edition, Oxford, 2003, S. 26-37, S. 30)

Wahlmöglichkeiten und entscheidet sich für eine der selbst konstruierten Möglichkeiten – all dies geschieht natürlich im Rahmen des physikalisch Möglichen; die Person ist immer eingebettet in eine äußere Umgebung, die den Rahmen bildet, den die Phantasie nicht zu sprengen vermag. Auch wenn jede Person sich die extravagantesten Luftschlösser im Geiste baut, so ist sie doch trotz Akteurskausalität nicht in der Lage, diese zu verursachen und Wirklichkeit werden zu lassen, wenn sie physikalisch unmöglich sind oder anderen Gesetzmäßigkeiten und Abhängigkeiten widersprechen – dies sind jedoch die Grenzen der Handlungsfreiheit nicht der Freiheit des Menschen.

Im Folgenden soll das Ursprungsmodell so verstanden werden, dass der Mensch in der Lage ist, der Ursprung einer neuen Kausalkette zu sein, weil er mittels (*nicht festgelegt durch*) seiner Vorstellungskraft auf der Basis (*nicht festgelegt durch*) seines Wissensbestandes und unter Rückgriff auf (*nicht festgelegt durch*) vorangegangene Überzeugungen und Interessen¹⁷¹ neue Ideen oder Handlungsoptionen zu schaffen. Jede neu erdachte Handlungsoption trägt für phantasiefähige, selbstbewusste Wesen wie dem Menschen zugleich eine prinzipielle Wahlmöglichkeit in sich, denn die Negation der Handlungsoptionen, das Unterlassen der neu erdachten Handlung, ist ebenfalls vorstellbar. So wird mit jeder neu erdachten Handlungsoption mindestens eine Handlungsalternative (das Unterlassen der Handlung nämlich) mit generiert, und der Mensch als Ursprung von Neuem immer auch zur Wahl zwischen dem Neuen und dem Unterlassen bzw. Verwerfen des Neuen verurteilt. Die hier dargestellte Genese von Neuem unterscheidet sich grundlegend von der *zufälligen* Genese von Neuem, denn der Mensch kann den neu geschaffenen, möglichen Ursprung verwerfen und weil diese Entscheidung, eine bestimmte Handlung zu tun bzw. sie zu unterlassen, ihren Ursprung *in der Person* hat, ist sie auch dafür verantwortlich.

Das Ursprungsmodell scheint für einige Denker etwas befremdlich zu sein; so formuliert beispielsweise Geert Keil mögliche Kritik an diesem Modell:

„dass gleich Scharen unbewegter Beweger unterwegs sein sollen, die immerfort neue erste Ursachen in die Welt setzen, würde Naturwissenschaft, und nicht nur die, sehr schwierig machen.“¹⁷²

Keil führt die Kritik noch weiter aus: Der Libertarier müsse plausibel machen, „warum das Vermögen, unter gegebenen Bedingungen so oder anders zu handeln, nicht die Fähigkeit er-

¹⁷¹ Deshalb kann *jedes* menschliche Handeln, soweit es freies Handeln ist, motivational erklärt werden, doch auch das Unterlassen der Handlung könnte auf eben diesem Wege erklärt werden, weswegen die Soziologie das methodologische Problem der Nicht-Falsifizierbarkeit hat. (siehe in Albert, Gert, Weber-Paradigma, in: Handbuch Soziologische Theorien, Kneer, Georg, Schroer, Markus (Hrsg), Wiesbaden, 2009, S. 517-554)

¹⁷² Keil, Geert, Willensfreiheit, Grundthemen Philosophie (Hrsg.: Birnbacher, Stekeler-Weithofer, Tetens), Berlin, 2013, S. 110

fordert, Wunder zu bewirken, Naturgesetze oder Erhaltungsgesetze zu verletzen oder unverursachte Ursachen in die Welt zu setzen.“¹⁷³

Zu dieser Kritik muss man sagen, dass die Naturwissenschaft genau in dem Bereich menschlicher Handlungen tatsächlich größte Schwierigkeiten hat, Vorhersagen zu treffen und probabilistische oder deterministische Gesetze anzuwenden. Jeder Mensch ist tatsächlich ein unbewegter Beweger, der als Folge seiner besonderen Fähigkeit, erste Ursachen in die Welt setzen zu können, immerfort den Weiterverlauf der Zukunft beeinflussen kann und dies auf für Naturwissenschaften schwer *vorhersagbare* Weise, dennoch verstößt der Mensch dabei nicht etwa gegen Naturgesetze, denn wir leben (wie eben dargestellt) in einer Welt, in der Handlungsurheberschaft möglich ist: die physikalische Welt ist eben nicht rein deterministisch, sondern erlaubt das Entstehen neuer Ereignisse. Es ist deshalb auch kein Wunder, dass es keine „Naturwissenschaft menschlichen Handelns“ gibt – die Soziologie hat große methodologische Probleme und auch die Verhaltensbiologie.

Eine andere Kritik am Akteurskausalitätsprinzip betrifft das so genannte Datiertheitsproblem:

„Die Nennung der Person beantwortet deshalb [weil sie ja vorher schon da ist, AF] nicht die Frage, warum zum fraglichen Zeitpunkt eine Wirkung eintritt. Also können Personen nicht im Wortsinne Ursachen von etwas sein.“¹⁷⁴

Warum (so die Kritiker) verursacht die Person, wenn sie doch *alleine* Ursprung des neuen Ereignisses ist, dieses Ereignis gerade *jetzt* und nicht schon viel früher? Immerhin war die Person, also der Ursprung des Ereignisses, ja schon vorher da – wie also erklärt der Akteurskausalist den *Zeitpunkt* des durch eine Person verursachten Ereignisses?

Es scheint mir offensichtlich, dass das Ursprungsmodell und das Prinzip der Akteurskausalität von diesem Vorwurf nicht angegriffen werden: Die erstverursachende Person ist eben eingebettet in einen äußeren Zeit- und Raumverlauf und in ihren Entscheidungen nicht gänzlich losgelöst von der Umgebung, da sie ja auf der Basis von bestimmten Gründen und Überzeugungen handelt, *in bestimmten (zeitlich und räumlich kontingenten) Entscheidungssituationen*, die nicht immer gegeben sind. Ich kann einem Menschen nicht vorwerfen, jetzt erst entschieden zu haben, in einen See zu springen und ein Kind zu retten, wenn die Situation sich vorher einfach nie ergeben hat, da er bisher (in der Vergangenheit) nicht an einem See vorbeigekommen ist, in dem ein Kind beinahe ertrank.

¹⁷³ Keil, Geert, Willensfreiheit, Grundthemen Philosophie (Hrsg.: Birnbacher, Stekeler-Weithofer, Tetens), Berlin, 2013, S. 111

¹⁷⁴ Keil, Geert, Willensfreiheit, Grundthemen Philosophie (Hrsg.: Birnbacher, Stekeler-Weithofer, Tetens), Berlin, 2013, S. 109

Außerdem greift der Mensch bei freien Entscheidungen auf seinen Wissensbestand zurück, dieser wächst aufgrund zunehmender Erfahrungen über die Zeit, so dass es sehr plausibel ist, dass eine Person immer in einem zeitlichen Kontext¹⁷⁵ steht und in diesem im Wortsinne Ursache von etwas ist, auch wenn sie es vorher nicht hätte sein können, weil ihr beispielsweise gewisse Erfahrungen fehlten, um eine Entscheidung so fällen zu können, wie sie es zu dem vorliegenden Zeitpunkt tat. Auch ist die Person von den Leistungen ihrer Phantasie abhängig, die häufig von äußeren Ereignissen inspiriert wird. Chisholms Begriff des *unbewegten* Bewegers möchte ich nicht so verstehen, dass wir *absolut* freie Ursprünge von Neuem sind. Wir sind immer gebunden an eine Situation außerhalb unserer Selbst, wir entscheiden durch Rückgriff auf unsere kontingenten Erfahrungen und auf Inspirationen durch die Umwelt (und mittels unseres Gehirns, in dem neben bewussten Informationsverarbeitungsprozessen auch unbewusste, vorbewusste und stochastische Prozesse ablaufen (wie im vorhergehenden Abschnitt bei der Genese des Selbstbewusstseins bereits dargestellt wurde)). Dennoch können Personen im Rahmen dieser Möglichkeiten „Wunder“ bewirken (wenn man das Beginnen neuer Kausalketten so nennen möchte) und, wie ich es im Anschluss an Chisholm bezeichnen würde, *relativ* unbewegte Beweger sein.

Als Ersturheber werden wir also durch äußere Ereignisse inspiriert und erwerben uns durch äußere Ereignisse einen Wissensbestand (was das Datertheitsproblem lösen sollte), doch die Entschlüsse selbst haben ihren Ursprung in uns. Es liegt an unseren Entscheidungen, daran, welche Gründe wir wie stark bewerten, damit eine Kausalkette in Gang gesetzt wird. Eine Person kann also Ursprung von Neuem sein, ohne dass dies bedeutet, dieses Neue müsse *auf der Basis* von *nichts* entstanden sein. Dadurch dass die Person nicht durch Gründe, durch äußere Inspirationen und Ereignisse auf den Entschluss festgelegt ist (also nicht determiniert ist), diesen Entschluss jedoch nicht willkürlich bzw. auf der Basis von nichts fällt (dies wäre zufälliges Entscheiden), sondern auf der Basis äußerer Inspirationen und Situationen unter Abwägen von Gründen Ursprung von Entscheidungen ist, stellt sie eine dritte Form (neben zufälliger Verursachung und deterministischer Verursachung) von Kausalität, die Akteurskausalität, dar.

Eine weitere externe Bedingung für die Entstehung von Handlungskontrolle ist im sozialen Umfeld zu finden: Ähnlich wie beim Selbstbewusstsein kann der Mensch diese Fähigkeit nur durch die Interaktion mit anderen Personen entwickeln (es sei hier nochmals auf Feuerbach

¹⁷⁵ Unsere Erinnerungsleistung beispielsweise kann nachgewiesen sehr „empfindlich für Kontexteffekte“ sein (dargestellt in: Foster, Jonathan K., *Gedächtnis und Gehirn*, Stuttgart, 2014, S. 76). Es kann sein, dass in bestimmten Kontexten erst der Hinweisreiz für das Erinnern eines bestimmten zurückliegenden Ereignisses erfolgt, so dass der Mensch diese Erinnerung auch erst dann in seinen Deliberationsprozess miteinfließen lassen kann.

verwiesen: „Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen – des geistigen so gut wie des physischen“¹⁷⁶). Erst dadurch, dass andere Menschen Handlungskontrolle und freie Entscheidungen von uns erwarten, „entdecken“ wir, dass wir dazu in der Lage sind. Lob und Tadel für unsere Handlungen zeigen uns implizit, dass man uns unterstellt, wir hätten auch anders handeln können. Sätze wie „Du kannst wirklich stolz auf Dich sein!“ oder „Mit dieser Schuld musst Du jetzt leben!“ helfen uns dabei, ein Bewusstsein für unsere Fähigkeit, Ursprung neuer Kausalketten sein zu können, zu entwickeln.

2.2.2.2 Interne Bedingungen für die Genese von Freiheit

Um die Genese von Freiheit zu verstehen muss man sich nun den *internen* Bedingungen ihrer Entstehung zuwenden: Welche Fähigkeiten des Menschen machen Freiheit möglich? Was sind die psychobiologischen Grundlagen dafür, dass Menschen unbewegte Bewegter, Personen im Sinne der Akteurskausalität, werden können? Phantasie und das Gedächtnis nehmen bei der Beantwortung dieser Frage Schlüsselfunktionen ein. Das Zusammenwirken dieser beiden Fähigkeiten (auf der Basis der externen Bedingungen für Freiheit) führt dazu, dass der Mensch als Person im Sinne des dargestellten Ursprungsmodells kausal auf den Weiterverlauf der Zukunft Einfluss nehmen kann – und dies ist eine, nicht die einzige, unentbehrliche Voraussetzung moralischen Handelns.

Wie bereits gezeigt wurde, leben wir in einer Welt, in der die Zukunft für unsere Entscheidungen und Handlungen kausal offen ist; es ist uns möglich, den Weiterverlauf des Geschehens zu beeinflussen. Doch um dies tun zu können, müssen wir *Zugang* zu den bestehenden Handlungsoptionen haben – um wählen zu können, muss eine Auswahl von Möglichkeiten, zwischen denen wir wählen können, bestehen.

Diese Möglichkeiten des Weiterverlaufs sind uns nur über Imagination möglich: „*alle* Möglichkeiten erreichen uns durch die Imagination.“¹⁷⁷, wie John Dewey treffend analysierte. Um zu imaginieren, ist der Mensch auf seine Einbildungskraft angewiesen. Ohne diese Fähigkeit hätte der Mensch, trotz offener Zukunft, nicht mehr Freiheitsgrade als ein phantasieloses Tier. All unsere Kreativität und auch unsere Freiheit verdanken wir ihr, denn durch sie bekommen wir Zugang zu den Möglichkeiten, zu den Handlungsoptionen, zwischen denen wir in Entscheidungssituationen wählen können. Wer zwischen verschiedenen möglichen Zukunftsversionen wählen können soll, der muss sie sich zunächst einmal *vorstellen* können. Sonst hätte er gar nichts, zwischen dem er wählen könnte.

¹⁷⁶ Feuerbach, Ludwig, Kleine philosophische Schriften, Leipzig, 1950, S. 153

¹⁷⁷ Dewey, John, Erfahrung, Erkenntnis und Wert, Frankfurt a. M., 2004, S. 260

Um freies menschliches Handeln verstehen zu können, ist demnach die Fähigkeit der Phantasie von großer Bedeutung. Unter Phantasie soll hier die kreative, kombinatorische, imaginative Fähigkeit des Menschen verstanden werden, die ihn befähigt, vor seinem inneren Auge neue Bilder aus erinnerten Erlebnissen zu schaffen. Die Wirkweise dieser Fähigkeit habe ich schon in 2.2.1.2 ausführlich dargestellt.

Erst durch das bewusste, kreative Spiel mit den Erinnerungen wird der Mensch in die Lage versetzt, Handlungsoptionen zu ersinnen, Pläne zu schmieden, mögliche Zukunftsverläufe zu antizipieren.

Je mehr (praktisch umsetzbare¹⁷⁸) Handlungsmöglichkeiten der Mensch sich vorstellen kann, umso mehr Handlungsoptionen hat er, zwischen denen er wählen kann und muss. Die Welt steht ihm im Geiste offen. Diese Offenheit und das Selbstbewusstsein ermöglichen dem Menschen die Einsicht, dass es auf ihn ankommt, was in Zukunft geschieht. Er sieht sich vor seinem inneren Auge, wie er mal das eine mal das andere tut, und kann sich die jeweiligen Folgen ausmalen. Der Mensch kann sich überlegen, was wäre, wenn er so und so handelte.

Die Einsicht, die Zukunft beeinflussen zu können, führt zu dem Bewusstsein für die eigene Verantwortlichkeit. Mit Hilfe der Phantasie und des Gedächtnisses stellen wir Verbindungen her zwischen Handlungen, die wir in der Vergangenheit taten und unserem jetzigen Tun, wir kombinieren Erfahrungen zu neuen Handlungsoptionen, lernen aus Fehlern und werden so frei und zugleich verantwortlich. Wir begreifen uns selbst als über die Zeit hinweg existierende erste Verursacher von Wirkungen – dabei handelt es sich zweifellos um eine Konstruktion unseres Selbstbildes, die wir nur durchführen können, weil wir in einer physikalisch offenen Welt leben, mit anderen Personen interagierten und über Phantasie, Gedächtnis und Selbstbewusstsein verfügen. Wir *lernen*, dass wir Handlungsoptionen kreieren können, dass wir unsere Fähigkeiten nutzen können, um geistige Flexibilität zu erlangen, Pläne schmieden und Neues initiieren können. Und wir können uns diese Fähigkeit zu freiem Denken und verantwortlichen Handeln selbst zuschreiben – erst dann werden wir Freiheit und Verantwortlichkeit erlangen. Für diese Denk- und Bewusstmachungsvorgänge sind Phantasie, Gedächtnis und die Interaktion mit anderen Personen unentbehrlich.

Wie gelangt der Mensch nun von der Konstitution vieler Freiheitsgrade zu den Entscheidungen? Auch hier spielt die Einbildungskraft eine Rolle: Sie konstituiert die Möglichkeiten nicht nur, sie schränkt sie auch ein, indem sie ein inneres Zwiegespräch, ein inneres Abwägen von Gründen ermöglicht. Für dieses Gespräch ist auch das Gedächtnis von großer

¹⁷⁸ Eine Auskunft darüber, welche Handlungsoptionen umsetzbar sind, erhält der Mensch durch seinen Wissensbestand, also sein Gedächtnis. Doch darauf komme ich noch ausführlicher zu sprechen.

Bedeutung, nicht nur, weil es die Sprachfähigkeit bereithält, auch weil das Abschätzen der Folgen imaginierte Handlungsoptionen an die Gedächtnisleistung gebunden ist: Der Mensch kann sich nicht nur Handlungsoptionen vorstellen, er kann sich auch die möglichen *Folgen* dieser Handlungen vorstellen. Dies geschieht durch Rückgriff auf Erinnerungen, die sowohl Bausteine für Handlungsoptionen liefern, als auch Erfahrungswerte, Wissen, bereitstellen. Das im Gedächtnis gespeicherte Wissen darüber, wie bereits erlebte Handlungs- und Ereignisfolgen abzulaufen pflegen, kann Gründe für oder gegen eine Handlung darstellen. Einige der vorgestellten Folgen werden ihn dann davon überzeugen, die eine oder andere Handlung zu unterlassen, da das antizipierte Ergebnis nicht seiner Zielvorstellung entspricht. Der Mensch kann seine Zukunft selbst beeinflussen, durch eigene Entscheidungen. Vor seinem inneren Auge kann der lern- und erinnerungsfähige, phantasievolle, selbst-bewusste Mensch sich die möglichen Folgen seiner Handlungen ausmalen. Dies befähigt ihn dazu, die bestmögliche Handlungsoption zum Erreichen eines bestimmten Ziels zu wählen, sich Pläne und Taktiken auszudenken, gezielt Werkzeuge zu verändern und zu verbessern. Nur ein lern- und erinnerungsfähiges, phantasievolles Wesen ist in der Lage, Freiheit zu entwickeln und die Zukunft als unbewegter Bewegter kausal zu beeinflussen.

Eine besondere Rolle spielt dabei, wie schon erwähnt, das innere Zwiegespräch. In diesem steht der Mensch im ganzen Wissen seiner Macht der Handlungsurheberschaft vor sich selbst Rede und Antwort, was zu tun sei, welche Handlungsoption gewählt werden soll. Bei diesem Gespräch können wir uns von uns selbst, unseren privaten Interessen, Nöten und Sehnsüchten distanzieren und mittels unserer Vorstellungskraft sogar auf die gesamte Menschheit blicken und unser eigenes Handeln und das der anderen von oben betrachten und bewerten. Diese Möglichkeit der Selbstreflexion, der Distanzierung von dem eigenen Selbst kann man auch als „Spaltung“ bezeichnen. Harry G. Frankfurt sieht darin eine wichtige menschliche Eigenschaft:

„Es ist unser besonderes Talent, uns vor dem unmittelbaren Inhalt und Fluß unseres eigenen Bewusstseins abzusetzen und eine Art Spaltung innerhalb unseres Denkens einführen zu können. Dieses elementare Manöver etabliert eine nach innen gerichtete kontrollierende Überwachung.“¹⁷⁹

Diese Spaltung entsteht meiner Meinung nach nur dadurch, dass wir mit uns selbst verhandeln, was zu tun sei, und zu jedem Gespräch gehören zwei, auch zum Selbstgespräch, so dass es hier zu einer Teilung des Selbst in zwei Gesprächspartner kommen muss. Dies ist nur

¹⁷⁹ Frankfurt, Harry G., *Sich selbst ernst nehmen*, Frankfurt a. M., 2007, S. 18

möglich, weil der Mensch sprechen gelernt hat (dafür ist Erinnern wichtig, denn hätte er die Sprache vergessen, könnte er sich nicht unterhalten – auch nicht mit sich selbst) und weil er sich vorstellen kann, mit sich selbst zu sprechen, als wäre er zwei. In diesem Gespräch mit sich selbst wird in die Lage versetzt, die eigenen Vorschläge durch sich selbst zu prüfen und zu kontrollieren. Er kann mit sich selbst diskutieren, wie seine Fähigkeit zur Handlungs-urheberschaft am besten zu nutzen sei. Dabei kann er Erinnerungen und Erfahrungen anführen, Bedürfnisse, Ideale und Überzeugungen. Er kann bewusst mit sich selbst Gründe für und gegen Handlungen erörtern und dann bewusst eine Entscheidung fällen, für die er dann später die Verantwortung trägt.

Jede geistige Tätigkeit des Menschen, jedes menschliche Denken, ist nur durch das Zusammenspiel von Gedächtnis und Vorstellungskraft verständlich: durch das kreative, sprachlich vermittelte Spiel mit Erlebtem und früher Gedachtem. Das nach innen verlagerte Gespräch auf der Basis des Wissensbestandes führt zu Selbstbewusstsein, Denken und Freiheit.

Im Kapitel über die Genese des Selbstbewusstseins war ich bereits ausführlich auf die Funktionsweisen des Gedächtnisses und der Phantasie eingegangen: der Einfluss des *Stochastischen und Unbewussten* wurde dort bereits thematisiert und bekommt nun, im Kontext der Genese menschlicher Freiheit, eine Freiheit *relativierende* Dimension.

Denken wir darüber nach, was wir in einer bestimmten Situation tun sollten, dann präsentiert das Unterbewusstsein unserem Bewusstsein stochastisch ausgewählte und teilweise inhaltlich inkorrekt abgespeicherte Erinnerungen, aus denen das Bewusstsein die ihm passend erscheinenden Erinnerungen auswählt, oder weiter suchen lässt. Unsere Phantasie setzt dann aus passenden Erinnerungsbausteinen Handlungsoptionen zusammen, aus denen das Bewusstsein die ihm optimal erscheinende Option auswählt. Beim Erinnern, Denken und Entscheiden spielen also unvermeidlich (aufgrund der spezifischen Funktionsweise unseres Gehirns) stochastische und unbewusste¹⁸⁰ Prozesse eine Rolle. Zweifellos ist immer auch das Bewusstsein als übergeordnete Instanz beteiligt, doch je nach Fall mehr oder weniger stark aktiv. Der Psychiater Ludger Tebartz van Elst schreibt:

¹⁸⁰ Der Psychiater Ludger Tebartz van Elst betont: „Vielmehr muss bei der Erklärung des beobachtbaren Verhaltens nüchtern anerkannt werden, dass vorbewusste oder unterbewusste Informationsverarbeitungsprozesse das beobachtbare Verhalten mitbedingt haben.“ (in: Freiheit – Psychobiologische Errungenschaft und neurokognitiver Auftrag, Stuttgart, 2015, S. 113)

„Die mögliche Bedeutung solcher vor- und unterbewussten Einflussfaktoren für bewusste Entscheidungsprozesse scheint aber vom Zeitdruck und der Wichtigkeit anstehender Entscheidungen abzuhängen.“¹⁸¹

Tebartz van Elst lehnt es jedoch ab, menschliche Entscheidungen wegen dieses situativen Anteils vor- oder unbewusster Informationsverarbeitungsprozesse als unfrei zu bezeichnen:

„Denn Freiheit bedeutet ja eben nicht Ungebundenheit oder Losgelöstheit von den Naturgesetzen oder psychodynamischen Bedingungen, sondern ein Entscheiden vor dem Hintergrund solcher Bedingungen.“¹⁸²

Der hier vorgestellte Freiheitsbegriff betonte die Bedeutung des Bewusstseins für die Genese von Freiheit: Ursprungsmodell und das Konzept der Akteurskausalität unterstellen dem Akteur ein *bewusstes* Entscheiden und Handeln – nur dann ist er der erste, unverursachte Verursacher von Ereignissen. Wenn jedoch diese Handlungsurheberschaft immer durchmischt ist mit unbewussten und stochastischen Prozessen im Gehirn, ist sie dann wirklich noch so primär wie behauptet? Chisholm behauptet, dass solange auch nur ein Ereignis bei der Entscheidung durch den Akteur selbst verursacht ist, handelt es sich um „immanente“ Kausalität und somit um freies, verantwortliches Handeln:

„We may say that the hand was moved by the man, but we may *also* say that the motion of the hand was caused by the motion of certain muscles; and we may say that the motion of the muscles was caused by certain events that took place within the brain. But some event, and presumably one of those that took place within the brain, was caused by the agent and not by any other events.“¹⁸³

Und:

„The point is, in a word, that whenever a man does something A, then (by „immanent causation“) he makes a certain cerebral event happen, and this cerebral event (by „transeunt causation“) makes A happen.“¹⁸⁴

An dieser Stelle muss nochmals ein Blick auf Chisholms Begriff der Akteurskausalität geworfen werden: Diejenigen Anteile unserer Entscheidungen, die auf das Vor- oder Unbewusste oder auf stochastische, zerebrale Ereignisse in unserem Gehirn zurückgehen, sind (um in Chisholms Begrifflichkeiten zu bleiben) Ereignisse „transeunter“ Kausalität. Solche Ereignisse finden immer statt, wenn wir nachdenken, Gründe abwägen, Handlungsoptionen

¹⁸¹ Tebartz van Elst, Ludger, Freiheit – Psychobiologische Errungenschaft und neurokognitiver Auftrag, Stuttgart, 2015, S. 117

¹⁸² Tebartz van Elst, Ludger, Freiheit – Psychobiologische Errungenschaft und neurokognitiver Auftrag, Stuttgart, 2015, S. 116

¹⁸³ Chisholm, Roderick M., Human Freedom and the Self, in: Watson, G. (Hrsg.), Free Will, 2nd edition, Oxford, 2003, S. 26-37, S. 31

¹⁸⁴ Chisholm, Roderick M., Human Freedom and the Self, in: Watson, G. (Hrsg.), Free Will, 2nd edition, Oxford, 2003, S. 26-37, S. 32

entwickeln etc. Inwiefern kann trotzdem davon gesprochen werden, dass wir zu „immanenter“ Verursachung in der Lage sind?

Chisholm beschreibt den Vorgang immanenter Verursachung folgendermaßen:

„We may say that the hand was moved by the man, but we may *also* say that the motion of the hand was caused by the motion of certain muscles; and we may say that the motion of the muscles was caused by certain events that took place within the brain. But some event, and presumably one of those that took place within the brain, was caused by the agent and not by any other events.“¹⁸⁵

Und:

„The point is, in a word, that whenever a man does something A, then (by „immanent causation“) he makes a certain cerebral event happen, and this cerebral event (by „transeunt causation“) makes A happen.“¹⁸⁶

Chisholm sieht unsere Verursachung als „*unmoved Mover*“ darin, dass wir im Gehirn ein Ereignis auslösen: wir entscheiden etwas und Ereignisse folgen auf diese Entscheidung.

Nun haben wir jedoch in den Ausführungen gesehen, dass gerade das Gehirn auf sehr komplexe Art und Weise arbeitet: Hier wirken neben unserem Bewusstsein das Unterbewusstsein und viele stochastischen Prozesse.

Statt Chisholm würde ich demnach nicht davon sprechen, dass der unverursachte Verursacher eine *reine* Form von immanenter Kausalität darstellt, sondern dass diese Form der Akteurskausalität aufgrund der Beschaffenheit unseres Gehirns immer mit Prozessen transeunter Kausalität gekoppelt ist. Dies führt jedoch nicht zu dem Schluss, dass dem Akteur deswegen *jegliche* Verantwortung verlöre, nur weil einige Prozesse, aus denen sich seine Entscheidung oder eine Handlung zusammensetzt, nicht unter seiner bewussten Kontrolle liegen. Der Blick auf die Funktionsweise des Gehirns zeigt dagegen, dass er niemals ein *absolut* verantwortlicher Verursacher sein kann, sondern immer nur ein *relativ*¹⁸⁷ verantwortlicher Verursacher von Handlungen sein kann.

Hinzu kommt meiner Meinung nach, dass einem phantasiebegabten und erinnerungsfähigem Menschen die Fähigkeit unterstellt werden kann, beispielsweise seine Gefühle (die ihren Ursprung im Unterbewusstsein haben können) *prinzipiell* kritisch zu hinterfragen, im Handeln inne zu halten, erneut zu deliberieren und damit den Einfluss des Unterbewussten und

¹⁸⁵ Chisholm, Roderick M., Human Freedom and the Self, in: Watson, G. (Hrsg.), Free Will, 2nd edition, Oxford, 2003, S. 26-37, S. 31

¹⁸⁶ Chisholm, Roderick M., Human Freedom and the Self, in: Watson, G. (Hrsg.), Free Will, 2nd edition, Oxford, 2003, S. 26-37, S. 32

¹⁸⁷ Den Begriff der „relativen“ Freiheit verwendet auch Martin Heisenberg (in: Naturalisierung der Freiheit aus Sicht der Verhaltensforschung, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen, Heft 13, Berlin, S. 149-161, S. 151); er verweist ebenfalls darauf, dass „fast all unser Tun [...], AF] vor- und halbbewußt“ abläuft (in: Freier Wille und Naturwissenschaft, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Debatte, Heft 1, Berlin, 2004, S. 35-43, S. 41).

Stochastischen immer weiter zurückzudrängen, auch wenn dies niemals absolut gelingen wird. Die Alternative zu einem absolut verstandenen Freiheitsbegriff (der aufgrund der Beschaffenheit unseres Gehirns nicht verteidigt werden kann) ist keinesfalls die Skepsis an Freiheit, sondern die Folgerung, dass zumindest ein relatives Maß an Freiheit erreicht werden kann. Die Informationsverarbeitungsprozesse im Gehirn setzen sich aus bewussten, unbewussten, vorbewussten und stochastischen Ereignissen zusammen und solange bei der Entscheidungsfindung auch die Ergebnisse bewussten Nachdenkens einfließen, fällt dem Akteur als primären Verursacher einer Handlung die *relative* Verantwortung für die Konsequenzen seiner Handlung zu. Er ist teilweise Urheber der Entscheidung und der Handlung, auch wenn dabei parallel Prozesse ablaufen, die in Form von deterministischen oder stochastischen Gesetzen beschrieben werden können. Menschliche Entscheidungen auf deterministische oder stochastische Prozesse zu reduzieren, führt dagegen zu einem Ignorieren von akteurskausal verursachten Ereignissen, die aufgrund der Leistungen der menschlichen Phantasie und seines Gedächtnisses ebenfalls stattfinden.

Wir müssen zwar von relativer Freiheit sprechen, von relativer Handlungsurheberschaft und relativer Handlungskontrolle, doch egal wie viele Gründe für eine Relativierung hervorgebracht werden können, so sind sie keinesfalls ein Beleg für das *grundsätzliche* Fehlen von Freiheit.

Freiheit generierende Nachdenklichkeit ist als Ergebnis des Zusammenspiels aus Phantasie und Gedächtnis zu verstehen: als kombinatorische, lernfähige, erinnerungsfähige, selbstbewusste Fähigkeit auf der Basis von Phantasie und Gedächtnis. Nachdenken über Gründe, Antizipieren von Handlungsfolgen, Entscheiden und schließlich Handeln nach Gründen ist nur auf der Basis von Phantasie und Gedächtnis möglich.

Ich möchte das an einem Beispiel erläutern:

Eine Person A verbringt einen Abend mit einem Freund B, der ihr begeistert erzählt, dass er sich ein Akkordeon gekauft hat und sich das Spiel darauf aneignet. A beschließt am darauf folgenden Tag, sich ebenfalls ein Akkordeon zu besorgen und es ebenfalls zu erlernen. Mit Hilfe der Phantasie generiert A die Handlungsoption, sich ein Akkordeon zu kaufen (was gleich die Alternative, dieses nicht zu tun, beinhaltet). Diese Optionen hat A selbst kreiert, auch wenn die Inspiration dazu von außen kam. Die Wahl zugunsten der Handlungsoption, das Akkordeon zu kaufen (und eben nicht zugunsten ihrer Negation: das Akkordeon nicht zu kaufen) – dieser Entschluss, hat seinen Ursprung *in A selbst*, auch wenn die *Inspiration* zu diesem Entschluss in dem zeitlich festgelegten Gespräch mit B lag. Der Entschluss, sich ein

Akkordeon zu kaufen, hat seinen Ursprung *in A selbst*. Es können erklärende Gründe für dieses Verhalten angeführt werden (beispielsweise spielt A bereits sehr gut Klavier und vermutet, dass es leicht sein werde, Akkordeon zu lernen, oder sie hatte schon vorher eine Begeisterung für dieses Instrument, oder A hat gerade viel Geld geschenkt bekommen und war auf der Suche nach etwas Sinnvollem, um es auszugeben etc.). Gründe werden sicherlich im Inneren von A abgewogen worden sein und es wird sicherlich auch Gründe geben, die gegen die Anschaffung eines solchen Instruments sprechen, so dass die Angabe von Gründen nichts daran ändert, dass der Ursprung des Entschlusses *in A selbst* liegt. Auch wenn wir einmal annehmen, dass die Beziehung zwischen A und dem Akkordeon spielenden Freund B von einer *unbewussten* Bewunderung von A B gegenüber gekennzeichnet ist, so dass sie sich das Akkordeon „*eigentlich*“ (*ohne sich dieses Handlungsgrundes bewusst zu sein*) nur besorgt, um B nachzueifern, so liegt der Ursprung dieses Entschlusses dennoch *in A*, denn auch diese unbewussten oder vorbewussten Informationsverarbeitungsprozesse gehören zu ihrer Person und lassen sich nicht von ihr abspalten (zudem hat sie die prinzipielle Möglichkeit, sie zu entlarven und sich ggf. von ihnen zu distanzieren – ist A dagegen tatsächlich in ihrer Entscheidung ausschließlich durch das Unbewusste gesteuert, würden wir ihr jede Verantwortung für ihr Tun abstreiten, nicht jedoch für diese Passivität ihres Bewusstseins).

Die psychobiologische Errungenschaft der Freiheit ist gebunden an das Gehirn, in welchem neben bewussten Prozessen auch unbewusste, vorbewusste und stochastische Prozesse ablaufen (schon aus Gründen der Zeiteffizienz sind sie unvermeidlich). Außer bei Affekthandlungen ist bei allen menschlichen Entscheidungen jedoch auch das Bewusstsein beteiligt. Handlungsurheberschaft im Sinne der Akteurskausalisten kommt nur zustande, wenn das Bewusstsein auch beteiligt ist, bei rein unbewussten oder zufälligen Entscheidungen darf man nicht von immanenter Verursachung sprechen, sondern von deterministischen oder probabilistischen Prozessen. Je bewusster eine Person also entscheidet, umso mehr gehört die folgende Handlung in die Kategorie der Handlungsurheberschaft. Diese Handlungsurheberschaft wird aber aufgrund der Beschaffenheit unseres Gehirns nie gänzlich frei von deterministischen und stochastischen Einflüssen sein. Deswegen spreche ich von *relativer* Freiheit und Verantwortlichkeit der Person. Die Ausweitung des bewussten Anteils unterliegt zum Teil der Kontrolle der Person (vor allem je mehr Zeit sie hat, nachzudenken): Sie ist prinzipiell in der Lage, diese aus dem Unterbewusstsein stammenden Gefühle und körperlichen Reaktionen zu hinterfragen, so dass jede Person zumindest die Verantwortung dafür trägt, diese zu hinterfragen und sich nicht vom Unterbewusstsein „treiben“ zu lassen,

denn das verringert unsere Fähigkeit der Handlungsurheberschaft. Verantwortlich in diesem Zusammenhang ist die Person weniger für die Gefühle selbst als für die Unterlassung eines bewussten Umgangs mit ihnen.

Wenn der bewusste Teil der Person bei ihrem Entscheiden die letzte Instanz darstellt, dann ist diese Person Ursprung neuer Kausalketten, indem sie mittels ihrer Phantasie neue Handlungsoptionen generierte (inspiriert durch äußere Situationen und auf der Basis ihres kontingenten Wissensbestandes) und zwischen ihnen wählte (auf der Basis von Gründen). All dies tut die Person mit einem Organ, in dem immer auch unbewusste, vorbewusste und stochastische Prozesse ablaufen, so dass nie von absoluter Handlungsurheberschaft gesprochen werden darf, aber immerhin von relativer Handlungsurheberschaft gemessen am Maß des Einflusses des Bewusstseins. Die Person als Ursprung neuer Kausalketten kann nicht unabhängig von diesen Prozessen und den zeitlichen und räumlichen Bedingungen betrachtet werden, ohne dass dies aber den Schluss nahelegt, dass ihre Entscheidungen durch diese festgelegt seien. Es gibt, seit es den Menschen gibt, drei Kategorien von Ereignissen in der Welt: deterministische, zufällige und durch Personen verursachte, wobei jedoch letztere nie völlig frei sein können von den ersten beiden, aufgrund der Bau- und Funktionsweise des Gehirns und der Beschaffenheit der Welt (beispielsweise ihrer Asymmetrie zwischen Vergangenheit und Zukunft). Diese Relativierung der Handlungsurheberschaft von Personen macht Chisholm nicht. Ich glaube jedoch, dass die Beschaffenheit des Gehirns der Person und ihre Abhängigkeit von äußeren Situationen, Inspirationen und kontingentem Wissensbestand (die Erfahrung wächst über die Zeit) eine solche Distanzierung von einem absolut verstandenen Ursprungsmodell plausibel macht. Wie ich dargestellt habe, bedeutet solch eine Relativierung jedoch keinesfalls, dass die Freiheit des Menschen vollkommen negiert werden muss.

Das Bewusstsein einer Person ist vergleichbar mit einem „Steuermann“, wie Popper schreibt:

„Wie ein Steuermann beobachtet und handelt es [das Ich, AF] gleichzeitig. Es ist tätig und erleidend, erinnert sich der Vergangenheit und plant und programmiert die Zukunft; es ist in Erwartung und disponiert. Es enthält in rascher Abfolge oder mit einemmal Wünsche, Pläne, Hoffnungen, Handlungsentscheidungen und ein lebhaftes Bewußtsein davon, ein handelndes Ich zu sein, ein Zentrum der Aktion. Und es verdankt diese Ichheit weitgehend der Wechselwirkung mit anderen Personen, mit dem Ich anderer“¹⁸⁸

¹⁸⁸ Popper, Karl, in: Popper, Karl, Eccles, John, Das Ich und sein Gehirn, München, 1989, 2014, S. 157

Die Entwicklung des Bewusstseins seiner Selbst *und* seiner Selbst als ein *handelndes* Selbst, als „ein Zentrum der Aktion“, geht beim Menschen wie dargestellt Hand in Hand. Diese Entwicklung ist nur auf der Basis von Phantasie und Gedächtnis und im Verbund mit anderen selbstbewussten und handelnden Wesen möglich, die uns den „Spiegel vorhalten“ und uns so helfen, unsere Fähigkeiten zu entwickeln.

2.2.3 Die Genese eines Wir-Gefühls und der Option, moralisch zu sein

Um moralisches Handeln verstehen zu können, reicht ein Blick auf die Genese freier und selbstbewusster menschlicher Handlungen nicht aus, auch wenn sie Voraussetzungen für moralisches Handeln sind.

Wir müssen nun tiefer in die Art und Weise menschlichen Entscheidens eindringen: Freiheit und Selbstbewusstsein genügen nicht, um es zu verstehen. Hinzukommen müssen Handlungsoptionen und Handlungsgründe – erstere, damit die Person etwas hat, zwischen dem sie frei und selbstbewusst wählen kann, und zweitere, um auf der Basis von etwas zu entscheiden und nicht rein willkürlich.

In diesem Kapitel soll dargestellt werden, wie es zu der Genese der Option, moralisch zu handeln kommen kann und wodurch eine Person *geneigt gemacht* werden kann, diese Option zu ergreifen.

Dieses Geneigt-Machende möchte ich im Folgenden *Inklination* nennen – sie spricht zugunsten der einen oder anderen Handlungsoption. Eine Inklination ist etwas, was die handelnde Person in Richtung eines bestimmten Handlungsziels oder einer bestimmten Handlung *geneigt* macht, ohne sie zu diesem Ziel und dieser Handlungen zu zwingen: Inklinationen¹⁸⁹ *inclinant, sed non cogunt* (*sie machen geneigt, aber sie nötigen nicht*).

Diese Inklinationen sind Vorschläge unseres Bewusstseins, die wir selbst generieren (manchmal auf der Basis von angeborenen Dispositionen) und zwischen denen wir in Entscheidungssituationen wählen können, ohne dass diese Inklinationen uns auf eine bestimmte Handlung *festlegen* würden. Diese Rolle von Inklinationen als Bewusstseinszustände, die einerseits für die Entscheidung nötig sind, ohne aber andererseits die Person zu einem Verhalten zu zwingen, sah schon Leibniz:

¹⁸⁹ Der Begriff der Inklination mag etwas befremdlich erscheinen, denn es wäre ebenso möglich, von *Neigungen* zu sprechen. Doch ich befürchte, dass der Begriff der Neigung gar zu leicht in Kants Verwendung des Begriffes abzudriften droht. Inklinationen („Neigungen“, wie ich sie verstehe, im Sinne eines „Hangs zu“) sind nicht zu verwechseln mit Kants Neigungsbegriff, der damit vor allem (angeborene) Begehren und menschliche Bedürfnisse bezeichnet. Ich vermeide deshalb den Begriff der Neigung, obwohl Inklinationen sich genau dadurch auszeichnen, dass sie *geneigt* machen. Sie gehören zu der Gruppe der „Gründe“, denn auch sie sprechen für etwas).

„da das Übergewicht der bewußten Güter den Willen lenkt, ohne ihn mit Notwendigkeit zu zwingen“¹⁹⁰

Bei Inklinationen handelt es sich also um Richtungsweiser für die Entscheidungen, ohne das Verhalten der Person zu determinieren. Sie sind allerdings insofern unentbehrlich, da man nur dann zwischen bestimmten Inklinationen (Handlungsvorschlägen) wählen kann, wenn sie auch im Bewusstsein vorhanden sind.

Die Frage, die in diesem Kapitel behandelt werden soll, betrifft nun die Genese der Inklinaton, moralisch zu handeln. Wie generiert die Person eine solche Inklinaton und nimmt sie damit in das Kontingent von Inklinatonen, zwischen denen sie in Entscheidungssituationen wählen kann, auf?

Ich werde zeigen, dass ein Phänomen, das ich *Wir-Gefühl* nennen werde, die Person geneigt machen kann, moralisch zu handeln, *ohne* dass es sie zu solch einem Verhalten zwingen würde – allerdings kann ohne das *Wir-Gefühl* keine moralische Inklinaton entstehen. Das *Wir-Gefühl* ist demnach eine unentbehrliche Voraussetzung für moralisches Handeln, da es die Genese einer entsprechenden Inklinaton ermöglicht, die ihrerseits notwendig ist, damit moralisches Handeln überhaupt eine Handlungsoption für die handelnde Person werden kann. *Ohne ein Wir-Gefühl entwickelt zu haben, ist schwer verständlich, wie eine Person auf die Idee kommen sollte, eine Inklinaton zugunsten moralischen Handelns auszubilden.*

Es soll also nicht darum gehen, zu zeigen, wie eine Inklinaton, moralisch zu handeln, entstehen kann, um so die *motivationale* Grundlage von Moral darzustellen, sondern um zu klären, wie die Option, moralisch zu handeln, überhaupt entstehen und der Person bewusst werden kann, um dann als wählbare Option für diese Person zur Verfügung zu stehen.

Die Bedeutung des *Wir-Gefühls* in diesem Zusammenhang liegt, wie sich zeigen wird, darin, dass sich aus ihm eine Inklinaton zum moralischen Handeln entwickeln kann – ohne diese Inklinaton wäre nicht einsichtig, weshalb ein freier, sich selbst bewusster Mensch in seinem Handeln den Zweck verfolgen sollte, das Leid anderer Menschen in seinem Handeln zu berücksichtigen, denn es käme in seinem Inklinatonskatalog gar nicht vor und eine entsprechende Handlungsoption wäre damit auch nicht wählbar. Eine Person kann nur zwischen Handlungsoptionen wählen, derer sie sich aufgrund ihrer bewussten Inklinatonen (oder Abneigungen) bewusst ist.

Den Begriff „*Wir-Gefühl*“ entnehme ich Fritz Breithaupt, der ihn in seinem Buch „*Die dunklen Seiten der Empathie*“ verwendet, jedoch nicht genauer definiert – er scheint damit

¹⁹⁰ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Leipzig, 1904, 2. Buch, Kap. XXI, §49,

vor allem ein Gefühl der Zusammengehörigkeit einer bestimmten Gruppe gegenüber zu meinen, das eine Person entwickeln kann¹⁹¹. Ich werde diesen Begriff etwas genauer zu fassen versuchen. Er scheint mir sehr geeignet, da in ihm bereits betont wird, dass es sich erstens um ein *Gefühl* handelt und zweitens von Personen gegenüber anderen Personen oder Wesen empfunden wird: eine Person nimmt andere Wesen als zu einem gemeinsamen „*Wir*“ gehörend wahr.

Das (mögliche) Leid des Anderen spielt in meiner „Definition“ von Moral eine wichtige Rolle. Das Leid des Anderen muss also in den deliberativen Entscheidungsprozess des Handelnden einfließen können und eine Bedeutung bekommen können. Dies ist nur möglich, wenn der Handelnde den Anderen zunächst als leidensfähiges Wesen *erkennen kann*. Hier spielt die Fähigkeit der Empathie eine Rolle. Ich bin mir durchaus bewusst, dass dieser Begriff mit sehr verschiedenen Bedeutungen verwendet wird, und ich möchte in Anlehnung an Fritz Breithaupt¹⁹² darunter die Fähigkeit verstehen, *miterleben* zu können, was ein Anderer fühlt, denkt, erlebt und tut, ohne implizit gleich eine Identifizierung und/oder ein Mitgefühl mit dem Anderen zu unterstellen. Es handelt sich bei der Empathiefähigkeit also lediglich um die Fähigkeit, zu verstehen, *dass* ein Anderer fühlt, denkt und plant¹⁹³ ähnlich wie ich selbst, und Theorien darüber aufstellen zu können, *was* er wohl denkt, fühlt und plant. Letzteres wird psychologisch unter dem Begriff der „Theory of Mind“¹⁹⁴ gefasst. In der modernen Hirnforschung beschreibt der Begriff „Theory of Mind“, die menschliche Fähigkeit, „sich vorzustellen, was ein Anderer fühlt, denkt und tut“¹⁹⁵. Es handelt sich bei dieser kognitiven Leistung im Grunde um eine besondere Leistung der *Phantasie* des Menschen. Selbstverständlich kann die Phantasie nur im Verbund mit dem gespeicherten Wissen im *Gedächtnis* solch eine Fertigkeit ausbilden: Die betreffende Person muss mit anderen Menschen gesprochen haben, kommuniziert und interagiert haben und aus diesen Erlebnissen Erfahrungswerte abgeleitet haben, um eine Theorie des Innenzustands des Anderen aufstellen zu können. Sie muss erfahren haben, *dass* andere Menschen denken, planen und fühlen, ähnlich wie sie selbst, und sie muss gelernt haben, *wie* es aussieht, wenn

¹⁹¹ Breithaupt, Fritz, Die dunklen Seiten der Empathie, Berlin, 2017, S. 210

¹⁹² Vergl.: Breithaupt, Fritz, Die dunklen Seiten der Empathie, Berlin, 2017, S. 15

¹⁹³ Diese typisch menschliche Fähigkeit beschreibt Michael Tomasello so: „Das menschliche Verstehen von Artgenossen als intentionale Akteure ist somit eine kognitive Fähigkeit, die aus der Identifikation des Menschen mit seinen Artgenossen hervorgeht, sehr früh in der Kindheit auftritt und artspezifisch ist. [...], AF] Kinder, die verstehen, dass andere Personen intentionale Beziehungen zur Welt unterhalten, die ihren eigenen intentionalen Beziehungen ähnlich sind, können die Möglichkeiten nutzen, die andere Individuen sich ausgedacht haben, um ihre Ziele zu erreichen.“ (in: Tomasello, Michael, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, Frankfurt a.M., 2002, 2006, S. 104)

¹⁹⁴ Dieser Begriff geht auf David Premack, 1978, zurück: „Er [Premack, AF] erkannte im Menschen die angeborene Fähigkeit zu begreifen, dass im Geist anderer Menschen andere Wünsche, Absichten, Annahmen und Geisteszustände herrschen, und die Fähigkeit zur Bildung einigermaßen zutreffender Annahmen, wie diese Wünsche, Absichten, Annahmen und Geisteszustände aussehen. Diese Fähigkeit nannte Premack Theorie des Geistes (*theory of mind, TOM*)“ (In: Gazzaniga, Michael, Die Ich-Illusion – Wie Bewusstsein und freier Wille entstehen, München, 2012, S. 183)

¹⁹⁵ Spitzer, Manfred, Rotkäppchen und der Stress – (Ent-)Spannendes aus der Gehirnforschung, Stuttgart, 2014, S. 87

ein anderer Mensch traurig, fröhlich, ängstlich o.ä. ist. Wir konstruieren mentale Modelle, um vorherzusagen zu können, wie sich eine andere Person verhalten wird, indem wir ähnlich wie Psychologen „Modelle der Motivationen, Sehnsüchte und Gedanken anderer zu erstellen“ vermögen¹⁹⁶. Hilfreich bei dieser Leistung sind Fähigkeiten wie Imitation und Empathie. Indem wir uns in andere hineinversetzen, soziale Informationen verarbeiten und das Verhalten Anderer vorherzusagen versuchen, bilden wir eine so genannte „Theory of Mind“¹⁹⁷. Aus Mimik und Handlungen des Gegenübers lesen wir seinen Gefühls- und Geisteszustand ab, vergleichen das, was er sagt, mit dem, wie er sich verhält, und versuchen, zu ergründen, was er fühlt, was er als Nächstes tun wird, welchen Plan er verfolgt und auch, was er uns gegenüber empfindet. Schon Arthur Schopenhauer betonte diese menschliche Fähigkeit:

„Vielmehr ist jedes Menschengesicht eine Hieroglyphe, die sich allerdings leicht entziffern läßt, ja, deren Alphabet wir fertig in uns tragen. [... , AF] denn es [das Gesicht, AF] ist das Kompendium alles dessen, was dieser [der Mund, AF] je sagen wird; indem er das Monogramm alles Denkens und Trachtens dieses Menschen ist.“¹⁹⁸

Menschen sind mehr oder weniger gut in der Lage, sich *vorstellen zu können*, was ein Anderer denkt und fühlt. „Ausdrücke von Trauer, Ekel und auch das Lächeln sind interkulturell erstaunlich konstante Mittel, dem einen einen Einblick in das Empfinden des anderen zu liefern.“¹⁹⁹ Dabei ist Lebenserfahrung (also das Gedächtnis) von großer Bedeutung, wie Fritz Breithaupt betont²⁰⁰. Zu wissen, was der andere denkt, tut und fühlt, muss gelernt werden²⁰¹. *Empathie ist also nur möglich, wenn der Mensch über Vorstellungsvermögen und Gedächtnis verfügt und mit anderen Menschen interagiert.*

Diese Empathie ist noch nicht das anfangs erwähnte Wir-Gefühl, sondern lediglich seine Voraussetzung und eine besondere Leistung der vorgestellten Grundlagen von Moral.

Zunächst bewirke empathisches Erleben laut Breithaupt nur eine Bereicherung der eigenen Erfahrungswelt: durch die Leistungen der Empathie vervielfache sich unsere Wahrnehmung,

¹⁹⁶ Kandel, Eric, Das Zeitalter der Erkenntnis – Die Erforschung des Unbewussten in Kunst, Geist und Gehirn von der Wiener Moderne bis heute, München, 2012, S. 470, 472

¹⁹⁷ Kandel, Eric, Das Zeitalter der Erkenntnis – Die Erforschung des Unbewussten in Kunst, Geist und Gehirn von der Wiener Moderne bis heute, München, 2012, S. 473, 476

¹⁹⁸ Schopenhauer, Arthur, Betrachtungen über die menschliche Seele und ihren Ausdruck, Leipzig, 1939, S. 53

¹⁹⁹ Breithaupt, Fritz, Kultur der Ausrede, Berlin, 2012, S. 51

²⁰⁰ Breithaupt, Fritz, Die dunkle Seite der Empathie, Berlin, 2017, S. 20

²⁰¹ Vergl.: Nietzsche: „Daß der andere leidet, ist zu *lernen*: und völlig kann es nie gelernt werden.“ (in: Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister, Goldmann Verlag, 4. Auflage, 9/94, S. 76)

wir nähmen an den Emotionen, Intentionen und Vorstellungen des Anderen teil und blickten auch durch seine Augen in die Welt²⁰².

Miterleben zu können, ist, als eine kombinatorische Leistung der Phantasie und des Gedächtnisses, eine Voraussetzung für moralisches Handeln, denn durch sie wird uns das Leiden des Anderen überhaupt zugänglich und erkennbar. Doch Empathie allein genügt nicht, um Moral zu erklären. Hinzukommen muss eine emotionale Komponente, eine gefühlsmäßige Zugewandtheit zum anderen Menschen, die zum Beispiel ein empathischer Folterer möglicherweise nicht hat. Das Leid des Anderen muss nicht nur erkannt werden, es muss auch eine bestimmte *Bedeutung* für uns haben können – eine Bedeutung, die dazu führt, dass wir das Leid des Anderen als zu vermeiden erkennen ähnlich wie unser eigenes Leid. Um diese Bedeutung fremden Leides zu erkennen, muss die Person ein *Wir-Gefühl* entwickeln können. Dieses Gefühl darf allerdings nicht mit dem des Mitleids oder des Mitgefühls²⁰³ verwechselt werden, denn diese sind für Moral (wie ich sie verstehe) nicht nötig.

Möglicherweise ist der Begriff der „Sympathie“ für die Beschreibung des *Wir-Gefühls* geeignet, jedoch nur in dem Sinne, wie Darwin ihn gebraucht. Pjotr Kropotkin erläutert Darwins „Sympathie“-Begriff folgendermaßen:

„Dabei erfasste Darwin das Gefühl der Sympathie (Mitempfindung) in seinem eigentlichen Sinne; nicht im Sinne des Mitleidens oder der „Liebe“, sondern in der Bedeutung des „Gefühls der Kameradschaftlichkeit“, der „gegenseitigen Eindrucksfähigkeit“ – in dem Sinne, dass der Mensch von den Gefühlen des oder der anderen beeinflusst werden kann.“²⁰⁴

Dieses Gefühl der Menschenzugewandtheit, der prinzipiellen Kameradschaftlichkeit, der „gegenseitigen Eindrucksfähigkeit“ soll im Folgenden als *Wir-Gefühl* bezeichnet werden. Ich führe in Abgrenzung zum Begriff der „Empathie“ (der die gefühlsmäßige Komponente fehlt, und die lediglich eine besondere Leistung der Phantasie ist) und der „Sympathie“ (die leicht mit beispielsweise Humes Verwendung dieses Begriffes verwechselt werden könnte) diesen Begriff des *Wir-Gefühls* ein. Im Gegensatz zu Darwins Sympathiebegriff betont der Begriff „*Wir-Gefühl*“ sowohl die gefühlsmäßige Seite (*Wir-Gefühl*) als auch die zwischenmenschliche Kameradschaftlichkeit und Wahrnehmung von Ähnlichkeit (*Wir-Gefühl*), und geht inhaltlich über Darwins sehr Instinkt bezogene Lesart hinaus.

²⁰² Breithaupt, Fritz, Die dunkle Seite der Empathie, Berlin, 2017, S. 13

²⁰³ Um das Leid eines Anderen in meinem Handeln zu berücksichtigen, ist es nicht nötig, dass ich es auf ähnliche Weise empfinde, also mit ihm leide, wie er selbst. Ein solches Mitgefühl kann moralischem Handeln förderlich sein, aber gehört nicht zu seinen notwendigen Voraussetzungen.

²⁰⁴ Kropotkin, Peter, Ethik – Ursprung und Entwicklung der Sitten, Aschaffenburg, 2013, S. 48

Es handelt sich bei dem Wir-Gefühl um ein starkes Gefühl der Ähnlichkeit, der Verwandtschaft zwischen dem Anderen und mir, das sich aus dem Zusammenspiel der Interaktion mit anderen Personen, Phantasie und Gedächtnis und Empathie (als besonderer Leistung von Phantasie und Gedächtnis) entwickeln kann – *es ist unter anderem ein Produkt der menschlichen Freiheit und nicht etwa menschlicher (sozialer) Instinkte*. Dieses Empfinden von Nähe und Gleichartigkeit kann dazu führen, den Anderen und dessen Interesse nicht zu leiden, auf eine zumindest ähnliche (wenn auch vielleicht nicht gleiche) Stufe zu heben wie mein eigenes Interesse, nicht zu leiden, so dass das (mögliche) Leid des Anderen beim Entscheiden berücksichtigt wird – das Wir-Gefühl ist eine Voraussetzung für moralisches Handeln und kann durch das Zusammenspiel der Grundlagen moralischen Handelns entstehen, wie im Folgenden gezeigt wird.

Ich denke, dass es eine gute Beschreibung ist, in diesem Zusammenhang von einem „Gefühl“ zu sprechen, denn die Menschenzugewandtheit äußert sich in der Regel in einer *emotional* empfundenen Nähe und Zugehörigkeit zum Anderen, einer grundsätzlichen Philanthropie, die nicht Liebe, sondern ein ganz basal empfundenes Gefühl der Zusammengehörigkeit ist, aus dem sich ein „Hang“, moralisch zu handeln, entwickeln kann (doch dazu etwas später).

Das Wir-Gefühl ist *kein* angeborenes, instinktives Gefühl (wie man beispielsweise das Hunger- oder Durstgefühl bezeichnen könnte), sondern eine Leistung der menschlichen Phantasie und des Gedächtnisses. Diese Leistung ist angewiesen auf die Interaktion der betreffenden Person mit anderen Personen: Wenn wir mit anderen Menschen zusammenleben, interagieren, und das über einen gewissen Zeitraum, so dass uns deren Gesichter vertraut werden, so können wir die Fähigkeit des Bildens einer „Theory of mind“ erwerben. Empathie kann sich entwickeln.

Darüber hinaus hat das Betrachten vertrauter Gesichter noch einen weiteren (weniger intellektuellen) Effekt auf neurophysiologischer Ebene, auf den ich kurz der Vollständigkeit halber eingehen möchte: bei der wiederholten Begegnung mit Menschen unserer Gruppe wird das Hormon Oxytocin ausgeschüttet, das folgende neurophysiologische Wirkung entfalten kann:

„Oxytocin und Vasopressin sind für das Sozialverhalten und die soziale Kognition des Menschen von großer Bedeutung. Oxytocin begünstigt das Entstehen positiver sozialer Interaktionen, indem es Entspannung, Vertrauen, Empathie und Altruismus fördert.“²⁰⁵

²⁰⁵ Kandel, Eric, Das Zeitalter der Erkenntnis – Die Erforschung des Unbewussten in Kunst, Geist und Gehirn von der Wiener Moderne bis heute, München, 2012, S. 498

Bei allem hier dargestellten positiven, weil Empathie fördernden Einfluss des Oxytocins muss beachtet werden, dass das Hormon Oxytocin nicht allgemein und auf die ganze Menschheit bezogen prosozial wirkt, sondern nur den Kreis derjenigen Menschen betrifft, die zu meiner Gruppe gehören, die mir nicht fremd sind, deren Gesichter ich kenne – die also zu meiner „In-group“ gehören. Die „negativen“, sozial ausgrenzenden Tendenzen dieses Hormons sind in der Psychologie und Hirnforschung ebenfalls bekannt, und werden beispielsweise herangezogen um Phänomene wie Xenophobie zu erklären:

„Aus evolutionärer Sicht könnte die Funktion von Oxytocin also darin bestehen, dass Oxytocin [..., AF] Ver- und Zutrauen innerhalb der eigenen Gruppe (In-group) sowie zugleich Misstrauen, Hass und Aggression gegenüber anderen (Out-group) verstärkt. Dies würde auch zu dem Befund aus der Zoologie passen, dass Oxytocin das Territorialverhalten und die Aggression gegenüber Eindringlingen verstärken kann.“²⁰⁶

Spitzer folgert daraus:

„Die Substanz fördert also nicht prosoziales Verhalten ganz allgemein, sondern nur prosoziales Verhalten gegenüber Mitgliedern der In-group.“²⁰⁷

Und:

„Wenn die Anderen (Out-group) hingegen als bedrohlich erlebt werden, werden sie einem unter Oxytocin noch suspekter, das heißt, der Nettoeffekt der Substanz besteht in der Verstärkung positiver *und* negativer sozialer Vorurteile.“²⁰⁸

Auch wenn wir in Oxytocin einen gewissen biologischen „Förderer“ des Wir-Gefühls entdecken können, da dieses Hormon die Genese der Empathie unterstützen kann, ist der ambivalente Einfluss dieses Hormons auf unsere Emotionen ein Hinweis, dass es eine eher untergeordnete Rolle bei der Entwicklung des Wir-Gefühls spielen kann. Nur weil bestimmte Hormone die Genese bestimmter Gefühle begünstigen, reicht dies keinesfalls, um freie menschliche Handlungen ausreichend zu verstehen, vor allem, wenn dieselben Hormone auch gegensätzlichen Wirkungen entfalten können (einerseits Philanthropie der In-Group gegenüber, andererseits Xenophobie vermeintlich Fremden gegenüber).

Ein Wir-Gefühl kann eine Person entwickeln, wenn sie mittels ihrer Fähigkeiten Phantasie und Gedächtnis nicht nur die Leidensfähigkeit des Anderen erkennt, sondern auch die

²⁰⁶ Spitzer, Manfred, Oxytocin – die dunkle Seite des Kuschelhormons, Nervenheilkunde 2012; 31: 653-656, S. 654

²⁰⁷ Spitzer, Manfred, Oxytocin – die dunkle Seite des Kuschelhormons, Nervenheilkunde 2012; 31: 653-656, S. 654

²⁰⁸ Spitzer, Manfred, Oxytocin – die dunkle Seite des Kuschelhormons, Nervenheilkunde 2012; 31: 653-656, S. 655

Ähnlichkeit zwischen sich und dem anderen Menschen, die Verwandtschaft zwischen sich und dem Anderen wahrnimmt und die Anderen als „Kameraden“ begreift. Sie kann dieses Empfinden mit Hilfe ihrer Vorstellungskraft und Freiheit ausweiten auf weitere Menschen, denen die Person nicht gerade gegenübersteht. So kann die Person bewusst (kraft ihrer Freiheit) mit den *Grenzen* des „Wirs“ umgehen, auf die sich ihr Gefühl der Kameradschaftlichkeit erstreckt. Hierbei handelt es sich *nicht* um eine angeborene „Gutmütigkeit“ anderen Menschen gegenüber, oder einer angeborenen Philanthropie, wie sie beispielsweise Francis Bacon dem Menschen unterstellt²⁰⁹ – sondern um eine intellektuelle Leistung der selbstbewussten und freien Person auf der Basis angeborener und erworbener Fähigkeiten. Diese Philanthropie, dieses Wir-Gefühl, kann sich nur entwickeln, wenn der Mensch ausreichend phantasievoll und erinnerungsfähig ist und Umgang mit anderen Menschen hatte. Sie ist keinesfalls instinktiv im Menschen angelegt; ihre Entwicklung erfordert Phantasie, Gedächtnis, Selbstbewusstsein, Freiheit und Interaktion mit anderen Menschen. Selbstverständlich darf auch hier nicht die Relativität der Freiheit vergessen werden: alle freien Entscheidungen einer Person sind nie *absolut* frei, immer werden sie mitbeeinflusst von stochastischen und unbewussten Prozessen in ihrem Gehirn – dennoch, wie unter 2.2.2 ausführlich dargestellt, ist die Person *relativ* frei und damit in der Lage, selbstbestimmt und bewusst ein Wir-Gefühl zu entwickeln und die Grenzen des „Wirs“ abzustecken.

Wie schon angedeutet, kann sich aus einem solchen Wir-Gefühl eine *Inklination zur Sorge* um die Menschheit ergeben: Bemerkt die Person die Ähnlichkeit zwischen sich und dem Anderen, die gemeinsame Zugehörigkeit zu einer Gruppe und empfindet die Verwandtschaft zwischen sich und dem Anderen, kann sie das Gefühl einer Kameradschaftlichkeit, einer Zugewandtheit zum Anderen, entwickeln, die schließlich dazu führen kann, dass die Person sich um das Wohlergehen des Anderen sorgt und die Inklination entwickelt, dass das Leiden des Anderen zu berücksichtigen und ggf. zu vermeiden sei.

Eine solche Entwicklung vom Wir-Gefühl hin zur Sorge ist jedoch nicht zwangsläufig, sie ist nur möglich. Diese mögliche Entwicklung einer Inklination, moralisch zu handeln, ist jedoch nötig, damit die handelnde Person diese Option überhaupt *sehen* kann, ihre Ergreifung erwägen kann. Hätte sie solch eine Inklination gar nicht, dann könnte sie sich auch keine entsprechende Handlungsoption *vorstellen*.

²⁰⁹ Francis Bacon, *Essays oder praktische und moralische Ratschläge*, Stuttgart, 2005, S. 39, 40

Ich möchte an dieser Stelle nochmals explizit auf die Rolle der Freiheit zu sprechen kommen, die sich meiner Meinung nach sowohl in der Genese von Wir-Gefühl und Inklinationen als auch in der Entscheidung zugunsten einer Inklinaton zeigt. Einige, vor allem kompatibilistische Philosophen argumentieren an dieser Stelle nämlich sehr anders: sie meinen im Gegenteil zu mir, zeigen zu können, dass sich hier vor allem Notwendigkeiten, Determiniertheiten zeigen – Inklinationen machen in ihren Augen nicht nur geneigt, sie *nötigen* sogar. So behauptet beispielsweise Harry Frankfurt:

„Wir können nicht verhindern, daß wir uns um gewisse Dinge sorgen. Diese Sorge setzt sich aus Wünschen und Dispositionen zusammen, die nicht unter unserer unmittelbaren willentlichen Kontrolle stehen.“²¹⁰

Ich behaupte nun, dass auch schon die *Genese* von Inklinationen, vor allem so komplexer Inklinationen wie derjenigen, sich moralisch zu verhalten, sehr wohl unter unserer Kontrolle stehen.

Ich hatte behauptet, dass das Wir-Gefühl samt der daraus folgenden möglichen Inklinaton zur Sorge um die Menschheit freies, bewusstes Vorstellen und Erinnern einer Person erfordert und sich keineswegs zwangsläufig aus möglichen Dispositionen oder Wunschvorstellungen ableiten lässt. Die Wunschvorstellungen einer Person sind ebenfalls Produkte ihrer Freiheit und anderer intellektueller Leistungen. Dies gilt möglicherweise vor allem für so komplexe Zielsetzungen, wie diejenige, moralisch zu sein. Dagegen könnte Frankfurt recht darin haben, dass wir zunächst nichts gegen die Genese solcher Interessen wie, nicht sterben zu wollen, oder nicht hungern zu wollen, oder keine Schmerzen haben zu wollen, tun könnten. Doch, auch wenn die Genese solcher Wunschvorstellungen vielleicht relativ automatisch aus unserer natürlichen Veranlagung (aus Instinkten) entsteht, sind sie doch nur Vorschläge, die unseren Willen nicht auf entsprechende Handlungen festlegen; deshalb dürfen diese Interessen und Dispositionen auch nicht als „Ursache“ dieser Handlungen gesehen werden, denn die Ursache, der Ursprung, ist die Kontrollinstanz, die handelnde Person, die zwischen verschiedenen Inklinationen wählt. Gerade die Inklinaton, moralisch zu handeln, wird nicht so instinktiv und automatisch generiert wie vielleicht einige andere Neigungen, sondern erfordert, wie dargestellt, freie Entscheidungen, Vorstellungsvermögen, Gedächtnis, Selbstbewusstsein, Empathie und Wir-Gefühl und Interaktion mit anderen Menschen.

²¹⁰ Frankfurt, Harry G., *Sich selbst ernst nehmen*, Frankfurt a. M., 2007, S. 40

Wir können uns (ganz wie Frankfurt schreibt) mit dem, „was in unserem Bewusstsein abläuft“, beschäftigen und „uns zugleich davon abtrennen und es – sozusagen – mit einem gewissen Abstand“²¹¹ betrachten. An dieser Stelle sind Phantasie und Gedächtnis, wie ich oben dargestellt habe, von großer Bedeutung und ermöglichen uns auch eine gewisse Distanzierung von unseren Inklinationen samt der Möglichkeit über unsere Freiheit darauf Einfluss zu nehmen. Das Wir-Gefühl kann Ausgangspunkt für eine gewisse Inklination sein und diese bietet sich unserem Bewusstsein an, doch es sind immer noch wir selbst, die sich dazu entscheiden, ob wir *diese* Inklination zu einem handlungsleitenden Grund machen oder sie verdrängen und einer *anderen* Inklination mehr Bedeutung zuschreiben. Die Existenz *einer* Inklination führt also nicht zwangsläufig zu einer bestimmten „Willenskonfiguration“. Die Person, als freie Person, entscheidet aus *einem teilweise selbst geschaffenen* Kontingent an Inklinationen, welcher davon sie die Macht auf ihre Entscheidungen einräumen möchte. Doch nur wenn sie diese Inklinationen auch entwickelt hat, kann sie sich gegen oder für sie entscheiden.

Wir brauchen Inklinationen, um Angebote zu haben, wie wir unsere Fähigkeit zur Handlungs-urheberschaft nutzen können. Was würde eine solche Fähigkeit nützen, wenn wir keine Optionen hätten?

Aufgrund unserer Fähigkeiten können wir uns viele verschiedene Inklinationen vorstellen, können viele verschiedene *Endzwecke* daraus generieren und haben so eine große Auswahl an Optionen. Und wir haben aufgrund unserer Freiheit immer einen relativen Einfluss auf unsere Inklinationen. Wir als Ursprünge neuer Kausalketten können relativ frei diese Zwecke *generieren* und uns für einen dieser Zwecke *entscheiden*, denn wir werden in uns immer verschiedene Sorgen mit verschiedenen Endzwecken konkurrieren lassen können und die Hierarchisierung liegt dabei in unserer Hand. Mittels unseres Bewusstseins können wir diese Zwecke hinterfragen und beeinflussen. Es liegt an uns, ob wir uns, nachdem wir sie uns ausgedacht und damit haben entstehen lassen, mit ihnen identifizieren wollen. Wir werden keineswegs durch das Wir-Gefühl (und den möglicherweise sich anschließenden Hang zur Sorge um die Menschheit) dazu „gezwungen“. Doch ohne dieses Angebot, ohne diesen Inklinationsvorschlag, wäre ein entsprechendes Handeln nicht verständlich.

Ganz im Gegenteil zu Frankfurt behaupte ich, dass wir viele unserer Inklinationen ebenso selbst und frei erschaffen, wie wir dann zwischen ihnen wählen: als freie, selbstbewusste phantasiebegabte, erinnerungsfähige Wesen sind wir dazu in der Lage. Dies gilt vor allem für die Inklination, moralisch zu handeln.

²¹¹ Frankfurt, Harry G., *Sich selbst ernst nehmen*, Frankfurt a. M., 2007, S. 18

Ich möchte nun zeigen, wie die Person sowohl auf den Inhalt als auch auf die Stärke ihrer Inklinaton, moralisch zu sein, Einfluss nehmen kann. Der bewusste Einsatz der Phantasie kann die Sorge um andere Menschen beispielsweise verstärken:

Nur mit Hilfe unserer Phantasie können wir uns dem Inneren des Anderen so nahe fühlen, können uns in ihn hineinversetzen, und dafür brauchen wir ebenfalls die zwischenmenschlichen Erfahrungen. Die daraus entstehende Fähigkeit, „Theories of mind“ zu bilden, kann zu einem Bewusstsein für die Ähnlichkeit zwischen mir und dem Anderen führen, was das sich entwickelnde philanthropische Gefühl noch verstärken kann.

Die Phantasie hat Einfluss auf die Intensität von Gefühlen: Hume sah diese enge Interaktion²¹² und sieht in ihr, wie Gerhard Streminger beschreibt, auch die Grundlage für moralisches Handeln:

„Die genuin moralischen Gefühle setzen ein Bemühen um Unparteilichkeit voraus. Und Menschen sind deshalb fähig, Handlungen von einem (relativ) wertfreien Standpunkt aus zu beurteilen, als sie als soziale Wesen fähig sein, die Gefühle anderer zu teilen. Durch diese Vermittlung von Empfindungen relativieren wir unsere Eigeninteressen und schwächen sie ab. Die genuin moralischen Gefühle werden dadurch an die Oberfläche gehoben, wobei dieser Vorgang gelegentlich unmittelbar geschehen mag, häufig jedoch der Phantasie bedarf. Mit ihrer Hilfe können wir in Gedanken den Platz tauschen und uns ein Bild von Situationen machen, an denen wir selbst nicht unmittelbar teilhaben.“²¹³

Anders als Hume denke ich jedoch nicht, dass moralische Gefühle psychologische Ursprünge in Form anderer Gefühlen benötigen, sondern dass allein der Einsatz von Phantasie und Gedächtnis bei menschlichen Wesen, die in Interaktion mit anderen Menschen leben, zu einem Wir-Gefühl führen kann.

Wenn sich erstmal ein Wir-Gefühl entwickelt hat, dann kann es (ganz in Humes Sinne) im Verbund mit der Phantasie (und diese, wie ich oben gezeigt habe, kann kaum etwas kreieren ohne auf Wissensbestand und Erinnerungen zurückzugreifen) zu einem Hineinversetzen in den Anderen führen – eben, weil dafür die besondere Leistung der Phantasie, die Empathie, vonnöten ist. Das aus Phantasie, Gedächtnis und der Interaktion mit anderen Menschen entstandene Wir-Gefühl kann also die Fähigkeit der Empathie verstärken und ihren Einsatz fördern.

²¹² Hume, David, A Treatise of Human Nature, Vol. II, London, 1949, S. 135

²¹³ Streminger, Gerhard, David Hume – Der Philosoph und sein Zeitalter, München, 2011, S. 193, 194

Auch mittels der Erinnerungsfähigkeit kann der Mensch bewussten Einfluss auf sein Wir-Gefühl nehmen: Eine typisch menschliche Besonderheit der Erinnerungsleistung stellt die Möglichkeit des Auslagerns von Erinnerungen bzw. des Teilens von eigenen Erfahrungen mit anderen Menschen dar. Der Mensch ist nicht nur auf die Speicherkapazität seines eigenen Gedächtnisses begrenzt: Er kann Gedächtnisleistungen nach außen (außerhalb seines Gehirns) verlagern, indem er beispielsweise Tagebuch führt oder sich auf andere Weise Notizen von seinen Erlebnissen und Gedanken macht. Der Mensch wird dadurch in die Lage versetzt, die Grenzen der biologischen Speicherkapazität des Gedächtnisses zu erweitern und die eigene Vergesslichkeit zu überwinden (der Vorteil dieser Vorgehensweise zeigt sich schon im Schreiben von Einkaufslisten).

Darüber hinaus kann der Mensch auf die Erinnerungen und Erfahrungen anderer Menschen zugreifen, entweder im Gespräch oder durch das Lesen von Erfahrungsberichten. Diese Möglichkeit führt zu dem großen Vorteil, nicht alle Fehler und Erfahrungen am eigenen Leib erleben zu müssen, um sie in die eigenen Pläne einfließen lassen zu können, sondern von den Erkenntnissen und Erlebnissen anderer Menschen zu profitieren. Die eigenen Erfahrungen werden durch die Erfahrungen Anderer erweitert. Es wird oft behauptet, dass bestimmte Erfahrungen nicht beschreibbar sind und selbst erlebt werden müssen, um sie zu begreifen. Doch diesen Aspekt möchte ich an dieser Stelle nicht vertiefen. Es scheint mir offensichtlich, dass wir im Gegenteil oft von den Erfahrungen anderer Menschen profitieren, ohne diese Erfahrungen selbst machen zu müssen. Wir sind mittels unserer Phantasie in der Lage, mitzerleben und nachvollziehen zu können, was ein Mensch erfahren hat.

Diese Fähigkeit nutzen auch Romanautoren, wenn sie von Schicksalen meist fiktiver Personen berichten. Auch diese fiktiven Erfahrungsberichte, dargestellt beispielsweise in Theateraufführungen und Rollenspielen, können den im Gedächtnis gespeicherten Wissensbestand des Lesers oder Zuschauers erweitern: er bekommt dadurch beispielhafte, gleichnis-hafte Einblicke in das Innere von Personen und kann lernen, welche Folgen manche zwischenmenschlichen Handlungen auf den anderen Menschen haben können, die er sich vorher nicht bewusst gemacht hatte.

Das Lesen und Verwenden der Erinnerungen anderer Menschen führt darüber hinaus zu einem weiteren interessanten Punkt: Da man die Vergleichbarkeit zwischen sich und dem anderen Menschen nutzt, kann man die Ähnlichkeit zwischen sich selbst und dem Anderen erkennen. Man kann erkennen, dass dort ein Mensch schreibt, der ähnlich fühlen und denken kann wie ich, der ebenfalls Ziele verfolgt, der leidet, sich freut und Fehler macht und dessen Erfahrungen ich für mein Leben verwenden kann. Man kann eigene (zum Teil

aufgeschriebene) und fremde Erinnerungen vergleichen und wahrnehmen, dass man sich sehr ähnlich oder auch verschieden ist. Dabei kann es zu einer Distanzierung vom eigenen, rein subjektiven, ich-bezogenen Standpunkt kommen.

Im Bereich des Erfahrungsaustauschs muss ein gewisses zwischenmenschliches Vertrauen herrschen: nur wenn ich an die Ehrlichkeit der Erfahrungsberichte Anderer glauben kann, werde ich von der Aufnahme ihrer Erfahrungen in meinen Wissensbestand profitieren können. Außerdem muss jeder Leser von Erfahrungsberichten die menschenfreundliche Absicht des Schreibers honorieren, der sich die Mühe machte, seine eigenen Erfahrungen und Fehler niederzuschreiben, um sie seinen Mitmenschen zur Verfügung zu stellen²¹⁴. Die Interaktion verschiedener Gedächtnisse über zeitliche und räumliche Entfernungen hinweg, kann zu zwischenmenschlichem Vertrauen und dem Bewusstsein von Ähnlichkeiten und Vergleichbarkeit führen. Alle Menschen (egal wo und wann sie geboren wurden, ob sie leben oder tot sind) können Teil einer großen Erfahrungsgemeinschaft sein. Diese Erkenntnis kann dazu führen, dass die Person sich als gemeinsam mit anderen Menschen zu einer Menschheit gehörend begreift und dass daraus ein Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen Menschen entstehen kann.

Diese mögliche Entwicklung impliziert nicht zwangsläufig einen Hang zur Sorge um alle Menschen, doch macht diese möglich. Das Wir-Gefühl als emotional empfundene Kameradschaftlichkeit kann zu Zugewandtheit führen, auf deren Basis die Person wiederum einen Endzweck generieren kann, nämlich den Zweck des Berücksichtigens des möglichen Leides anderer Menschen, den die Person beim Entscheiden zugunsten der einen oder anderen Handlungsoption in Betracht ziehen kann.

Gedächtnis, Phantasie, Selbstbewusstsein und Freiheit im Verbund mit der Interaktion mit anderen Menschen können die Entwicklung des Wir-Gefühls ermöglichen und das Wir-Gefühl stärken. Durch bewusstes, immer neues Nachdenken der Person über dieses Gefühl können die Grenzen derjenigen Gruppe, auf die sich das Wir-Gefühl bezieht, immer wieder geöffnet werden, so dass es auch Menschen geben kann, die dieses Gefühl nicht nur der Menschheit sondern sogar allen leidensfähigen Tieren gegenüber empfinden (wollen) und entsprechende Endzwecke formulieren.

Auch Darwin erkannte, dass sich rein instinktiv die „Sympathie“ zunächst nur auf die eigene Gemeinschaft bezieht und nicht auf die ganze Art. Beim Menschen beobachtete er jedoch die

²¹⁴ Selbstverständlich kann die Motivation des Schreibers auch in seiner Eitelkeit liegen: er will sich mit seinem Erfindungsreichtum, seinem Mut oder seiner Genialität brüsten, oder einfach im Gedächtnis der Menschen bleiben. Dennoch sind uns solche Aufzeichnungen nützlich, auch wenn die Motivation des Verfassers eher die Sehnsucht nach Ruhm als das Teilhaben-lassen des Lesers am eigenen Wissen war. Der Wert eines Erfahrungsberichts zeigt sich deswegen vor allem in der Ehrlichkeit, mit der der Schreiber auch auf die Fehler eingeht, die er gemacht hat und denen ein Nachfolger ebenfalls zum Opfer fallen könnte.

Möglichkeit der bewussten, durch Nachdenken vermittelten Ausdehnung dieses Gefühls auf die gesamte Menschheit²¹⁵. Mittels der Phantasie, Empathie und dem Gedächtnis ist der Mensch in der Lage, die Ähnlichkeiten mit dem Anderen über gewisse Unterschiede hinweg bewusst und kognitiv erkennen. So ist es beispielsweise möglich, dass Menschen sich für das Recht von Menschenaffen einsetzen, nicht leiden zu müssen: sie erkennen die Ähnlichkeiten zwischen Menschen und Primaten und dies stärkt ihr Wir-Gefühl sogar zu Wesen, die nicht zu ihrer Art gehören. Daraus können sie dann die Inklinaton entwickeln, auch Menschenaffen gegenüber moralisch sein zu wollen. Diese Inklinaton wird dann zu einer Wahlmöglichkeit, ohne dass das Vorhandensein der Inklinaton die Wahl schon entschiede. Das obliegt immer noch der freien Person selbst.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass durch die Interaktion mit anderen Menschen die besondere Leistung unserer Phantasie, die Empathie, gefördert werden kann. Daraus kann sich ein Gefühl der Nähe und der Kameradschaftlichkeit entwickeln (auf der Basis von Phantasie und Gedächtnis), das intellektuell ausweitbar ist. Dieses Gefühl der Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit kann zu einem freien, intellektuellen Bekenntnis zu einer bestimmten Inklinaton führen, die letztendlich bei moralischen Entscheidungen in das Endzweck-Kontingent aufgenommen werden kann. Diese Inklinaton zum moralischen Handeln kann einer der Gründe sein, die für ein Bekenntnis zu einem moralischen Ideal sprechen. Voraussetzung für die Genese eines solchen Hangs zur Sorge um die Menschheit ist also die Entwicklung eines Wir-Gefühls.

An dieser Stelle möchte ich betonen, dass eine Sorge um die Menschheit sich auch aus anderen Gründen heraus entwickeln kann: beispielsweise weil eine solche Sorge gesellschaftlich gefordert wird und ein Verhalten, das sich nicht an dieser Sorge orientiert, bestraft wird, bzw. Personen eine solche Sorge entwickeln, weil sie es für göttlich befohlen halten, dass sie so empfinden sollen. Doch diese Fälle religionsvermittelter oder aus Angst vor Sanktionen entstandener Inklinationen und Endzwecke sind aufgrund der Eingrenzung meines Moralbegriffs nicht Thema dieser Arbeit. In dieser Arbeit soll ein moralisches Handeln erklärt werden, das unabhängig von Sanktionen oder religiösen Überzeugungen Bestand hat. In diesen Fällen scheint mir nur ein Wir-Gefühl zu der Inklinaton, sich moralisch zu verhalten, führen zu können.

²¹⁵ Darwin, Charles, Die Abstammung des Menschen, 1874, Voltmedia GmbH, Paderborn, S. 117

Ein bewusstes Bekenntnis der handelnden Person zu einer solchen Inklinaton kann zur Genese eines moralischen Ideals führen. Wie solch ein moralisches Ideal generiert werden kann, wird im nun folgenden Kapitel erläutert.

Ich möchte nochmals betonen, dass sich solche Fähigkeiten (wie Empathie beispielsweise) und Eigenschaften (wie das Wir-Gefühl oder der Hang zur Sorge um andere Menschen) nicht zwangsläufig ergeben *müssen*, sie *können* sich nur entwickeln. Allerdings können sie sich *nur* entwickeln, wenn der Mensch über die Grundlagen von Moral verfügt, sonst nicht. Es handelt sich bei der Entwicklung um eine intellektuelle Leistung und keine zwangsläufige Entwicklung (wie beispielsweise das körperliche Wachstum vom Kind zum Erwachsenen), deshalb kann ich nur die Bedingungen aufzeigen, unter denen sich diese oder jene Voraussetzungen von Moral entwickeln *können*, ohne dass sie sich auch entwickeln *müssen*. Und selbst wenn sie sich entwickelt *haben* und eine Person sowohl über die hier dargestellten Grundlagen als auch über die Voraussetzungen von Moral verfügt, *kann* (nicht *muss* oder *wird*) sie sich moralisch verhalten.

2.2.4 Die Genese eines moralischen Ideals

Was ist ein Ideal? Was ist an Idealen orientiertes Handeln?

Ideale sind wie Leitsterne oder Leuchttürme – sie stellen Ziele dar, die der Handelnde zu erreichen erstrebt. Der Mensch kann seine Entscheidungen an Idealen, die er sich selbst setzt, orientieren. Es handelt sich bei Idealen um handlungsweisende Richtungszeiger, um *selbst gesetzte* „Leuchttürme“, auf die der Handelnde bei seinen Entscheidungen blickt, die ihm anzeigen, welches Ziel er mit seinem Handeln verfolgen möchte. Diese Ideale werden oftmals nicht erreicht (Ideale sind also kontrafaktisch) und doch stellen sie einen Zustand oder ein Ziel dar, das der Handelnde zu erreichen *sucht*. Ideale sind bewusste Zielsetzungen, die nicht aufgegeben werden, auch wenn sie möglicherweise nie erreicht werden. Ideale weisen auf längere Projekte hin, sind keine kurzfristigen Befriedigungen von alltäglichen Bedürfnissen. Sie sind meist schwer zu erreichen und der Betreffende hat auch ein Bewusstsein für die Herausforderung, die das Richten nach einem Ideal mit sich bringt. Derjenige, der an einem Ideal festhält, strebt danach, dass diese Möglichkeit Wirklichkeit werde.

William James beschreibt diesen Charakter von Idealen, die in seinen Augen nicht nur abstrakte Möglichkeiten sondern „lebendige“ Möglichkeiten sind:

„Nehmen sie als Beispiel irgendjemanden von uns hier im Saal mit den Idealen, die ihm teuer sind, für die er leben und arbeiten will. Jedes dieser Ideale wird, wenn es verwirklicht ist, ein Beitrag zur

Erlösung der Welt sein. Aber diese einzelnen Ideale sind keine bloß abstrakten Möglichkeiten. Sie basieren auf etwas Konkretem, es sind *lebendige* Möglichkeiten, denn wir selbst verfechten und verbürgen sie, und wenn die komplementären Bedingungen eintreten und sich dazugesellen, dann werden unsere Ideale zu tatsächlichen, wirklichen Dingen. Welches sind aber diese komplementären Bedingungen? Das ist zunächst eine Mixtur von Dingen, die uns in der Fülle der Zeit eine Möglichkeit bietet, eine Lücke, in die wir hineinspringen können, und schließlich: *unser eigenes Handeln*.²¹⁶

James sieht den handelnden Menschen als Generator „lebendiger“ Möglichkeiten, die er schließlich in seinen Handlungen zu „tatsächlichen, wirklichen Dingen“ werden lassen kann – der Mensch mit seinen Idealen als Ursprung neuer Kausalketten. Die „Lücke, in die wir hineinspringen können“, ist die durch Phantasie und Gedächtnis bewusst gewordene kausale Offenheit der Zukunft, der Abgrund²¹⁷ der Möglichkeiten, der uns die Gestaltung der wirklichen Welt gestattet. Durch unsere Freiheit sind wir in der Lage auf den zukünftigen Verlauf des Geschehens Einfluss zu nehmen. Doch nicht nur bei der Verwirklichung von Möglichkeiten zeigt sich die Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft des Menschen, schon in der Genese des Ideals spielt sie die Hauptrolle: Ideale entspringen menschlichem Nachdenken, Interessen und Inklinationen, Ideale sind ebenfalls Ergebnisse menschlichen Denkens und damit menschlichen freien Handelns. Der sehrende Mensch ist Ursprung für die Verwirklichung von Möglichkeiten. William James schreibt ganz zu Recht:

„die einzige *wirkliche* Ursache dafür, die ich mir vorstellen kann, dass überhaupt irgendeine Sache entsteht, ist, dass *sich jemand wünscht, sie würde existieren*.“²¹⁸

Wenn wir uns wünschen²¹⁹, das etwas sei, wenn wir ein bestimmtes Bild vor Augen haben, das zeigt, wie die Zukunft beschaffen sein sollte, dann nutzen wir unsere Freiheit, um die Zukunft entsprechend zu gestalten und lassen Mögliches wirklich werden. Wir nutzen also in diesen Momenten unsere Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft, um unsere Wünsche Wirklichkeit werden zu lassen. James scheint in diesen Zitaten eindeutig nahe an dem von mir vorgestellten Ursprungsmodell zu sein: Der Mensch kann neue Kausalketten beginnen, kann initiieren, dass etwas „entsteht“. Ob er entweder die eine oder die andere Kausalkette beginnt,

²¹⁶ James, William, *Pragmatismus – Ein neuer Name für einige alte Denkweisen*, Hamburg, 2012, S. 176 (kursive Hervorhebung von W. James)

²¹⁷ Den Begriff des „Abgrundes“ in diesem Kontext entnehme ich Immanuel Kant, der über die Folgen der Entwicklung menschlicher Freiheit schreibt: „Er [der Mensch, AF] stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen der Begierde, die ihm bisher der Instinkt angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wußte“ (in: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: Kant, Immanuel, *Was ist Aufklärung? – Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, 1999, S. 32)

²¹⁸ James, William, *Pragmatismus – Ein neuer Name für einige alte Denkweisen*, Hamburg, 2012, S. 177 (kursive Hervorhebung von W. James)

²¹⁹ Ich verwende den Begriff des „Wunsches“ in dieser Arbeit als Synonym für „Verlangen“, „Sehnsucht“, „Begehren“, „Interesse“, „Zielsetzung“ o.ä., und nicht als *Terminus technicus*. Mir ist bewusst, dass rund um den Begriff des Wunsches eine große philosophische Debatte geführt wird. Ich möchte darauf jedoch nicht eingehen.

hängt davon ab, was er sich ersehnt. Der Zustand oder Prozess, den er in Gang setzt, ist eben der, den er gerne in Gang gesetzt sieht. Seine Sehnsüchte können von Idealen abhängen – in diesen Fällen wünscht er das Eintreten eines bestimmten Zustands oder Prozesses in der Zukunft, weil dieser seinem selbst gewähltem Ideal entspricht. Der Handelnde bekennt sich zu einem Ideal, hat entsprechende Wünsche und nutzt nun seine Macht zur Handlungs-urheberschaft, um diesem Ziel näher zu kommen. *Er nutzt seine Fähigkeit zur Freiheit in diesem Prozess sogar zweimal: zuerst indem er sich ein Ideal „erfindet“ und sich zu ihm bekennt (dies ist die erste freie Entscheidung der Person), und zweitens, wenn er Handlungen vollzieht (und erster Ursprung dieser Handlungen ist), mit denen er hofft, dem Ideal näher zu kommen oder es gar zu erreichen.* Insofern ist das Erstaunliche am Menschen nicht so sehr seine Fähigkeit, Ideale zu generieren und sich an ihnen zu orientieren (wie es beispielsweise Christine Korsgaard behauptet²²⁰), sondern seine Freiheit – denn die macht es möglich (und vielleicht auch nötig), dass der Mensch sich Leuchttürme setzt in dieser offenen Welt, in der er mittels seiner Fähigkeiten in die Lage versetzt wurde, Wunder zu vollbringen. Wir sind selbst steuernde Seefahrer in einem Ozean, auf dem wir je nach Belieben Leuchttürme setzen können, nach denen wir unsere Steuer ausrichten.

Wir setzen diese Leuchttürme nicht willkürlich (auch wenn wir dies freilich könnten), sondern meist stehen Interessen, Sehnsüchte und Inklinationen dahinter, denen wir eine Bedeutung für uns beimessen.

Die Frage, die in diesem Abschnitt erläutert werden soll, richtet sich nun auf die Genese solcher Leitsterne, solcher Zielvorstellungen und Ideale, zunächst allgemeiner Art und schließlich in Bezug auf ein *moralisches* Ideal. Wie müssen die Grundlagen von Moral zusammenwirken, damit eine Person ein moralisches Ideal „erfinden“ und sich danach richten kann.

Die Bedeutung der Freiheit hatte ich eben schon angedeutet. Um Ideale generieren zu können, müssen wir frei sein, müssen Neues generieren können und neue Kausalketten in Gang setzen können. Nur der Mensch ist in der Lage, Ideale zu entwickeln und sich nach ihnen zu richten, denn nur er ist zu Selbstbewusstsein und Freiheit in der Lage. Die Genese von und das Bekenntnis zu einem Ideal erfordert, sich mit sich selbst, den eigenen Zielen und Handlungszwecken, auseinandersetzen zu können, und eine relative Freiheit in der Verursachung und Kontrolle entsprechender Handlungen. Indem Personen ihre selbst geschaffenen

²²⁰ In dieser Fähigkeit, das eigene Handeln an Idealen zu orientieren, sieht Christine Korsgaard eine Besonderheit der Spezies Mensch: „Eine Lebensform, die von Grundsätzen und Werten abgeleitet ist, ist etwas ganz anderes als eine Lebensform, die von Instinkten, Wünschen und Emotionen geleitet ist. [...], AF] Sogar ein primitives Phänomen wie die Versuche eines Teenagers, „cool“ zu sein, ist ein Ausdruck der menschlichen Neigung, ein von Idealen geleitetes Leben zu führen und nicht bloß von Impulsen und Wünschen getrieben zu sein.“ (in: Moral und das Besondere am menschlichen Handeln, als Beitrag in: Frans de Waal, Primaten und Philosophen – Wie die Evolution die Moral hervorbrachte, München, 2011, S. 135) Gerade beim moralischen Handeln spielen Ideale meiner Meinung nach eine große Rolle.

Ideale zu verwirklichen versuchen, nutzen sie ihre Fähigkeit, neue Kausalketten zu beginnen, den Weiterverlauf der Zukunft zu beeinflussen.

Wenn der Mensch sich fragt:

„Was möchte ich erreichen?

Woran möchte ich mein Handeln orientieren?

Wie will ich meine Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft nutzen?

Welche Kausalketten möchte ich beginnen, um welche Zustände oder Prozesse entstehen zu lassen?“

dann stellt er diese Fragen auf der Basis von Erlebtem und mit Blick auf die Zukunft, und kann sie mit Hilfe eines selbstbestimmt gewählten Ideals beantworten²²¹. Ideale sind Symbole unserer Sorgen. Mit Hilfe dieser „Leuchttürme“ geben wir uns selbst Orientierung in dem Meer der Möglichkeiten, in dem wir uns befinden. Wo wir die Leuchttürme stationieren, hängt davon ab, um welche Dinge wir uns sorgen, welche Dinge einen Wert für uns besitzen. Ideale sind Leuchtfeuer unseres Wollens und wollen können wir nur, was in unserem Bewusstsein als Optionen generiert wurde.

Der Inhalt der Ideale wird von Wünschen, von Bedürfnissen, von Werten beeinflusst und mit Hilfe der Imagination²²² kreiert. Diesen Zusammenhang zwischen der Genese von Idealen und der Phantasie (Imagination) stellte John Dewey dar:

„was ich zu zeigen versucht habe, ist, dass das Ideal selbst seine Wurzeln in natürlichen Bedingungen hat. Es tritt in Erscheinung, sobald die Imagination die Realität dadurch idealisiert, dass sie von den Möglichkeiten Besitz ergreift, die dem Denken und Handeln offen stehen. [..., AF] Die idealisierende Imagination ergreift von den wertvollsten Dingen Besitz, die sich in den höchsten Momenten der Erfahrung finden, und projiziert sie.“²²³

Und:

„Die Ziele und Ideale, die uns bewegen, werden durch die Imagination erzeugt. Aber sie bestehen nicht aus imaginärem Stoff. Sie bestehen aus dem festen Stoff der Welt der physischen und sozialen Erfahrung.“²²⁴

Worauf Dewey hinweisen wollte, ist, dass wir unsere Ideale aus Zielvorstellungen generieren, die ihren Ursprung (auch) in Erlebnissen haben: bezogen auf ein moralisches Ideal heißt das,

²²¹ Dies trifft natürlich nicht für alle menschlichen Handlungen zu. Da es in dieser Arbeit jedoch um moralische Handlungen geht und diese laut meiner Eingrenzung des Moralbegriffs Handlungen sind, die durch Rückgriff auf ein Ideal entstehen, wird der Fokus hier auf Zielsetzungen und Handlungen gelegt, die an eine Idealvorstellung gebunden sind.

²²² vergl. John Dewey: „Ein Ideal ist nicht deshalb eine Illusion, weil die Imagination das Organ ist, durch das es aufgenommen wird. Denn *alle* Möglichkeiten erreichen uns durch die Imagination.“ (in: Erfahrung, Erkenntnis und Wert, Frankfurt a. M., 2004, S. 260)

²²³ Dewey, John, Erfahrung, Erkenntnis und Wert, Frankfurt a. M., 2004, S. 263

²²⁴ Dewey, John, Erfahrung, Erkenntnis und Wert, Frankfurt a. M., 2004, S. 264

dass der Hang zur Sorge um andere Menschen (die sich aus dem empfundenen Wir-Gefühl entwickeln kann) und unsere Interaktion mit anderen Personen zur Genese bestimmter Zielvorstellungen und Ideale führen kann.

Ein moralisches Ideal, das nicht auf einer religiösen Überzeugung oder der Furcht vor Sanktionen aufbaut²²⁵, braucht die durch das Wir-Gefühl vermittelte Sorge um die Menschheit.

Das Wir-Gefühl und unsere Sorge um andere Menschen können uns zeigen, was wir zu den „wertvollsten Dingen“ zählen und die Imagination kann ein entsprechendes Ideal kreieren.

Das Wir-Gefühl spielt demnach die erste treibende Kraft zur Genese des Ideals, das Wir-Gefühl gibt die Richtung vor: Der Mensch kann eine gewisse Philanthropie fühlen, eine grundsätzliche Kameradschaftlichkeit zur Menschheit - es kann sich ausgehend von diesem Gefühl eine gewisse „Sorge“ um seine Mitmenschen entwickeln. Diese Sorge kann anzeigen, dass ihm etwas an ihnen liegt.

Der Mensch sorgt sich um seine Mitmenschen (die Grundlage dafür liegt in dem Wir-Gefühl) und kreiert (mittels Phantasie und Gedächtnis) ein entsprechendes Ideal: Er wünscht in seinem Handeln, das mögliche Leid anderer Menschen zu berücksichtigen. Das Ideal wird nun noch zusätzlich gefestigt durch die Einflüsse seiner Phantasie und seiner Erinnerungsfähigkeit auf das Wir-Gefühl (wie in dem vorherigen Kapitel dargestellt).

Die entsprechende Person entscheidet sich bewusst, kraft ihrer Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft, für diesen Hang zur Sorge um die Menschheit und kreiert ein entsprechendes Ideal mit dem Inhalt, das fremde Leid in Betracht zu ziehen, Leid verursachende Handlungen zu missbilligen, den ähnlichen Wert aller Menschen anzuerkennen und vielleicht sogar die Gruppe des „Wir“ auf andere, weniger ähnliche, nicht-menschliche Wesen (wie Menschenaffen, leidensfähige Tiere) auszuweiten. Wir können deliberativ, bewusst und phantasievoll mit unseren Interessen, Bedürfnissen und Sorgen umgehen; sie interpretieren und in Handlungsideale übersetzen, mit denen wir uns identifizieren wollen. So wird der Ozean unserer Möglichkeiten bald voller verschiedener, von uns entzündeter Leuchfeuer sein, die manchmal auch in entgegengesetzte Richtungen weisen – Entscheidungen werden immer zu fällen sein und wir entscheiden, zwischen welchen Feuern wir wählen wollen, und in welche Richtung wir segeln.

Bei der Genese eines moralischen Ideals ist die Erinnerungsfähigkeit des Menschen von großer Bedeutung (schon allein, weil wir ein gefasstes Ideal nicht sofort vergessen sollten).

²²⁵ Ich möchte an dieser Stelle an meinem Moralbegriff erinnern, der explizit nur solches Handeln als moralisch bezeichnet, das keinen religiösen oder sanktionsvermeidenden Ursprung hat.

Nur auf der Basis eines vorhandenen Wissensbestandes und von Erfahrungen kann die Imagination ein Ideal schaffen. Doch auch auf den Inhalt des Ideals hat die Erinnerungsfähigkeit einen Einfluss, da durch sie das Wir-Gefühl gestärkt werden kann (wie in 2.2.3 dargestellt).

Wir sahen also, wie Phantasie und Gedächtnis Einfluss nehmen auf das Wir-Gefühl, es finden gegenseitige Rückkopplungen statt (und es ist keinesfalls so, dass eine gewisse angeborene Philanthropie zu einer Sorge oder Liebe führt, die Endzwecke vorgibt, die wir nicht verhindern können, anzustreben).

Die mögliche, durch das Wir-Gefühl vermittelte Inklinaton einer Person, anderen Menschen prinzipiell Zugehörigkeitsgefühle und Gefühle der Nähe entgegen zu bringen, kann zu einer entsprechenden Nutzung der Phantasie führen – für diese Entwicklung ist die Inklinaton unentbehrlich, ohne jedoch diejenige Person, die über sie verfügt auf eine solche Nutzung der Phantasie festzulegen. Nachdem der Mensch dank Phantasie und Gedächtnis ein Ich-Bewusstsein entwickelt und sich als entscheidungsfrei und verantwortungsfähig erkannt hat, kann das Wir-Gefühl seine Aufmerksamkeit nun auf den anderen Menschen lenken. Die anderen Menschen können nun einen gewissen Wert für ihn haben, er kann sich ihnen nahe fühlen und ihre Gesellschaft suchen. So wie der Mensch das einzige Wesen ist, dem schon die Vorstellung zukünftigen Hungers hungrig machen kann²²⁶, so kann in diesem Falle die Vorstellung zukünftigen Leides seiner Mitmenschen für ihn etwas Irritierendes, etwas nicht Wünschenswertes sein. Er kann beginnen, sich um sie zu sorgen und ihr Wohlergehen (im Sinne einer Abwesenheit von Übel und Leid) zu wünschen.

Aus einem erkannten Gut kann sich ableiten, was der Mensch ersehnt und aus dem, was er ersehnt, kann er ein Ideal, einen Leitstern, kreieren. Was er ersehnt, das zieht er aus seinen Erinnerungen: Er erinnert sich beispielsweise, dass es angenehm ist, keinen Hunger zu haben, und kann nun das Ideal verfolgen, Hunger zu vermeiden. Er selbst entscheidet dabei jedoch, als wie wichtig er dieses Ideal einschätzt. Sein Bedürfnis, Hunger zu vermeiden und sein entsprechend gebildetes Ideal können beispielsweise in Konflikt geraten mit dem Interesse, eine Diät zu machen, die das Ertragen eines gewissen Hungergefühls verlangt. Sorgen, Zielsetzungen und Ideale sind nur von uns selbst gebildete, richtungsweisende Vorschläge (wie verschieden positionierte Leuchttürme), wir (die sie auch gesetzt haben) aber entscheiden, für welchen Vorschlag wir uns entschließen. Doch einen „Vorschlag“ zugunsten moralischen Handelns kann es nur aufbauend auf einem Wir-Gefühl geben. Das Wir-Gefühl kann eine Richtung vorgeben für ein durch Gedächtnis und Phantasie kreierte Ideal. Eigene

²²⁶ Vergleiche Thomas Hobbes: „der Mensch, den sogar der künftige Hunger hungrig macht“ (in: Hobbes, Thomas, Vom Menschen Vom Bürger, Berlin, 1967, S.17)

und fremde Handlungen können nun an diesem Ideal gemessen werden. Vor dem geistigen Auge werden fremde und eigene Handlungen daran gemessen, ob sie sich an dem moralischen Ideal orientieren und missbilligt, wenn sie es nicht tun. Die Entscheidung für dieses Ideal (das ein Mensch ohne Wir-Gefühl, Phantasie und Gedächtnis gar nicht entwickeln könnte) liegt in der Person selbst; sie wird nicht durch die Wir-Gefühl vermittelte Sorge um andere Menschen auf ein solches Ideal festgelegt. Die Inklinasion zugunsten eines moralischen Handelns liegt nur als Vorschlag in ihrem Bewusstsein vor und die Person kann sich (auf der Basis von bestimmten Gründen und unter Ablehnung dagegen sprechender Gründe kraft ihrer Handlungskontrolle) ein entsprechendes Ideal entwickeln und sich dazu bekennen. Ein entsprechendes Ideal kann aber nur gebildet werden, wenn die Option, moralisch zu handeln, überhaupt im Bewusstsein vorliegt.

Abschließend möchte ich betonen, dass ein Ideal keine konkrete Handlungsanweisung zu geben vermag, es stellt nur den Zielzustand dar. Wie dieser Zustand jedoch erreicht werden kann, welche Handlungen dafür durchzuführen sind, dies erfordert wiederum Nachdenken und Entscheiden der handelnden Person.

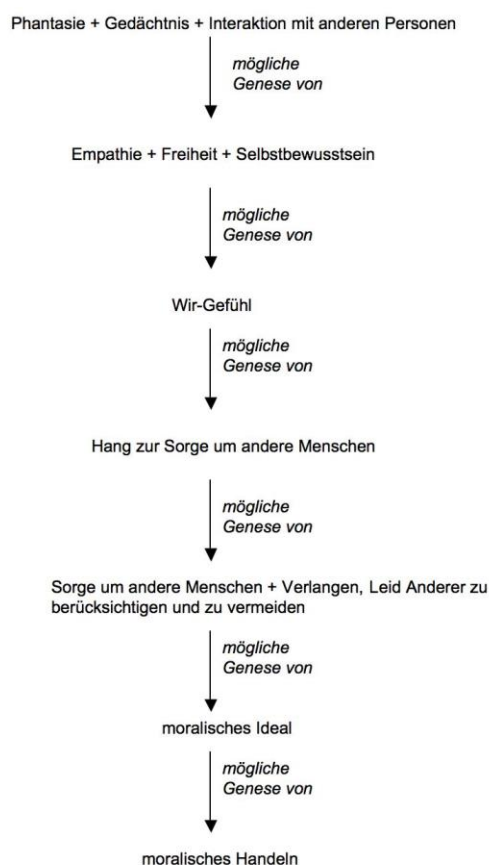
2.3 Moralische Handlungen verstehen

Moralisches Handeln wird nur dann verständlich, wenn der Handelnde über Phantasie und Gedächtnis verfügt und mit anderen Menschen interagiert (und interagiert), denn nur so ist er in der Lage, Fähigkeiten und Eigenschaften zu entwickeln, die moralischem Handeln vorausgesetzt werden müssen: Selbstbewusstsein und Befähigung zum inneren Zwiegespräch, Freiheit (Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft und zur Handlungskontrolle), Wir-Gefühl, die Fähigkeit, einen Hang in Richtung moralisches Handeln zu entwickeln und ein moralisches Ideal zu generieren und sich danach zu richten. Die Entwicklung dieser Voraussetzungen, ohne die moralisches Handeln nicht möglich ist, auf der Basis der genannten Grundlagen moralischen Handelns, ohne die die Genese der Voraussetzungen und damit moralisches Handeln nicht möglich ist, wurde in den vorhergehenden Abschnitten ausführlich erläutert.

Das Schema auf der folgenden Seite fasst die wichtigsten Erkenntnisse zusammen.

Die Pfeile im Schema stellen keine Notwendigkeiten dar. Die Entwicklung von Freiheit, Empathie und Selbstbewusstsein aus dem Einsatz von Phantasie, Gedächtnis und Verarbeitung von zwischenmenschlichen Erfahrungen erfolgt noch relativ automatisch während der Ontogenese (die Mehrzahl der menschlichen Kinder beginnt irgendwann ein Ich-Bewusstsein, ein Bewusstsein für die eigene Freiheit und auch Empathie zu entwickeln), doch die Genese vom Wir-Gefühl und die folgenden Schritte bis hin zum moralischen Handeln

können, nicht müssen, stattfinden, denn hier sind freie Entscheidungen der entsprechenden Person in der Entwicklung mitenthalten: Freie Entscheidungen zugunsten eines Wir-Gefühls, zugunsten des Nachdenkens und eventuellen Ausweiten dieses Gefühls, zugunsten einer moralischen Inklinaton und schließlich zugunsten eines moralischen Ideals. Da hier also bestimmte freie Entscheidungen stattfinden müssen, damit diese Voraussetzungen moralischen Handelns entstehen können, entwickelt sich moralisches Handeln *nicht zwangsläufig* aus den Grundlagen von Moral – die freie Person kann auch anders entscheiden (gegen ein Wir-Gefühl, gegen eine moralische Inklinaton, gegen ein moralisches Ideal). Doch Moral *kann* sich nur entwickeln, wenn die Grundlagen vorhanden sind. Dies ist die einzige Notwendigkeit, die sich aus der Hypothese ableiten lässt, eben weil Freiheit in ihr eine so große Rolle spielt.



Ich möchte nochmals betonen, dass diese Erklärung nur eine ganz *bestimmte* Form moralischen Handelns erklärt, nämlich all jene Handlungen (wie in der Einleitung beschrieben), *in denen der Akteur das mögliche Leid Anderer bewusst (und aus einer Identifizierung mit einem entsprechenden Ideal heraus) in Betracht zieht und das Ziel verfolgt, in seinen Entscheidungen dieses (mögliche) Leid zu vermeiden.*

Nun sollen einige zusammenfassende Bemerkungen folgen, wobei auf andere Moral erklärende Ansätze Bezug genommen wird.

Beim moralischen Handeln wirken Phantasie und Gedächtnis bei der Entscheidungsfindung zusammen und beziehen sich dabei auf das moralische Ideal als handlungsweisende Instanz. Der Ursprung dieses Ideals liegt in dem Wir-Gefühl, das ein bewusstes Bekenntnis zur Sorge um die Menschheit ermöglicht. In der Entscheidungssituation kreierte die Person mittels ihrer Phantasie Inklinationen und Handlungsoptionen (zusammengestellt aus Bausteinen der Erinnerungen), die dann an dem moralischen Ideal gemessen werden. Diejenigen Handlungsoptionen, die dem Anspruch dieses Ideals am wenigsten (oder gar nicht) genügen, werden verworfen. All diese Prozesse geschehen in einem inneren Zwiegespräch, zu dem die Person kraft ihrer Fähigkeiten in der Lage ist.

Insofern behält Hume mit seiner Beschreibung recht, „dass Verstand und Gefühl bei nahezu allen moralischen Entscheidungen und Schlüssen zusammenwirken“²²⁷, wobei der Verstand aus dem Zusammenspiel von Phantasie und Gedächtnis entsteht (wie oben gezeigt wurde²²⁸) und das hinzukommende Gefühl das Wir-Gefühl ist. Das Wir-Gefühl seinerseits kann noch durch das phantasievoll Hineinversetzen in den Anderen und durch das Erinnern an vergangene zwischenmenschliche Erlebnisse, die die Grundlage dafür bilden, Ähnlichkeiten zu erkennen und den Anderen zu verstehen, gestärkt werden.

In der Einleitung hatte ich auf Moral erklärende Ansätze verwiesen, die Furcht oder Angst als motivationale Grundlagen von Moral diagnostizierten (Hobbes und Nietzsche), und die demnach der *Fähigkeit, sich zu ängstigen*, eine große Rolle im moralischen Handeln einräumen müssen. Doch wie sich nun gezeigt hat, gehen diese Ansätze nicht weit und tief genug in ihrer Grundlagensuche, denn diese Ängstlichkeit kann sich nur aus dem Zusammenspiel der vorgestellten Grundlagen und Voraussetzungen von Moral entwickeln²²⁹. Es ist allerdings sicher nachvollziehbar, warum dieser Ängstlichkeit eine solche Bedeutung beigemessen wurde, da sie sehr leicht ein Nebenprodukt der Genese eines moralischen Ideals

²²⁷ Hume, David, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Stuttgart, 1984, 2012, S. 11

²²⁸ Man kann die Fähigkeit, die sich aus dem bewusst durchgeführten Zusammenspiel von Phantasie und Gedächtnis ergibt begrifflich mit „Verstand“ oder „Nachdenklichkeit“ gleichsetzen: Mit Hilfe von Phantasie und Gedächtnis kann der Mensch nachdenken, Pläne entwickeln (aufbauend auf seinem Wissen), Handlungsfolgen antizipieren etc; aber die Endzwecke werden (ganz wie Hume es sagte) nur emotional vorgeschlagen. Nachdenklichkeit ist rein instrumentell, ein Werkzeug, um Ziele zu erreichen, nicht, um Ziele zu setzen. Dennoch kann Nachdenklichkeit Einfluss auf die Gefühle haben, nicht nur die Gefühle auf den Verstand.

²²⁹ Überhaupt ist es häufig so, dass viele Moral erklärende Ansätze (mal abgesehen davon, dass sie eventuell andere Moralbegriffe zugrunde legen) ihre Erklärungen auf sehr komplexen Erscheinungen (wie beispielsweise Ängstlichkeit, Schamhaftigkeit etc.) aufbauen, ohne die dahinterstehenden Bedingungen ausreichend zu beleuchten. Dadurch sind diese Ansätze zwar nicht falsch, aber nicht so tief gehend und grundlegend wie der in dieser Arbeit vorgestellte Ansatz zur Erklärung moralischen Handelns.

sein kann und Ängstlichkeit ein häufiger Begleiter bei moralischen Menschen ist. An dieser Stelle soll kurz auf die Ursprünge dieses Gefühls eingegangen werden.

Unter Furcht verstand Hobbes „jedes Voraussehen von kommendem Unheil.“²³⁰ Zu solchem Voraussehen ist nur ein phantasiebegabtes Wesen mit Wissensbestand fähig. Die Grundlagen von solchen Furchtgefühlen liegen in dem Gebrauch von Phantasie und Gedächtnis: Nur wer antizipierende Phantasie und Gedächtnis hat, kann sich fürchten. Sicherlich ist es später oft die Furcht davor, jemand anderes könnte zu Schaden kommen, die dazu führt, dass ein Mensch eine bestimmte Handlung unterlässt, aber diese Furcht entsteht erst, wenn der Mensch sich die möglichen Folgen seines Handelns imaginiert (ausgehend von seinen Erfahrungswerten, die im Gedächtnis gespeichert sind).

Interessante psychologische Einblicke in das Phänomen menschlicher Angst gewährt ein Text von Sören Kierkegaard, den ich hier kurz erwähnen möchte, ohne jedoch auf die gesamte, dahinterstehende Philosophie dieses Denkers eingehen zu wollen. Das Gefühl der Angst, das Kierkegaard erwähnt, der von ihm so genannte „Schwindel über dem Abgrund der Möglichkeiten“ ist ein aus Imagination entstehender Schwindel: ein *eingebildeter* Schwindel über *eingebildeten* Möglichkeiten. Die Ursache *dieser* Angst ist jedoch nicht das Voraussehen kommenden Unheils, sondern eine mögliche Reaktion des Menschen, wenn er realisiert, zu Handlungsurheberschaft und Handlungskontrolle in der Lage zu sein. Zu erkennen, dass er Ursprung neuer Kausalketten sein kann, kann ihn schwindeln lassen vor seiner Macht und den vielen Möglichkeiten.

Kierkegaards Gedanken weisen eine erstaunliche Nähe zu Kant auf: Kant verwendete schon vor Kierkegaard die Metapher des Abgrundes, in den der frei gewordene Mensch schaut²³¹. Außerdem behauptete Kant bereits, dass der Mensch freiwillig auf die Wahl zwischen den Möglichkeiten, die ihm seine Nachdenklichkeit und Freiheit eröffnet, verzichten kann, indem er aus Feigheit – und feige ist oft, wer Angst hat – und Faulheit unmündig bleibt:

„Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen (naturaliter maiorennis), dennoch gern zeitlebens unmündig bleiben“²³².

Unter Angst verstehe ich im Folgenden vor allem die Angst vor Fehlentscheidungen, vor der eigenen Verantwortung – eine *Ängstlichkeit*²³³, die entstehen kann, wenn Personen sich ihrer

²³⁰ Hobbes, Thomas, Vom Menschen Vom Bürger, Berlin, 1967, S. 79

²³¹ Kant, Immanuel, Was ist Aufklärung? – Ausgewählte kleine Schriften, Hamburg, 1999, S. 32

²³² Kant, Immanuel, Was ist Aufklärung? – Ausgewählte kleine Schriften, Hamburg, 1999, S. 20

Fähigkeit der Handlungsurheberschaft bewusst werden. Der Mensch kann seine Zukunft selbst beeinflussen, durch eigene Entscheidungen. Vor seinem inneren Auge kann der phantasievolle, selbst-bewusste Mensch sich die möglichen Folgen seiner Handlungen ausmalen. Dies befähigt ihn dazu, sich Pläne und Taktiken auszudenken, Werkzeuge zu verändern und zu verbessern, aber auch die bestmögliche Handlungsoption zum Erreichen eines bestimmten Ziels zu wählen. Er weiß, dass er der Ursprung zukünftiger Ereignisse und Zustände sein kann und dass es an ihm allein ist, zu wählen. Für diese Wahl kann er zwar auf viele Fähigkeiten zurückgreifen: er kann nachdenken, entscheiden, innehalten, weiter überlegen, erneut entscheiden, doch schließlich muss er handeln (auch die Situation untätig vorüberziehen zu lassen, ist in diesem Sinne eine Entscheidung, die in einer Handlung resultierte, dem Unterlassen nämlich). An jeder Weggabelung muss er sich mit mindestens drei Möglichkeiten beschäftigen: er kann entweder in die eine oder andere Richtung abbiegen, oder stehenbleiben – in jedem dieser Fälle liegt die Entscheidung bei ihm. Er ist gezwungen, in solchen Momenten die Ängstlichkeit vor einer Fehlentscheidung auszuhalten. Die Ängstlichkeit vor der Fehlentscheidung gründet dabei nicht nur in der Befürchtung, das gewünschte Ziel nicht zu erreichen, sondern gleichzeitig in der Befürchtung, die Schuld dafür selbst tragen zu müssen, denn es war schließlich die eigene Entscheidung, die zum Scheitern geführt hat: hätte *ich* (als Ursprung dieser Kausalkette) mich anders entschieden, hätte ich das gewünschte Ziel erreicht bzw. wäre dieses oder jenes (nicht) geschehen.

Sören Kierkegaard vergleicht diese Ängstlichkeit mit einem Schwindel, von dem man ergriffen wird, wenn man in eine „gähnende Tiefe“ hinunterschaut. Man schwindelt über dem Abgrund der Möglichkeiten²³⁴. Unsere eigene Freiheit und unser Erfindergeist in Bezug auf die Möglichkeiten (denn wir denken uns die Möglichkeiten ja aus) macht uns ängstlich. Was, wenn wir nicht genug nachgedacht, einen wichtigen Aspekt übersehen haben? Was, wenn wir falsch entscheiden und scheitern, weil wir den falschen Weg gewählt haben? Was, wenn wir durch unsere Entscheidung den Spott oder gar die Missbilligung der Anderen auf uns ziehen? Unsere Freiheit kann uns ängstigen, weil wir durch sie eine Macht erhalten, die zugleich große *Verantwortung* mit sich bringt: Ich, als Ursprung einer bewusst gewählten Kausalkette, trage die Schuld an dieser Kausalkette, denn ich hätte auch eine andere Kette von Ereignissen in Gang setzen können. Ich werde als Ursprung von Kausalketten mit Stolz oder Scham auf meine Taten und dem, was sie auslösten und bewirkten, zurückblicken können.

²³³ Im Folgenden werde ich diesen Begriff der „Ängstlichkeit“ verwenden, um eine Verwirrung mit der existenzphilosophischen Verwendung der Begriffe „Angst“ und „Furcht“ zu vermeiden (so werde ich beispielsweise außer Acht lassen, dass in der Existenzphilosophie erstmals zwischen Angst (ungerichtet) und Furcht (auf ein Objekt gerichtet) unterschieden wird).

²³⁴ Kierkegaard, Sören, *Der Begriff Angst*, Stuttgart, 1992, 2012, S. 72

Wegen dieses hier skizzierten Zusammenhangs zwischen Verantwortung und Ängstlichkeit wird von manchen Philosophen statt der Fähigkeit des Menschen, sich ängstigen zu können, die menschliche Fähigkeit zur Schamhaftigkeit als Grundlage von Moral angesehen (bzw. seine Angst davor, sich schämen zu müssen).

Sich *nach* einer Handlung schämen zu können, erfordert jedoch die Bewertung und Verarbeitung von Erinnerung: eine retrospektive Bewertung des eigenen Selbst. Hier spielt das Gedächtnis eine wichtige Rolle.

Maria-Sibylla Lotter weist darauf hin, dass die Bedeutung des Gedächtnisses für Moral schon in der altägyptischen Tradition erkannt wurde:

„Die Rücksicht auf andere, die in der ägyptischen Verpflichtung zur Rückkehr an die „Stelle von gestern“ zum Ausdruck kommt, setzt ein gutes Gedächtnis voraus.“²³⁵

Was genau bringt dieser Schritt zurück in der Zeit? Eine Selbstdistanzierung, ein bewusstes Betrachten der eigenen Taten, aber auch ein bewusstes Betrachten der Beziehungen, in denen man stand und steht: gegebene Versprechen, Gründe für Dankbarkeit und andere eingegangene Verpflichtungen verlangen ab und zu eine Rückkehr an die „Stelle von gestern“, an der man beispielsweise ein Versprechen gab, eine Verpflichtung einging oder jemandem für eine gegangene Wohltat dankbar war.

Diese Autoren gehen in ihrer Analyse trotz der Betrachtung dieser komplexen Phänomene, die moralisches Handeln begleiten, nicht tief genug auf die basalen Grundlagen moralischen Handelns ein: Lotter²³⁶ führt nicht aus, dass diese Fähigkeit der Schamhaftigkeit und das daraus resultierende Gefühl der Scham nur das Ergebnis der hier vorgestellten Grundlagen von Moral sind. Sie beginnt bereits bei einem sehr komplexen (zugegebenermaßen in allen Kulturen auftretenden) Phänomen, das ich bereits als ein Ergebnis des Zusammenwirkens der eigentlichen Grundlagen von moralischem Handeln verstehen würde und nicht als dessen Grundlage. Schamhaftigkeit ist ein Produkt des Moralisch-Sein-Könnens und nicht dessen Erklärung, wie diese Arbeit zeigt.

Nur wer sein Handeln an Idealen orientieren kann, kann sich schämen, wenn er es selbstverursacht verfehlt. Gefühle der Schuld, Scham und Verantwortung werden möglich, wenn der Mensch erkennt, dass er ein Verursacher von Ereignissen ist, dass es auch in seiner Hand liegt, was geschehen wird, und außerdem das Bewusstsein erlangt hat, dass die Vergangenheit sich nicht mehr ändern lässt: Die gegenwärtigen Entscheidungen legen fest, wie die Ver-

²³⁵ Lotter, Maria Sibylla, Schuld, Scham, Verantwortung – Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Berlin, 2012, S. 198

²³⁶ vergl.: Lotter, Maria Sibylla, Schuld, Scham, Verantwortung – Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Berlin, 2012

gangenheit aussehen wird und wenn diese erstmal feststeht, dann muss der Verursacher dieser vergangenen Kausalkette mit Blick auf diese Vergangenheit mit der Verantwortung leben. Das Bewusstsein, dass die Vergangenheit sich nicht ändern lässt, macht Druck auf den Akteur, zukünftige Entscheidungen gut zu bedenken: Ängstlichkeit vor Fehlentscheidungen entsteht aus dem Verpflichtungsgefühl einem Ideal gegenüber und dem Bewusstsein, hinterher nur noch bereuen und nicht mehr rückgängig machen zu können, da die Vergangenheit im Gegensatz zur Zukunft festgelegt ist und nicht mehr dem kausalen Einfluss des Akteurs unterliegt.

All diese für moralisches Handeln sicher wichtigen Gefühle wie dem Schamgefühl, dem Schuldgefühl, der Ängstlichkeit und dem Verantwortungsgefühl, die bei vor allem motivationalen Erklärungen moralischen Handelns herangezogen werden, werden nur auf der Basis des hier dargestellten Zusammenspiels von Phantasie, Gedächtnis und der Interaktion mit anderen Personen verständlich und erklärbar.

Gefühle wie Scham, Schuld, Ängstlichkeit und die Erkenntnis der eigenen Verantwortlichkeit für zukünftige Ereignisse, die von einigen Erklärungen als „Grundlagen“ von Moral angesehen werden, sind eigentlich *Ergebnisse* des Einsatzes der hier vorgestellten Grundlagen und Voraussetzungen moralischen Handelns: Ein Mensch kann sich schämen, schuldig fühlen, vor Fehlentscheidungen ängstigen und ein Bewusstsein für seine Macht, Kausalketten in Gang zu setzen, entwickeln, wenn er die in der Hypothese beschriebenen Fähigkeiten und Eigenschaften entwickelt hat und einsetzt.

Wie sich in der ausführlichen Erläuterung der Hypothese gezeigt hat, wird moralisches Handeln durch ein vielseitiges Wechsel- und Zusammenspiel diverser Fähigkeiten und Eigenschaften möglich, die ihrerseits nur auf der Basis der menschlichen Phantasie- und Erinnerungsfähigkeit und der Interaktion mit anderen Personen entstehen konnten. Diese sehr tief gehende Grundlagensuche hat im Gegensatz zu Ansätzen, die in der menschlichen Schamhaftigkeit, Ängstlichkeit oder in der Fähigkeit, sich Ideale zu setzen, die Grundlagen für moralisches Handeln sahen, den großen Vorteil, deutlich zu machen, an welcher basale Fähigkeiten moralisches Handeln gebunden ist.

Ohne Phantasie, Gedächtnis und der Interaktion mit anderen Personen ist moralisches Handeln schlicht nicht möglich, weil sich Selbstbewusstsein, Freiheit, Wir-Gefühl etc. nicht entwickeln könnten.

Im nun folgenden Kapitel sollen einige Konsequenzen der vorgestellten Hypothese zur Erklärung moralischen Handelns diskutiert werden. Diese Betrachtung ist von großer Bedeu-

tung, denn in den Konsequenzen einer Hypothese zeigt sich ihre „Brauchbarkeit“, ihr praktischer Bezug.

3 Diskussion

Nachdem ich eine Hypothese zum Verständnis moralischen Handelns vorgeschlagen habe, möchte ich nun auf einige Konsequenzen dieser Hypothese eingehen. Da es sich bei der Hypothese um eine *mutmaßliche* Erklärung eines menschlichen Phänomens handelt, ist die Betrachtung der Konsequenzen einer solchen Hypothese sehr wichtig, denn die Konsequenzen zeigen an, was die Hypothese *bedeutet*.

Wie genau ist der Zusammenhang zwischen einer Hypothese und ihren Konsequenzen?

Eine Hypothese wird abduktiv aufgestellt und ist zunächst nichts weiter als eine Behauptung. Um den ganzen Umfang dessen, was sie behauptet, erfassen zu können, müssen die Implikationen (im Sinne des Implizit-in-ihr-Enthaltenen bzw. des Aus-ihr-zu-Folgernden) explizit gemacht werden. Nur durch die Darstellung dessen, was daraus folgt, dass eine bestimmte Behauptung für wahr gehalten wird, kann ersichtlich werden, was sie in Gänze behauptet. Müsste man, aus welchen Gründen auch immer, implizite Behauptungen oder Folgerungen der Hypothese verwerfen, müsste man auch die Hypothese selbst korrigieren oder gar verwerfen, denn die Implikationen gehören zu ihrer Bedeutung dazu.

Doch nicht nur, um Implizites explizit zu machen, ist es wichtig, sich den Konsequenzen einer Hypothese zu widmen, auch die *lebenspraktische Bedeutung* einer Hypothese ist nur so erkennbar. Hier folge ich ganz der pragmatistischen Tradition und Vorgehensweise, die nur dann einer Hypothese eine Bedeutung beimisst, wenn sie auch Auswirkungen auf unser Leben und unsere Sicht auf die Welt hat.

Es soll darum gehen, das „Brauchbare“ für uns Menschen aus dieser Hypothese abzuleiten und deutlich zu machen. Der Pragmatist William James schreibt über diesen Aspekt:

„Den pragmatischen Grundsätzen zufolge dürfen wir keine Hypothese ablehnen, wenn man aus ihr Konsequenzen ableiten kann, die für unser Leben brauchbar sind.“²³⁷

Dass die Hypothese immer nur eine Frage, eine Vermutung, bleiben wird, habe ich im Methodenteil der Einleitung erläutert, doch wenn sich aus dieser mutmaßlichen Erklärung moralischen Handelns „brauchbare“ Konsequenzen für das Individuum ergeben, dann hat sie laut James eine Bedeutung. Was ist nun genau mit dem Begriff „brauchbar“ gemeint? Im

²³⁷ James, William, Pragmatismus – Ein neuer Name für einige alte Denkweisen, Hamburg, 2012, S. 167

weitesten Sinne kann darunter verstanden werden, dass die Hypothese einen konkreten *Unterschied* im Leben von jemandem hervorruft. James schreibt:

„Der Pragmatist dagegen stellt seine übliche Frage: „Angenommen, eine Vorstellung sei wahr“, sagt er, „welchen konkreten Unterschied bewirkt diese Wahrheit im tatsächlichen Leben von irgendjemandem? Wie wird diese Wahrheit erfahren? Wie unterscheiden sich die Erfahrungen von denen, die sich einstellen würden, wenn die Annahme falsch wäre? Kurz gesagt: Was ist der Barwert der Wahrheit in Bezug auf die tatsächliche Erfahrung?“²³⁸

Was könnte sich an unserem Blick auf uns selbst und den Anderen ändern, wenn die von mir vorgestellte Hypothese wahr wäre? Diese praktischen Implikationen sollen im Folgenden dargestellt werden und sie werden wiederum zeigen, ob diese Konsequenzen widersprüchlich sind oder kontraintuitiv – dieser Aspekt führt zurück zur ersten Bedeutung der Betrachtung der Konsequenzen: sie macht implizite Behauptungen einer Hypothese sichtbar und prüfbar. Die Frage ist, was die Hypothese für unser Selbstverständnis und unser gesellschaftliches Miteinander bedeuten könnte und was dies wiederum für die Plausibilität der Hypothese bedeutet.

Um ein Beispiel zu nennen: Jemand stellt die Hypothese auf, dass wir deterministische Automaten sind und unser Gefühl von Freiheit eine Illusion. Aus dieser Hypothese müsste man nun ableiten, dass sowohl unser gesamtes gesellschaftliches System von Lob und Strafe als auch unsere Praxis des Verantwortungszuschreibens nicht angemessen sind und wir ganz anders miteinander umgehen müssten. Diese Konsequenzen könnten jedoch auf Widerstände stoßen, sich mit anderen Erfahrungen oder Erfordernissen des Lebens reiben, und schließlich dazu führen, die genannte Hypothese aufgeben zu müssen, da die Konsequenzen zu absurd und widersprüchlich sind²³⁹.

Laut James besteht die Bedeutung eines Gedankens darin, „welches Verhalten hervorzubringen er in der Lage ist“²⁴⁰ und ob dieses Verhalten für unser Leben brauchbar im eben genannten Sinne ist (nämlich nützlich, um uns zu verstehen und zu entwickeln, und nicht widersprüchlich zu Erfahrungen und Erfordernissen unseres Lebens).

Es ist aus pragmatistischer Sicht müßig, eine Behauptung nur um ihrer selbst willen aufzustellen, sie muss auch Einfluss haben können auf unser Leben und unsere Sicht auf die Welt. Erst darin entfaltet sie ihren Sinn. Diesen Einfluss wiederum erhält sie durch ein Explizieren ihrer praktischen Konsequenzen.

²³⁸ James, William, *Pragmatismus – Ein neuer Name für einige alte Denkweisen*, Hamburg, 2012, S. 123

²³⁹ Vergleiche Popper, in Popper, Karl R., Eccles, John C., *Das Ich und sein Gehirn*, München, 1989, 2014, S. 215: „*wir testen unsere Annahme oder unsere Vermutung, indem wir ihre Konsequenzen untersuchen*“ (kursive Hervorhebung im Original)

²⁴⁰ James, William, *Pragmatismus – Ein neuer Name für einige alte Denkweisen*, Hamburg, 2012, S. 31

Ich möchte allerdings anmerken, dass ich nur *einige* Implikationen der hier vorgestellten Hypothese untersuchen kann – einen Anspruch auf Vollständigkeit erhebe ich nicht, denn das würde den Rahmen einer Doktorarbeit sprengen.

3.1 Implikationen für die Interaktion mit Anderen

In den beiden folgenden Kapiteln (3.1.1 und 3.1.2) soll diskutiert werden, was die in dieser Arbeit vorgestellte Hypothese für unser *zwischenmenschliches* Erleben und das Beurteilen von *Anderen* bedeuten kann.

Es stellen sich in diesem Kontext zwei Fragen, deren Beantwortung aus der Hypothese gefolgert werden kann:

1. Von wem können wir moralisches Handeln erwarten (bzw. wer darf für seine Handlungen zur Verantwortung gezogen werden)?
2. Wer ist moralisch zu berücksichtigen, gehört also zur moralischen Gemeinschaft?

Beide Fragen betreffen die Ebene der zwischenmenschlichen Interaktion, so dass die Beantwortung dieser Fragen weitreichende Folgen bis in den Bereich der Gestaltung von Gesellschaften und des Umgangs mit nicht-menschlichen Wesen oder mit stark behinderten Menschen oder auch Kindern (die allesamt die hier vorgestellten Grundlagen und Voraussetzungen moralischen Handelns (noch) nicht ausgebildet haben oder ausbilden können) haben kann.

Es zeigt sich also, dass das Aufstellen einer Hypothese weitreichende Konsequenzen haben kann, was wiederum deutlich machen sollte, wieviel Verantwortung damit einhergeht, abduktive Schlüsse dieser Art zu ziehen. Man sollte sehr vorsichtig damit sein, Hypothesen aufzustellen, denn ihr Für-wahr-Halten kann das Leben vieler Menschen betreffen.

Gerade an Implikationen, wie denen, die in diesen Diskussions-Kapiteln vorgestellt werden, kann erkannt werden, ob an der Hypothese festgehalten werden kann oder nicht: Führt das Für-wahr-Halten der Hypothese zu Konsequenzen, denen wir aus bestimmten Gründen widersprechen können, dann muss auch die Hypothese erneut hinterfragt werden. Sind die Konsequenzen jedoch plausibel, dann muss man sich im Leben auch nach diesen Schlussfolgerungen richten, wenn man es bisher nicht getan haben sollte – hier zeigt sich der mögliche Einfluss, den eine als plausibel beurteilte Hypothese auf unsere Lebensführung haben kann und haben sollte.

3.1.1 Wem kann moralische Verantwortlichkeit zugeschrieben werden?

Eine Hypothese über die Grundlagen von Moral vermag Aussagen darüber zu treffen, *wer* überhaupt moralisch handeln *kann*: Nur derjenige, der über die dargestellten Grundlagen von Moral verfügt und die entsprechenden Voraussetzungen für moralisches Handeln entwickeln kann, ist in der Lage, moralisch zu handeln. Im zwischenmenschlichen Bereich hat dieses Wissen eine wichtige Konsequenz, denn sie kann uns einen Leitfaden an die Hand geben, um zu erkennen, wen wir berechtigterweise für sein Handeln verantwortlich machen können und wen nicht. Wer kann zur (moralischen) Verantwortung gezogen werden? Um jemandem einen Vorwurf machen zu können, dass er *nicht* moralisch gehandelt hat, muss er grundsätzlich moralisch handeln *können*. Kann der Mensch nicht auf die unentbehrlichen Grundlagen zurückgreifen, weil er sie nicht hat, kann ich ihm sein Versäumnis, sie nicht zu nutzen, nicht vorwerfen, so wie ich einem Menschen auch nicht vorwerfen kann, dass er nicht singt, wenn er keine Stimme hat.

Um die Frage nach der Gruppe der moralisch verantwortlichen Wesen beantworten zu können, soll zunächst ein genauerer Blick auf den Begriff der Verantwortung geworfen werden, der bereits bei der Einführung des Personenbegriffs eine Rolle spielte.

Kurt Bayertz schreibt:

„In seiner ersten und grundlegendsten Bedeutung zielt der Begriff der Verantwortung auf das Problem der Zurechnung von Handlungsfolgen.“²⁴¹

Um einer Person die Folgen ihres Handelns zurechnen zu können, muss sie als Ursprung dieses Handelns gesehen werden können – die entsprechende Kausalkette muss bei ihrer Person beginnen.

Nur Personen, da sie sich dadurch auszeichnen, über die Fähigkeit der Handlungs-urheberschaft und der Handlungskontrolle zu verfügen, können die Folgen ihrer Handlungen zugerechnet werden; nur Personen können demnach zur Verantwortung gezogen werden.

Neben der Zurechenbarkeit von Handlungsfolgen muss die Person auf eine bestimmte Art „ansprechbar“ sein, um als verantwortlich gelten zu können. Zur Verantwortung wird man „gezogen“, man wird verantwortlich für etwas „gemacht“. Hier scheint ein Anderer nötig zu sein, der eine Person „anspricht“, sie zur Verantwortung „zieht“, sie verantwortlich für ein

²⁴¹ Bayertz, Kurt, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: Bayertz, Kurt (Hrsg.), Verantwortung – Prinzip oder Problem, Darmstadt, 1995, S. 3-71, S. 20

Ereignis „macht“. Diese mindestens zwei Menschen²⁴² umfassende Herleitung des Verantwortungsbegriffs greift Fritz Breithaupt auf und erklärt ihn vor allem auf der Ebene des Rede- und-Antwort-Stehens:

„Verantwortung leitet sich von der Möglichkeit und Pflicht zur Antwort auf eine Anklage ab.“²⁴³

Und:

„Verantwortung heißt, Rechenschaft für eine Tat oder einen Verhalt ablegen zu müssen.“²⁴⁴

Breithaupt betont in diesen Zitaten den dialogischen Ursprung des Verantwortungskonzepts: nur wer sprachlich anklagend angesprochen werden kann und ebenso darauf reagieren kann, kann zur Verantwortung gezogen werden.

Wie ist eine Weigerung, Rede und Antwort zu stehen, zu beurteilen? Legt nicht das prinzipielle Vorhandensein derjenigen Fähigkeiten, die Freiheit und Konversation mit anderen Menschen ermöglichen, fest, dass die betreffende Person *in jedem Fall* zur Verantwortung gezogen werden kann, auch wenn er eine Antwort verweigert? Wer also eine Sprache gelernt hat und Freiheit entwickelt hat, dem sind seine Handlungen zurechenbar und er ist auf die Art ansprechbar, wie es verlangt wird, um zur Verantwortung gezogen werden zu können.

Michael Hauskeller stellt Kriterien eines Verantwortungsbegriffes vor:

„Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß wir genau dann für etwas, das geschieht, moralisch verantwortlich zu sein scheinen, wenn wir es a) mitverursacht haben (entweder positiv oder negativ, das heißt durch Nichthandeln), es b) hätten verhindern können und es c) niemand anderen gab, von dem wir guten Grund hatten anzunehmen, daß *er* es verhindert. [..., AF] Trifft hingegen auch nur eine der drei nicht zu, sind wir von aller Verantwortung frei.“²⁴⁵

Hauskeller beurteilt diese Verantwortungskriterien als zu eng, denn er beobachtet, dass man über diese engen Bedingungen von Verantwortlichkeit hinaus Verantwortung *empfinden* kann – hier zeigt sich sein phänomenologischer Ansatz – beispielsweise, wenn man sich für Geschehnisse verantwortlich *fühlt*, obwohl man sie nicht hätte verhindern können. Er sieht in dieser Unbegrenztheit der Verantwortung einen großen Vorteil, denn sie „nötigt uns zur steten Selbstprüfung und -kritik, zur Prüfung der Situation und zur Frage, was dabei auf dem Spiel

²⁴² Ich kann selbstverständlich auch mir selbst gegenüber Rede und Antwort stehen – im Falle dieses inneren Zwiegesprächs bin ich mir selbst der „Andere“, der mich zur Verantwortung zieht. Doch auch dieses innere Zwiegespräch ist nur möglich, wenn ich mit Anderen interagiere, dadurch eine Sprache gelernt und ein Bewusstsein für Verantwortung entwickelt habe. Insofern ist Interaktion mit Anderen immer Voraussetzung für Verantwortlichkeit.

²⁴³ Breithaupt, Fritz, *Kultur der Ausrede*, Berlin, 2012, S. 9

²⁴⁴ Breithaupt, Fritz, *Kultur der Ausrede*, Berlin, 2012, S. 116

²⁴⁵ Hauskeller, Michael, *Versuch über die Grundlagen von Moral*, München, 2001, S. 246

steht.²⁴⁶ Diesen Aspekt möchte ich nicht weiter vertiefen; es soll hier nur darum gehen, was uns die in dieser Arbeit vorgelegte Hypothese über die Grundlagen von Moral sagen kann, wenn es um die Frage geht, wen wir für die Folgen²⁴⁷ ihrer Entscheidungen und Handlungen zur Verantwortung ziehen können und dabei reicht das von Hauskeller vorgestellte enge Konzept von Verantwortung aus.

In diesem Konzept von Verantwortung muss vor allem der Kausalitätsgedanke beachtet werden: Verantwortlich ist derjenige, der ein Ereignis *mitverursacht* hat – wobei eine genaue Unterscheidung getroffen wird, zwischen dem Ursache-Sein (so wie der Sonnenaufgang die Ursache dafür ist, dass es hell wird) einerseits und dem Ursache-Sein aufgrund einer bewusst gefällten Entscheidung: Ist eine Person die Ursache für ein Ereignis (liegt der Ursprung dieser Ereigniskette in einer bewussten Entscheidung einer Person), dann sprechen wir von Verantwortung. In allen anderen Fällen von „Verursachung“ sprechen wir dagegen nicht von Verantwortung. Durch Personen durchgeführtes Handeln ist in dieser Vorstellung also etwas gänzlich anderes „als ein beliebiges kausales Geschehen“²⁴⁸:

„In einer ersten Bestimmung kann „Verantwortung“ somit als die Zurechnung jener Folgen charakterisiert werden, die ein menschliches Subjekt durch sein Handeln kausal bewirkt hat.“²⁴⁹

Wir scheinen also nicht in Hinblick „auf jede beliebige Art der Verursachung“ von Verantwortung sprechen zu wollen, „sondern nur dort, wo die Ursache ein Mensch ist“²⁵⁰.

Bayertz behauptet nun darüber hinaus, der Mensch müsse in seinem Handeln die Absicht verfolgt haben, dass die erfolgten Ereignisse eintreten. Diese kausale Urheberschaft sei „zwar eine notwendige, nicht aber eine hinreichende Bedingung der Verantwortung“²⁵¹: es könnte sein, dass ein Mensch mit anderer Absicht und anderem Vorauswissen gehandelt hat und nicht wissen konnte, dass so schlimme Ereignisse auf seine Entscheidung hin folgen würden. Reicht allein die Zugehörigkeit zur Gattung „Mensch“ aus, um zur Verantwortung gezogen werden zu können? Bayertz scheint das so zu sehen²⁵².

²⁴⁶ Hauskeller, Michael, Versuch über die Grundlagen von Moral, München, 2001, S. 250

²⁴⁷ Ich spreche hier nur von den *beabsichtigten und antizipierbaren* Folgen des Handelns. Wenn ich mich für eine Handlung entscheide und es kommt etwas für mich Unvorhersehbares dazwischen, so dass deswegen ein großes Unglück geschieht, dann bin ich dafür selbstverständlich nicht verantwortlich, auch wenn es sich für mich so anfühlen kann, wie Hauskeller behauptet.

²⁴⁸ Bayertz, Kurt, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: Bayertz, Kurt (Hrsg.), Verantwortung – Prinzip oder Problem, Darmstadt, 1995, S. 3-71, S. 6

²⁴⁹ Bayertz, Kurt, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: Bayertz, Kurt (Hrsg.), Verantwortung – Prinzip oder Problem, Darmstadt, 1995, S. 3-71, S. 5

²⁵⁰ Bayertz, Kurt, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: Bayertz, Kurt (Hrsg.), Verantwortung – Prinzip oder Problem, Darmstadt, 1995, S. 3-71, S. 5

²⁵¹ Bayertz, Kurt, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: Bayertz, Kurt (Hrsg.), Verantwortung – Prinzip oder Problem, Darmstadt, 1995, S. 3-71, S. 8

²⁵² Bayertz, Kurt, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: Bayertz, Kurt (Hrsg.), Verantwortung – Prinzip oder Problem, Darmstadt, 1995, S. 3-71, S. 21 (kursive Hervorhebungen durch AF)

Doch gerade die hier vorgestellte Hypothese über die Grundlagen von Moral legt nahe, dass Bayertz widersprochen werden muss: Nicht die Gattungszugehörigkeit ist notwendig für die Zuschreibung von Verantwortung, sondern dass der entsprechende Mensch über ganz bestimmte Fähigkeiten verfügt. Ausgehend von den Grundlagen von Moral können wir ganz genau beschreiben, *wer zur Verantwortung gezogen werden kann*. Die Angabe, *Mensch* zu sein, reicht dabei nicht aus, der Betreffende muss auch eine *Person* sein und über ganz bestimmte, Akteurskausalität ermöglichende Eigenschaften und Fähigkeiten verfügen. In unserer Zuschreibung von Verantwortung unterscheiden wir akteurskausal verursachte Handlungen von zufälligen oder determinierten Handlungsverläufen, wie sie in der Natur auch vorkommen. Nur akteurskausal verursachte Ereignisse können dazu führen, dass jemand, nämlich der Akteur selbst, verantwortlich gemacht werden kann für diese Ereignisse. Insofern ist die Möglichkeit der Zuschreibung von Verantwortung und Person-Sein an die Möglichkeit der Zuschreibung von Freiheit gebunden: Nur wer frei ist, Handlungen initiieren und kontrollieren kann, kann auch zur Verantwortung gezogen werden. Diese enge Verbindung zwischen Freiheit und Verantwortlichkeit beschreibt Sartre:

„Wir nehmen das Wort „Verantwortlichkeit“ in seinem banalen Sinn von „Bewußtsein (davon), der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstands zu sein“.²⁵³

Doch nicht jeder Mensch kann für seine Taten zur Verantwortung gezogen werden: Menschen mit psychischen Erkrankungen beispielsweise können als „nicht schuldigfähig“ gelten, da ihr Handeln nicht bewusst gewählt wurde, sondern zu einem möglicherweise zwanghaften oder auf andere Weise krankhaften Verhalten gehört. Der „Urheber“ dieser Handlungen sind nicht sie selbst, sondern andere Ursachen wie beispielsweise ihre Krankheit.

Um ein „moralischer Akteur“ sein zu können, also eine Person, von der man moralisches Handeln erwarten kann und die ihr Handeln überlegt und bewusst durchführt, muss man gewisse Eigenschaften aufweisen können. Diese Eigenschaften sind deckungsgleich mit denjenigen, die unentbehrlich sind für die Genese von Freiheit und Ansprechbarkeit (im Sinne der Fähigkeit, Rede und Antwort stehen zu können für das eigene Tun). *Wer also frei handeln kann und ansprechbar im dargestellten Sinne ist, beweist damit, dass er über diejenigen Grundlagen verfügt, die auch moralisches Handeln möglich machen*. Jeder also, der verantwortlich gemacht werden kann für sein Tun, weil er über die dafür nötigen Grundlagen verfügt, kann auch moralisch handeln (*denn die entsprechenden Grundlagen sind dieselben*).

²⁵³ Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts – Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg, 1993, 2014, S. 950

Die in dieser Arbeit vorgestellte Hypothese kann bei der Beurteilung von Menschen hinsichtlich ihrer Moralfähigkeit und ihrer Fähigkeit zur Verantwortlichkeit wertvolle Hinweise liefern, denn in ihr wurden genau diejenigen Anthropina aufgeführt, ohne die ein moralisches Handeln nicht möglich ist. Wenn eine Person diese Grundlagen und Voraussetzungen von Moral also nicht aufweist, dann kann sie nicht moralisch handeln und eben deshalb auch nicht als moralischer Akteur angesehen werden. Einem solchen Menschen kann kein moralischer Vorwurf gemacht werden, *denn sie können nicht einmal als frei angesehen werden* – nur wer über die Grundlagen von Moral verfügt, kann die Fähigkeit der Freiheit entwickeln. Menschen mit Defiziten in den Grundlagen von Moral können ihre Handlungen nicht zugerechnet werden, da sie nicht über die Fähigkeit der akteurskausalen Verursachung von Ereignissen verfügen. Alle Menschen jedoch, die prinzipiell über diese Anthropina verfügen oder aufgrund ihrer Ausstattung verfügen könnten, müssen als moralische Akteure bezeichnet werden. Sie können zur Verantwortung gezogen werden für ihre Entscheidung ihre Fähigkeiten zu nutzen bzw. nicht zu nutzen, und sie können aufgrund ihrer Fähigkeiten zu diesem Vorwurf Rede und Antwort stehen.

Die hier vorgestellte Hypothese führt zu der Erkenntnis, dass je phantasieloser ein Mensch ist, oder je weniger er sich erinnern kann (je weniger er weiß), oder je weniger er mit anderen Menschen interagiert und interagiert, umso weniger wird er in der Lage sein, sich moralisch zu verhalten; denn er kann umso weniger Selbstbewusstsein, Freiheit, Wir-Gefühl oder ein moralisches Ideal entwickeln. Nur aber, wenn er diese Fähigkeiten entwickeln kann, kann er auch moralisch handeln. Nur wer die Grundlagen von Moral aufweist, darf moralisch beurteilt werden, denn nur ein solcher Mensch kann als Person bezeichnet werden und nur ein solcher Mensch ist zu moralischem Handeln in der Lage. Um für unmoralische Handlungen verantwortlich gemacht werden zu können, muss man moralisch handeln können, also die Grundlagen und Voraussetzungen von Moral aufweisen. Das Wissen um die Grundlagen gibt also Hinweise darauf, wer ein moralischer Akteur ist und zur Verantwortung gezogen werden kann: Jeder, der über ein Minimum an Phantasie und Gedächtnis verfügt und mit anderen Menschen interagiert und interagiert.

Allerdings ist zu beachten, dass sich aus dem Zusammenspiel von Phantasie, Gedächtnis und der Interaktion mit Anderen diese für moralisches Handeln unentbehrlichen Voraussetzungen nicht zwangsläufig bilden müssen, und selbst wenn sie es tun, muss die entsprechende Person nicht moralisch handeln. Diese Einschränkung erklärt, weshalb viele Menschen, die durchaus

phantasievoll sind, sich sehr gut erinnern können und auch in kommunikativem Austausch mit anderen Menschen stehen, sich *nicht* moralisch verhalten. Man kann sie allerdings für ihr unmoralisches Verhalten zur Verantwortung ziehen, da ihnen aufgrund ihrer Fähigkeiten (vor allem der Freiheit) die Handlungsfolgen zugerechnet werden können. Wenn wir nämlich wissen, dass ein Mensch über die Grundlagen von Moral verfügt und somit wissen, was er leisten kann, dann wissen wir auch, was für Leistungen wir von ihm erwarten können. Dies ist bei einem Menschen, dem diese Grundlagen fehlen, nicht der Fall. Insofern geben die Grundlagen von Moral Auskunft über die Gruppe der Verantwortungsfähigen, weil die Gruppe der moralischen Akteure immer auch die Gruppe derjenigen ist, denen die Folgen ihrer Handlungen zugerechnet werden können, weil sie frei sein können.

Hier könnte sich nun Widerspruch regen: Wie beurteilt man den Status beispielsweise von Menschen, die all diese Grundlagen aufweisen, aber empathielos sind? Solche Menschen scheinen doch die Grundlagen für Freiheit zu erfüllen. Können sie aber ohne Empathie ein in dem für Moral nötigen Maße ausgeprägtes Wir-Gefühl entwickeln? Mangel an Empathie spricht jedoch für einen *Mangel an Phantasie* (wie oben dargestellt, ist Empathie eine besondere Leistung des menschlichen Vorstellungsvermögens), so dass solche Menschen möglicherweise nicht über das ausreichende Maß an Phantasie verfügen (oder bestimmte Defizite in dieser Fähigkeit aufweisen). Solche Menschen weisen also Einschränkungen in den Grundlagen von Freiheit und Moral auf und es muss von Fall zu Fall entschieden werden, wie stark verantwortlich sie gemacht werden können für ihr Tun und inwiefern sie dadurch moralisch ansprechbar sein können.

Insofern wird auch klar, dass gerade ein sehr phantasievoller (und damit auch empathischer) Folterer, der sich sehr gut in die Ängste und Schmerzen seiner Opfer hineinversetzen kann und gezielt Foltermethoden auswählt, die ihnen besonders großes Leid zufügen, zur Verantwortung gezogen werden kann: Er beweist in seinem Handeln, dass er über die Grundlagen von Freiheit und Moral verfügt und sie bewusst nutzt, um unmoralisch zu handeln. Ein empathieloser Mensch, der aus Mangel an Phantasie und Unwissenheit über den geistigen Zustand Anderer, Leid verursacht, kann dagegen nicht so uneingeschränkt verantwortlich gemacht werden: ihm fehlt das ausreichende Maß an den Grundlagen von Moral (in dem Fall der Phantasie) und so wird auch seine Verantwortlichkeit relativiert werden müssen. Insofern wird auch klar, weshalb in der juristischen Praxis ein psychologisches Gutachten des Täters von so großer Bedeutung sein kann: in ihm wird sich zeigen, ob der Täter ein Psychopath (oder Soziopath) ist, dem gewisse Fähigkeiten fehlen,

oder aber ob er eine Person ist, die mit sämtlichen Grundlagen von Moral ausgestattet ist und seine Freiheit bewusst nutzt, um unmoralisch zu handeln. Nur von letzterem können wir moralisches Verhalten erwarten und nur ihn können wir für seine freien Entscheidungen und Handlungen zur Verantwortung ziehen. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass auch der Psychopath in Gewahrsam kommen muss, schon um die Gesellschaft vor seinen Handlungen zu schützen. Er *darf* nur nicht in derselben Weise beurteilt werden, wie der mit allen Grundlagen von Moral ausgestattete Täter. An dieser Stelle findet ein Übergang von der rein deskriptiven Ebene, auf der wir uns bisher befanden, auf eine normative Ebene statt: plötzlich ist von einem „dürfen“, „nicht dürfen“, einem „Sollen“, die Rede. Diese normative Dimension baut auf der Annahme auf, dass ich von meinem Mitmenschen nur einfordern kann, was dieser auch zu leisten in der Lage ist. Diese normative Annahme geht zweifellos über die reine Deskription hinaus und ist dennoch in hohem Maße von ihr abhängig, denn erst eine möglichst korrekte Deskription kann uns anzeigen, welche Fähigkeiten ein Mensch vorweisen muss, um eine bestimmte Leistung erbringen zu können. Durch die Deskription wissen wir, dass bestimmte Fähigkeiten des Menschen unentbehrlich sind dafür, dass er moralisch handeln kann. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass jemand, dem diese Fähigkeiten fehlen, nicht moralisch handeln *kann*. Für unseren Umgang mit solchen Menschen wiederum kann das bedeuten, dass wir sein unmoralisches Verhalten anders beurteilen, als das unmoralische Verhalten eines mit allen Grundlagen von Moral ausgestatteten Menschen. Wir lernen aus der rein deskriptiven Analyse menschlicher Moral, was wir von wem erwarten können und was nicht. Und da diese Erwartungen unseren gegenseitigen Umgang betreffen, kann hier eine normative Ebene entstehen, wenn wir ausgehend von der Deskription anfangen darüber nachzudenken, wie wir auf der Basis dieses deskriptiven Wissens miteinander umgehen *sollten*. Wenn wir dabei die Norm unterstellen, dass wir beim Umgang mit unserem Gegenüber dessen Leistungsfähigkeit zu berücksichtigen haben, dann können aus einer deskriptiven Beschreibung unseres Gegenübers eine normative Konsequenz folgen²⁵⁴.

Wir können aus der Hypothese schließen, dass die Zuschreibung von Verantwortung nie absolut sein, sondern immer nur relativ sein kann: dies zeigt die hier dargestellte Kopplung der Zuschreibung von Verantwortung an die Grundlagen von Moral. Die dargestellte Relativität der Freiheit spricht für die Relativität der Zuschreibung von Verantwortung. Insofern kann jede Person, die prinzipiell über die für moralisches Handeln unentbehrlichen Grundlagen verfügt, entschuldigende (ihre Verantwortlichkeit relativierende) Aspekte

²⁵⁴ Dies ist beispielsweise auch der Fall, wenn wir einen Blinden als blind erkennen und ihm daraufhin helfen, die Straße zu überqueren, was wir bei einem Sehenden vielleicht nicht gemacht hätten. Hier führt auch die deskriptive Analyse der Fähigkeiten unseres Gegenübers zu einem unterschiedlichen Umgang mit ihm, angepasst an seine Leistungsfähigkeit, auf die Rücksicht zu nehmen, wir uns als Norm auferlegt haben. Die normative Konsequenz folgt demnach nicht *allein* aus der Deskription, sondern gemeinsam mit Normen.

anführen, die ihre Freiheit in den bestimmten Situationen relativierten. Die Relativität der Freiheit ist der Grund dafür, dass überhaupt Entschuldigungen angeführt werden können. Der oben erwähnte phantasievolle Folterer beispielsweise könnte auf seine traurige Kindheit unter einem grausamen Stiefvater verweisen, die immer noch über sein Unterbewusstsein Einfluss auf seine Entscheidungen nimmt.

Wie weit kann oder darf eine solche Relativierung nun gehen? Bedeutet die Relativität der Freiheit ein im Grunde vollkommenes Verschwinden jeder Zurechenbarkeit von Handlungen zu Personen?

Nietzsche behauptet sogar die „völlige Unverantwortlichkeit“ des Menschen:

„Die völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln und sein Wesen ist der bitterste Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muß, wenn er gewohnt war, in der Verantwortlichkeit und in der Pflicht den Adelsbrief seines Menschentums zu sehen.“²⁵⁵

Und:

„Alles ist Notwendigkeit [...], AF] Alles ist Unschuld.“²⁵⁶

Er scheint mir ein Opfer seines deterministischen Weltbildes, aus dem er den Menschen nicht herausnehmen möchte²⁵⁷. In dieser Arbeit wurde jedoch bereits ausführlich dargestellt, dass wir keineswegs in einer Welt leben, in der alles Geschehene determiniert ist. Das Besondere an menschlichen Handlungen (wenn sie von Personen ausgehen) ist, dass die Person als Ursprung einer Handlungsfolge angesehen werden kann; die Person entschied auf der Basis von Gründen, war sich eines Spielraums der Optionen bewusst und ihr sind diese Folgen ihrer Handlung deswegen zurechenbar. In welchem Maße diese Zurechenbarkeit erfolgen kann, beantwortet die in dieser Arbeit vorgestellte ausführliche Darstellung der Genese von Freiheit: Es wurde festgestellt, dass nie von absoluter Freiheit gesprochen werden kann, aber in bestimmten Fällen zumindest von relativer Freiheit und in eben diesem Maße kann Verantwortung zugeschrieben werden. Die graduelle Abstufung von Verantwortung ist an die Abstufung der Freiheit gebunden. Es muss gefragt werden, wie relativ groß die Freiheit der Person über ihre Handlungen war und ob sie die Handlungen hätte kontrollieren können. Es

²⁵⁵ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister*, Goldmann Verlag, 4. Auflage, 9/94, S. 80

²⁵⁶ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister*, Goldmann Verlag, 4. Auflage, 9/94, S. 81

²⁵⁷ Kurt Bayertz hat Verständnis für diesen Standpunkt: „Mit welchem Recht nimmt sich der Mensch von der allgemeinen Determiniertheit allen Geschehens aus?“ (in: Bayertz, Kurt, *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*, in: Bayertz, Kurt (Hrsg.), *Verantwortung – Prinzip oder Problem*, Darmstadt, 1995, S. 3-71, S. 11) Bayertz verweist auf Nietzsche, aber betont ebenfalls, dass die Verbindung von Determinismus und Verantwortung nicht zwingend ist: Hume und Schlick beispielsweise argumentieren, dass erst auf der Basis einer vollständigen Determiniertheit des Handelns Verantwortung Sinn mache (Bayertz, Kurt, ebd., S. 12). Dieser Zusammenhang verweist wiederum auf die Annahme des Determinismus, die ich schon weiter oben abgelehnt habe. Es gibt physikalisch gesehen keine „allgemeine Determiniertheit allen Geschehens“ und deshalb lehne ich es ab, eine solche überhaupt zu diskutieren.

ist also falsch, von dem Faktum der Relativität von Freiheit auf das Nicht-Vorhandensein von Freiheit zu schließen.

Die Relativität von Freiheit und Verantwortung führt zu der Möglichkeit, Entschuldigungen und Ausreden für die Folgen des eigenen Handelns anbringen zu können, die die eigene Verantwortlichkeit minimieren oder gar auslöschen. Diese Genese von Ausreden kann ein (für die Zuschreibung von Verantwortung) gefährliches Ausmaß annehmen. Ich möchte diese Gefahr verdeutlichen, indem ich auf den Konflikt zwischen der gesinnungsethischen und der verantwortungsethischen Einstellung eingehe. Eine rein gesinnungsethische Einstellung beinhaltet immer die Möglichkeit der Ausrede: Das Festhalten an einem moralischen Prinzip, ohne für die negativen Folgen Rede und Antwort zu stehen, ähnelt einem Fatalismus aus einem deterministischen Weltbild heraus. Ein Gesinnungsethiker glaubt darauf verweisen zu können, ein äußeres moralisches Gesetz „lege“ ihn auf ein bestimmtes Verhalten „fest“, so dass er beim Rede und Antwort stehen auf den „Erfinder“ dieses Regelwerks verweisen zu können glaubt: nicht er, der Handelnde, sondern der Erfinder der Regel ist verantwortlich für die Folgen des Befolgens dieser Regel.

Michael Hauskeller beschreibt diese Flucht vor der Verantwortung, die ein Gesinnungsethiker zu vollziehen glaubt:

„Die Entscheidung für die Pflicht unter Ausklammerung der Verantwortung erweist sich so als Rückzug, als Befreiungsschlag von der Last der Verantwortung für das eigene Handeln. „Wenn die Folgen“, schreibt zu Recht Weber, „einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm [dem reinen Gesinnungsethiker, MH] nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille Gottes, der sie so schuf. Der Verantwortungsethiker hingegen [...], MH] fühlt sich nicht in der Lage, die Folgen eigenen Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen. Er wird sagen: diese Folgen werden meinem Tun zugerechnet.“²⁵⁸

Hauskeller zitiert in diesem Ausschnitt aus Max Webers Aufsatz „Politik als Beruf“, wo Weber zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik unterscheidet. Weber schreibt darin:

„Wir müssen uns klar machen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter z w e i voneinander grundverschiedenen, unausragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann „gesinnungsethisch“ oder verantwortungsethisch“ orientiert sein. Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber

²⁵⁸ Hauskeller, Michael, Versuch über die Grundlagen von Moral, München, 2001, S. 238

es ist ein abgrundtiefer Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet -: „der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim“, oder unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat.“²⁵⁹

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, legt der hier angewandte Moralbegriff nicht fest, ob der moralisch Handelnde sich an einer gesinnungsethischen oder einer verantwortungsethischen Maxime orientieren muss, um sich moralisch zu verhalten (siehe 1.3). Die Möglichkeit zur Handlungskontrolle, die Möglichkeit der Person, Ursprung neuer Kausalketten zu sein, die hauptsächlich von ihren Entscheidungen abhängen, legt jedoch (auf der Basis der identifizierten Grundlagen von Moral) die Sicht nahe, dass der Gesinnungsethiker sich aus einer Verantwortung stiehlt, die er eigentlich (aufgrund seiner Ausstattung) übernehmen kann. Es kann ihm gar nicht gelingen, sich überzeugend aus der Verantwortung zu stehlen, wenn man die Grundlagen von Moral bedenkt: Er hat als relativ unbewegter Bewegter für die Folgen seiner Handlungen Rede und Antwort zu stehen, ganz wie Weber über den Verantwortungsethiker schreibt, kann er sich „nicht in der Lage [fühlen, AF], die Folgen eigenen Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen. Er wird sagen: diese Folgen werden meinem Tun zugerechnet.“²⁶⁰ Ein Verweisen auf „ethische“ Prinzipien oder Gesinnungen sind Versuche, Alternativlosigkeit vorzugaukeln und sich vor der Verantwortung zu drücken: nicht ich, das „moralische“ Prinzip ist schuld an den üblen Folgen.

Wie wir bei der Betrachtung der Grundlagen moralischen Handelns gesehen haben, ist es jedoch, sofern wir die Bedingungen für die Genese von Freiheit erfüllen, *immer* unsere Entscheidung *für oder gegen* ein Prinzip oder eine Handlungsoption, die der Ursprung der Handlungen und ihrer Folgen ist. Eine Person, die sich gesinnungsethisch verhält, ist für die Folgen ihres Verhaltens verantwortlich, auch wenn sie sich selbst etwas anderes vormacht. Insofern kann dieser Person, wenn sie über die Grundlagen von Moral verfügt, der Vorwurf gemacht werden, dass sie an ihrer Gesinnung festhielt, obwohl die Folgen dieses Festhaltens Leid anderer Menschen verursachten. Sie muss sich für dieses Festhalten an Prinzipien verantworten. Wenn beispielsweise ein überzeugter Christ, dem das Gebot „Du sollst nicht falsch gegen Deinen Nächsten aussagen“ ein Handlungsprinzip ist, in die schreckliche Situation kommt, einen Häscher belügen zu müssen, um seine von diesem Häscher verfolgten Freunde zu beschützen (deren Aufenthaltsort der Christ kennt), und sich dieser Christ nun dafür entscheidet, das Gebot nicht zu brechen, dann muss er sich für die Ergreifung seiner Freunde verantwortlich fühlen, so wie er sich in dem Falle, dass er lügt, für das Brechen des

²⁵⁹ Weber, Max, *Politik als Beruf*, Stuttgart, 1992, 2017, S. 70, 71

²⁶⁰ Weber, Max, *Politik als Beruf*, Stuttgart, 1992, 2017, S. 71

Gebots verantworten müsste. Er kann jedoch nicht sagen: „Gott trägt die Verantwortung, denn ich befolge nur sein Gebot“ – die Grundlagen von Moral zeigen, dass er als Person der Ursprung seiner Handlungen ist, dass sie ihm und nicht Gott, dem Schicksal oder der Erziehung seiner Eltern zugerechnet werden können. Und wenn er sich für das Einhalten des Gebotes *entscheidet*, dann ist diese Entscheidung ihm zuzurechnen, ob er das möchte oder nicht, spielt dabei keine Rolle. Die deskriptive Darstellung der Grundlagen von Moral zeigt eindeutig, wem Verantwortung zugeschrieben werden kann; und wenn ein Gesinnungsethiker diese Anforderungen erfüllt, dann ist er verantwortlich dafür, dass er sich an der gesinnungsethischen Maxime orientiert.

Ich möchte nicht den Eindruck erwecken, als ob ein gesinnungsethisches Festhalten an ethischen Prinzipien immer negativ zu bewerten sei – ganz im Gegenteil ist es häufig wichtig, an einem als moralisch erkanntem Prinzip festzuhalten – es darf nur nicht als Entschuldigung für die eigene Entscheidung angeführt werden, sondern die Verantwortung für dieses Festhalten muss übernommen werden. Meine eingangs vorgenommene Einschränkung des Moralbegriffs legt nicht fest, ob gemäß einer gesinnungs- oder verantwortungsethischen Maxime gehandelt werden soll, um moralisch zu handeln, aber die Grundlagen von Moral zeigen, dass auch gesinnungsethisches Handeln ein Handeln ist, für das der Handelnde Verantwortung übernehmen muss. Die Grundlagen von Moral sind identisch mit den Grundlagen von Freiheit und Ansprechbarkeit und damit Verantwortlichkeit – wer also über die Grundlagen von Moral (und damit auch über die von Freiheit) verfügt, ist ein moralischer Akteur und kann für sein Handeln zur Verantwortung gezogen werden.

Jeder, der über die Fähigkeiten, die Person-Sein ausmachen, verfügt, kann zur Verantwortung gezogen werden, auch wenn er Gesinnungsethiker ist oder ein deterministisches Weltbild vertritt. Auch wenn in einzelnen Fällen Verantwortung relativierende Faktoren angeführt werden können²⁶¹, so ist eine solche Person dennoch „ansprechbar“ im Sinne einer Aufforderung, Rede und Antwort zu stehen. Er kann auf eine Anklage antworten: „ich konnte doch nicht anders, denn mein Handeln steht doch bereits seit Äonen fest durch die Ereignisse, die vor und nach meiner Geburt geschahen und für die ich nichts kann!“ oder „Ich habe mich nur an die Maxime gehalten, dass man nicht lügen darf. Diese Maxime hat mir vorgegeben, wie ich zu handeln habe, wenn schon, dann hat sie oder derjenige, der sie entwickelt hat, Schuld an den Folgen ihrer Umsetzung!“. Wer so argumentiert, irrt; *denn die Grundlagen moralischen Handelns identifizieren ihn als Person als Ursprung seiner Taten*. Er kann auf

²⁶¹ Beispielsweise wenn ein Mensch durch eine sehr strenge, christliche Erziehung gegangen ist, wird es ihm später schwerer fallen, in Entscheidungssituationen von erlernten Prinzipien abzulassen und die Folgen seines Handelns sich selbst und nicht Gott anheim zu stellen.

seinen Irrtum hingewiesen werden und zur Verantwortung gezogen werden. Sein intellektueller Irrtum kann im besten Fall als verantwortungsrelativierender Grund zu seinen Gunsten sprechen, ihn jedoch nie vollkommen der Verantwortung entheben, wie er es als Gesinnungsethiker oder Fatalist vielleicht hofft. Hier zeigt sich meistens die menschliche Unaufrichtigkeit, die es ihm erlaubt, sich vor seiner Angst zu drücken, die die Einsicht in seine Freiheit und Verantwortung ihm bedeutet²⁶². Jeder aber, der durch die hier vorgestellte Hypothese Einsicht in die Grundlagen von Freiheit und Moral gewonnen hat, kann kaum noch Gesinnungsethiker sein, sondern muss sich selbst eingestehen, für die Folgen seiner Handlungen und Entscheidungen die Verantwortung zu tragen.

Erwachsene Personen sind also moralische Akteure, weil sie über die dafür nötigen Grundlagen prinzipiell verfügen. Wie sieht es aber mit Personen aus, deren Potential an Fähigkeiten sich noch in der Entwicklung befindet? – wie beurteilt und behandelt man *Kinder*, die die entsprechenden Fähigkeiten erst entwickeln werden?

Sie haben das Potential und werden die Fähigkeiten aller Wahrscheinlichkeit nach entwickeln und sind so ein ganz anderer Fall von Wesen im Vergleich zu denen, deren Fähigkeiten sich im Lauf des Lebens nicht ändern. Die Interaktion mit Anderen ist, wie in der Hypothese behauptet, eine Grundlage für die Entwicklung der Voraussetzungen von Moral, und diese „Anderen“ sind andere Kinder und Erwachsene, sind *wir*. Das Kind lernt vor allem durch die Reaktion der Anderen auf sein Verhalten, dass es als Ersturheber angesehen wird, und wird dann vielleicht erst diese Fähigkeit an sich „entdecken“ und nutzen können. Von einigen Fähigkeiten, die wir grundsätzlich haben, erfahren wir erst, wenn uns ein anderer Mensch darauf hinweist, wir entdecken sie *in Interaktion mit Anderen*.

Möglicherweise hat eine sehr frühe Zuschreibung von Verantwortung, auch wenn Kinder sie objektiv noch nicht voll besitzen, den Effekt, dass sie lernen, Verantwortung zu übernehmen, und damit eine Wirkung, die die Entwicklung der Voraussetzungen moralischen Handelns fördert. Vielleicht kann man Kinder auf bestimmte Weise darauf vorbereiten, wie sie mit den Fähigkeiten umgehen werden, die sie später einmal entwickeln werden. Es könnte in diesem Zusammenhang wichtig sein, wie man beispielsweise auf Ausreden oder Entschuldigungen der Kinder, wenn sie zur Verantwortung gezogen werden, reagiert. Allerdings besteht möglicherweise die Gefahr der Überforderung von Wesen, die eigentlich noch nicht zur Ver-

²⁶² Sartre schreibt in Bezug auf unseren Umgang mit der Angst, in der wir realisieren, dass wir in „eine Verantwortlichkeit geworfen“ sind: „die meiste Zeit fliehen wir vor der Angst in die Unaufrichtigkeit“. (Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts – Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg, 1993, 2014, S. 955) Auf diese Aspekte, die die *individuellen* Konsequenzen der Hypothese betreffen, gehe ich unter 3.2 genauer ein.

antwortung gezogen werden können, da sie die entsprechenden Fähigkeiten, um als Personen gelten zu können, noch nicht voll entwickelt haben.

Wenn Erwachsene Kindern sagen: „Das hättest Du nicht tun sollen!“ oder „Das hättest Du auch anders machen können, ohne dass dabei ein Anderer traurig wird!“, dann könnte das dem Kind helfen, zu entdecken, dass es *vor* dem Handeln innehalten, Handlungsfolgen antizipieren und zwischen verschiedenen Handlungsoptionen wählen kann – sein Bewusstsein wird so (durch die Reaktionen Anderer) auf das Ausmaß, das seine Freiheit annehmen kann, gelenkt. Wenn ich einem Kind sage: „Du hast Dein Leben und Deinen Charakter in Deiner Hand! Mache etwas aus Dir selbst!“, dann wird das Kind seine Fähigkeiten, Ursprung zu sein, wenn sie denn entwickelt sein werden, mehr nutzen, als wenn ich zu ihm sage: „Du bist gut so, wie Du bist! Und was Du bist, ist schon seit Äonen vorgegeben, finde Dich damit ab und lass das Schicksal seinen Lauf nehmen.“

Interessanterweise ist es im Fall der Interaktion mit Kindern nicht unangebracht, Wesen zur Verantwortung zu ziehen, obwohl sie die dafür notwendigen Bedingungen noch nicht erfüllen. Den Grund liefert wiederum die in dieser Arbeit vorgestellte Hypothese über die Grundlagen von Moral: eben *diese Interaktion mit anderen Personen*, das Zur-Verantwortung-gezogen-werden durch Andere ist eine Grundlage von Moral. *Um also diejenigen Voraussetzungen entwickeln zu können, um moralisch handeln zu können, muss das Kind zunächst so behandelt werden, in Interaktion mit Anderen, als hätte es die Voraussetzungen schon entwickelt.* Ein Kind, das von seinen Mitmenschen nie zur Verantwortung gezogen wird, wird schwerer (oder auch nie) ein Bewusstsein für das Ausmaß seiner Fähigkeit zur Handlungskontrolle und für die Bandbreite seiner Macht zur Handlungsurheberschaft ausbilden können. Genau darin zeigt sich (unter anderem) die Bedeutung der Interaktion mit Anderen für die Entwicklung von Freiheit und Moral.

Da es sich bei Kindern jedoch um Wesen handelt, die noch nicht über das ganze Ausmaß der Grundlagen von Moral verfügen und noch keine Übung im Umgang mit diesen Fähigkeiten haben, kann das Verantwortlich-Machen relativ geringer ausfallen als bei erwachsenen Personen. Es handelt sich um Wesen, die sich selbst erst entdecken müssen, die lernen müssen, was sie können und wie sie das Gelernte anwenden können, - die menschliche Gemeinschaft spielt dabei eine wichtige Rolle, die sie einnehmen sollte, wenn sie denn das Ziel hat, dass das Kind das Potential seiner Fähigkeiten möglichst umfassend erkunden und erfahren kann.

3.1.2 Wer muss moralisch berücksichtigt werden?

Vermag die Hypothese über die Grundlagen von Moral neben der Gruppe der moralischen Akteure auch etwas über die Gruppe der direkt moralisch zu berücksichtigenden Wesen zu sagen?

Bisher habe ich in dieser Arbeit immer nur von „Menschen“ gesprochen, die moralisch zu berücksichtigen sind. Moralisch handeln bedeutete, den anderen *Menschen* und dessen mögliches Leid in Betracht zu ziehen und möglichst vor Leid zu bewahren. Eine solche Einschränkung der Gruppe derjenigen Wesen, die einen „moralischen Status“²⁶³ haben, ist allerdings nicht aus der Hypothese über die Grundlagen von Moral ableitbar. Eine solche Hypothese scheint zwar zunächst nur etwas über die Gruppe von denjenigen Wesen sagen zu können, die überhaupt zu moralischem Handeln fähig sind. Die Gruppe dieser „Personen“ oder moralischen Akteure ist jedoch nicht deckungsgleich mit derjenigen der moralisch zu berücksichtigenden Wesen; auch wenn das manchmal in Verbindung gebracht wird, wie Mary Anne Warren betont, „there is a strong conceptual link between being a person and having full moral status. Thus, those who advocate equal moral status for animals of particular types often maintain that these animals are persons, while their opponents maintain the opposite“²⁶⁴, wobei sie unter „moral status“ Folgendes versteht:

„The concept of moral status is, rather, a means of specifying those entities towards which we believe ourselves to have moral obligations, as well as something of what we take those obligations to be.“²⁶⁵

Die Gruppe derjenigen, die einen moralischen Status haben, die also zur moralischen Gemeinschaft gehören, muss nicht auf die Gruppe der Wesen begrenzt sein, die auch moralisch verantwortlich handeln können.

Was sollte also die Hypothese über die Grundlagen von Moral über die Gruppe dieser moralisch zu berücksichtigenden Wesen, über die „moralische Gemeinschaft“, aussagen können, wenn sie doch nur etwas über die Beschaffenheit der moralischen Akteure sagt?

Ich behaupte jedoch, dass die hier vorgestellte Hypothese tatsächlich etwas zu der Frage beitragen kann, wer moralisch zu berücksichtigen ist. Allerdings möchte ich betonen, dass es hier nicht darum gehen soll, zu *begründen*, wer moralisch zu berücksichtigen ist – eine Moralbegründung wird in der ganzen Arbeit nicht angestrebt. Stattdessen kann dargestellt

²⁶³ Über den Begriff des moralischen Status schreibt Jean-Claude Wolf: „Moralischen Status besitzt ein Wesen dann, wenn es in moralischen Erwägungen direkt bewertet werden kann – und nicht etwa nur indirekt mit Rücksicht auf Interessen und Rechte anderer.“ (in: Tierethik – Neue Perspektiven für Menschen und Tiere, Freiburg Schweiz, 1992, S. 60)

²⁶⁴ Warren, Mary Anne, *Moral Status – obligations to persons and other living things*, New York, 1997, 2005, S. 91

²⁶⁵ Warren, Mary Anne, *Moral Status – obligations to persons and other living things*, New York, 1997, 2005, S. 9

werden, was die Hypothese rein deskriptiv über die *Grenzen* der „moralischen Gemeinschaft“ aussagen kann, ohne eine normative Linie innerhalb dieser Grenzen ziehen zu wollen.

Eine Voraussetzung moralischen Handelns ist das Wir-Gefühl. Dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft, aus dem sich die Sorge um Mitglieder dieser Wir-Gruppe ergeben kann, befindet sich (wie oben dargestellt) im Wechselspiel mit Phantasie und Gedächtnis und in Beeinflussung durch die Interaktion mit anderen Wesen. Durch dieses Wechselspiel bleiben die Grenzen dieser Wir-Gruppe prinzipiell offen: auch mit Menschenaffen, Hunden, Katzen und anderen Tieren kann die phantasievolle, nachdenkliche Person in Interaktion treten, kann Verwandtschaften und Ähnlichkeiten wahrnehmen, kann beispielsweise erkennen, dass auch diese Wesen leiden können und Leid vermeiden wollen. Mittels unserer Phantasie können wir Einfluss auf unsere Emotionen Anderen gegenüber nehmen. Der Evolutionsbiologe Stephen Jay Gould betont ebenfalls diese menschliche Nachdenklichkeit und sieht in ihr auch die Ursache für die Freiheit des Menschen:

„Das untrügliche Zeichen der Menschlichkeit ist nicht nur unsere geistige Befähigung, sondern auch unsere geistige Beweglichkeit. Wir haben unsere Welt gemacht, und wir können sie verändern.“²⁶⁶

Stephen Jay Gould bringt auch ein Beispiel für diese geistige Beweglichkeit des Menschen: Er erläutert, dass Menschen sicherlich eine „instinktive Abneigung gegenüber schweren Fehlbildungen“²⁶⁷ geerbt haben, die sich in einer emotionalen Angst oder Abscheu vor Hässlichkeit äußern kann. Jedoch kann diese „biologische Abneigung gegenüber der Hässlichkeit [... AF] durch Lernen und Verstehen überwunden werden.“²⁶⁸ – also durch freie Entscheidungen und Nachdenklichkeit. Und Gould ist sich sicher, „dass jeder von uns sich in dieser unentbehrlichen Form des Mitgefühls geübt hat und dass wir uns große Mühe geben, den Schauer der Abneigung zu unterdrücken – den wir, wenn wir ehrlich sind, in manchen Augenblicken empfinden; wir sind bestrebt, Menschen nach ihren inneren Qualitäten und nicht nach ihrer äußeren Erscheinung zu beurteilen.“²⁶⁹

Nachdenklichkeit ermöglicht jedoch nicht nur die Relativierung der Macht verschiedenster Instinkte, sondern auch, dass ich mein eigenes Handeln, die möglichen Folgen für andere und die mögliche Meinung der Anderen in Betracht ziehe.

²⁶⁶ Gould, Stephen Jay, *Darwin nach Darwin – Naturgeschichtliche Reflexionen*, Frankfurt/Berlin/Wien, 1984, S. 194

²⁶⁷ Gould, Stephen Jay, *Ein Dinosaurier im Heuhaufen – Streifzüge durch die Naturgeschichte*, Frankfurt a. M., 2002, S. 83

²⁶⁸ Gould, Stephen Jay, ebd., S. 84

²⁶⁹ Gould, Stephen Jay, ebd., S. 84

Die in dieser Arbeit vorgestellte Hypothese über die Grundlagen von Moral, die ja vor allem die Fähigkeit der Phantasie betont, legt nahe, dass die Frage nach den Grenzen der Gruppe der moralisch zu berücksichtigenden Wesen *offen* bleibt, so lange die betreffende Person in der Lage ist, eine Zusammengehörigkeit zu dem Gegenüber zu *empfinden*: sehr phantasievolle Menschen können sich entscheiden, dieses Gefühl auch gegenüber Pflanzen und sogar Landschaften empfinden und diese nun als wert zur Sorge betrachten. Der Phantasie des Menschen sind keine Grenzen gesetzt, so dass auch „Wesen“, mit denen der Mensch nicht interagieren, nur agieren kann, wie beispielsweise Steine oder Landschaften, von ihm ebenfalls als zugehörig zu einem „Wir“ gesehen werden können.

Da Personen sich selbst erschaffen können, sind prinzipiell auch dem, worum wir uns sorgen wollen und können, keine Grenzen gesetzt: Das Bewusstsein für die Spielräume von Optionen kreiert eine Unsicherheit, die dazu führt, für Gründe offen bleiben zu müssen, immer weiterfragen zu müssen, ob es richtig und ausreichend ist, sich nur um diese Gruppe zu sorgen, oder ob nicht auch Gründe dafür sprechen, weitere Lebewesen oder Gegenstände in die Gruppe des „Wirs“ aufzunehmen. Wenn der Mensch seine Verantwortung aufgrund seines Ursprungs-sein-könnens ernstnimmt, wird er die Frage nach den Grenzen der moralischen Gemeinschaft offenlassen, denn er weiß um seine Angewiesenheit auf neue Gründe, seine Unwissenheit und den Status seiner Meinungen und seines Wissens als Vermutungen. Er kann sich nie sicher sein, ob er die Grenzen des „Wirs“ so festlegen kann, wie er es momentan tut, er muss offen bleiben für Gründe und dieses Offenbleiben hält die Grenzen des „Wirs“ prinzipiell flexibel.

Eine anthropozentrische Moral wird durch diese Hypothese also keineswegs nahegelegt, auch keine, die sich nur auf leidensfähige Wesen oder auf Wesen, die zum kommunikativen Austausch mit Menschen fähig sind, bezieht. Die Hypothese beschreibt vielmehr Grundlagen von Moral, die anzeigen, dass die menschliche Moralfähigkeit sich ebenfalls für physiozentrische, biozentrische oder holistische Ethiktheorien eignet.

Insofern kann eine Hypothese, die „nur“ Notwendigkeiten auf der Seite der moralischen Personen identifizieren kann, eben über diese Erkenntnisse auch etwas über die Gruppe der moralisch zu berücksichtigenden Wesen sagen: da Personen Gründe für ihre Entscheidungsfindung brauchen und sowohl im Entwickeln von Gründen und Optionen als auch im Hineinversetzen in andere Wesen kreativ sind, kann die Gruppe der moralischen Gemeinschaft nur offen, nie starr festgelegt sein. Sie muss nicht einmal festgelegt sein auf diejenigen Wesen, mit denen Personen interagieren können (auch wenn eine Identifikation der Person mit solchen Wesen leichter fallen wird). Der Glaube des Animismus (an die

Beseeltheit aller Natur) beweist die große Bandbreite menschlicher Kreativität und „Interaktionsfähigkeit“.

Michael Hauskeller argumentiert, dass nur derjenige (oder dasjenige?), der als unersetzbar aufgefasst wird, moralisch berücksichtigt werden kann. Er schreibt:

„wenn niemand als unersetzbar aufgefasst wird, was spielt es dann überhaupt für eine Rolle, was mit anderen Menschen geschieht?“²⁷⁰

Nun sind allerdings dem Menschen durch seine Fähigkeiten, die sich in den Grundlagen und Voraussetzungen von Moral zeigen, keine Grenzen gesetzt, wie sie zu entscheiden belieben, wen oder was sie als unersetzbar auffassen. Als phantasievolle, erinnerungsfähige Personen, die mit anderen Wesen und Dingen interagieren können, sie sogar „beseelen“ können, ihnen auf allen Ebenen der Einbildung „begegnen“ können, die abstrahieren können²⁷¹, sind dem Erfassen von Unersetzbarkeit prinzipiell keine Grenzen gesetzt.

Die Hypothese über die Grundlagen von Moral muss also zu der Erkenntnis führen, dass der Mensch die Grenzen der moralischen Gemeinschaft kreativ und immer wieder neu erschaffen kann. Allerdings wird eine gewisse Eingrenzung der moralischen Gemeinschaft möglicherweise durch den in dieser Arbeit verwendeten Moralbegriff vorgenommen, denn darin wird vor allem ein Bezug zur Leidensfähigkeit des Anderen aufgebaut: Wer nicht leiden kann, dessen Leid muss ich auch nicht in Betracht ziehen oder zu vermeiden versuchen, wenn ich moralisch handeln will. Nun könnte man erwidern, dass eine phantasievolle Person in der Lage ist, sogar beispielsweise Steinen eine Leidensfähigkeit zuzuschreiben, auch wenn man sie nicht wahrnehmen kann und diese sich nicht mitteilen können. Der Moralbegriff legt den Fokus auf das mögliche Leid, und dieses ist selbstverständlich nicht auf die Gruppe der Personen oder Menschen festgelegt: Tiere können ganz offensichtlich leiden, auch wenn bei einigen Tieren etwas mehr Phantasie nötig ist, um ein Leiden zu erkennen (man denke an Spinnen oder Quallen).

Nun muss beachtet werden, dass moralische Berücksichtigung nicht exklusiv für Mitglieder der moralischen Gemeinschaft reserviert ist: aus anderen (indirekten) Gründen können auch für Wesen, die sich außerhalb dieser Gruppe befinden, moralische Berücksichtigung verlangt werden.

²⁷⁰ Hauskeller, Michael, Versuch über die Grundlagen von Moral, München, 2001, S. 265

²⁷¹ Dieses Abstraktionsvermögen kann sich zeigen, wenn wir beispielsweise von einem „Lieblingsbaum“ auf die Individualität und prinzipielle Unersetzbarkeit aller Bäume schließen. Andererseits kann die Phantasie des Menschen ihm auch ermöglichen, nur bestimmte Bäume als „heilig“ und „beseelt“ zu begreifen und alle anderen Bäume als nicht moralisch zu berücksichtigen.

Gerade das Quälen von Tieren wie Hunde, Katzen, Elefanten, Affen etc. wurde sogar von sehr anthropozentrischen Moralphilosophen verurteilt. Zwar wurden die Gründe dabei nicht durch den Verweis auf eine gemeinsame Zugehörigkeit zur Gruppe der moralisch zu berücksichtigenden Wesen angeführt – das verbietet schon die anthropozentrische Prämisse, die nur Menschen diese Zugehörigkeit zusprechen möchte – sondern eher auf die Charakterentwicklung des Menschen bezogen. Kant schreibt in seinem berühmten „Verrohungsargument“:

„In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird [..., AF] d i r e k t aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen g e g e n sich selbst.“²⁷²

Wenn all unsere Handlungen etwas über unseren Charakter aussagen, wie ich unter 3.2 ausführen werde, dann scheint ein grausamer Umgang mit leidempfindlichen Tieren ein schlechtes Licht auf uns zu werfen: Ein solches Handeln impliziert möglicherweise eine Bereitschaft zu Grausamkeit. Wenn wir als moralisch zu berücksichtigen ansehen, kann anzeigen, wer wir sind, was für einen Charakter wir haben, wirft ein direktes Licht auf uns und unser Selbstbild.

Eine weitere Überlegung, die dazu führen kann, Dinge oder Wesen als moralisch schützenswert zu erachten, die nicht unbedingt in die Gruppe der moralischen Gemeinschaft aufgenommen werden müssen, ist die, ihnen den Status eines „Schutzgutes“ zuzuschreiben. In diesem Fall werden beispielsweise Landschaften, Ökosysteme, Tiere und Pflanzen nicht *um ihrer selbst willen* geschützt und bewahrt, sondern weil sie eine Bedeutung für Wesen haben, die als Teil der moralischen Gemeinschaft angesehen werden.

Bäume, Meere, Ökosysteme etc. können so moralische Beachtung verdienen, weil sie Schutzgüter sind und nicht, weil sie zur Gruppe der moralisch zu berücksichtigenden Entitäten gehören.

Aus folgenden Gründen muss der moralisch handelnde Mensch also immer über die Reflexionen einer fest begrenzten moralischen Gemeinschaft hinaus gehen: es kann sein, dass seine Handlungen auf den ersten Blick weder Menschen noch Tiere zu betreffen scheinen,

²⁷² Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, Stuttgart, 1990, 2004, S. 329, 330

doch bei genauerem Nachdenken wird ein Zusammenhang sichtbar: beispielsweise kann das achtlose Fortwerfen einer Plastikflasche im Meer beitragen, dass das Wasser der Erde so verschmutzt wird durch Plastik, das Ökosysteme gefährdet werden, Tiere qualvoll sterben und schließlich auch das Fortleben der Menschen in Gefahr gerät. Der Mensch kann sich also bei all seinen Handlungen nicht nur fragen, welches direkte Leid sie bedeuten, sondern auch, ob sie vielleicht zu einer Zerstörung von Schutzgütern führen könnten. Darüber hinaus kann er sich jedes Mal fragen, welche noch so kleinen Rücksichtslosigkeiten oder Unarten einen schlechten Eindruck von seinem Charakter vermitteln. Insofern ist die Frage nach den Grenzen der Gruppe derjenigen, die (direkt oder indirekt) moralisch zu berücksichtigen sind, immer offen und immer situationsabhängig.

Moralisch berücksichtigt werden kann also derjenige oder dasjenige, was möglicherweise, vorstellbarerweise, Leid erfahren kann, oder was ein Schutzgut sein könnte und oder was bei Missachtung zu einer schlechten Beurteilung des Charakters des Handelnden führen könnte. Die Frage nach der moralischen Berücksichtigungswürdigkeit geht über die Frage nach den Grenzen der moralischen Gemeinschaft und damit über die Inklusionsfrage hinaus. Ihre Beantwortung wird immer situationsgebunden, nie starr und festgelegt, sondern immer offen sein. Und dass die Frage genau das, nämlich offen, sein kann und wird, legen die Grundlagen von Moral nahe, denn der Mensch geht kreativ und offen mit den Rahmenbedingungen um, die ihm gegeben sind. Er ist in der Lage, immer wieder neu zu fragen und zu beantworten, wer oder was auf welche Weise und aus welchen Gründen moralisch zählt. Es ist nicht vorauszusehen, wie diese Frage beantwortet wird.

Eine Hypothese über die Grundlagen von Moral hilft uns indirekt bei der *Beantwortungsweise* dieser Frage: wir lernen durch sie, dass wir diese Frage nur mit Rückgriff auf die Grundlagen und Voraussetzungen von Moral beantworten können. Darüber hinaus haben wir während des in dieser Arbeit vorgestellten deskriptiven Diskurses erfahren, dass das Wir-Gefühl, das uns Grenzen einer Gemeinschaft *spüren* lassen kann, beeinflusst wird durch ein Hormon, das auch ausgrenzende Tendenzen hat: Ich erinnere an das Oxytocin, das sowohl für starke soziale Beziehungen innerhalb einer Gruppe verantwortlich gemacht wird, als auch für xenophobe Emotionen gegenüber außerhalb der Gruppe stehenden Wesen. Ein *Wissen* über die eigene Biologie kann nun ein Ausgangspunkt für Selbstkritik werden: Erkenntnis über die ausgrenzenden Tendenzen des Oxytocins machen den bewusst nachdenkenden Menschen sensibel und veranlassen ihn, Phobien zu hinterfragen, Aversionen gegen Fremdes und Unbekanntes zu prüfen und die Verantwortung selbst in die Hand zu nehmen und nicht

Spielball seiner Hormone zu sein, wenn er die Gruppe derjenigen Wesen zu ermitteln versucht, die er moralisch berücksichtigen möchte.

3.2 Implikationen für die individuelle Entwicklung

Wenn die Hypothese korrekt ist, so können daraus wichtige Implikationen nicht nur für unseren Blick auf den Anderen abgeleitet werden, sondern für unseren Blick auf das *eigene* Verhalten, auf das Bild, das man sich *von sich selbst* macht, und auf die Beurteilung der eigenen Entwicklungsmöglichkeiten.

Was bedeutet die hier vorgestellte Hypothese auf individueller Ebene?

Der Blick auf die Grundlagen der Moral verbunden mit dem darin enthaltenen Konzept der Freiheit (im Sinne der Akteurskausalität) lässt zunächst einmal schließen, *dass die Selbstentwicklung zu einer moralischen Person grundsätzlich möglich ist*, wenn wir die entsprechenden Grundlagen aufweisen; denn wir können in diesem Falle Ursprung neuer Kausalketten sein und damit auch von der Kausalkette, uns selbst zu einer moralischen Person zu entwickeln, wenn wir über die anderen unentbehrlichen Grundlagen und Voraussetzungen moralischen Handelns verfügen. Unsere Befähigung zur Handlungsurheberschaft bezieht sich eben nicht nur auf Handlungen, die Andere betreffen, sondern auch auf Handlungen, die uns selbst, unsere eigene Entwicklung betreffen. Das Kapitel 3.1 hatte gezeigt, dass, wer frei sein kann, auch verantwortlich gemacht werden kann für das eigene Tun und die Folgen seines Handelns. In diesem Kapitel soll nun ausgeführt werden, wie wir *bei uns selbst* die Entwicklung von Freiheit fördern können bzw. was dieser Entwicklung hinderlich sein könnte. In 3.2.1 und 3.2.2 wird die Einfluss- und Ausbaubarkeit der Fähigkeit der Freiheit durch die Grundlagen von Moral dargestellt. Im Kapitel 3.2.3 schließlich sollen diese Erkenntnisse angewendet werden, um zu untersuchen, wie das Ziel, einen moralischen Charakter zu entwickeln, bestmöglich verfolgt werden kann.

Dass moralisches Handeln aus den beschriebenen Grundlagen und Voraussetzungen entstehen *kann*, aber nicht *muss*, weist darauf hin, dass die mit den entsprechenden Grundlagen ausgestattete Person bestimmte freie Entscheidungen beisteuern muss, um diese Entwicklung zu durchlaufen. Eben weil das Vorhandensein der für moralisches Handeln unentbehrlichen Grundlagen nicht zwangsläufig dazu führt, dass die entsprechende Person moralisch handeln wird, soll gezeigt werden, wie die Person mit diesen Grundlagen umgehen muss, um ein moralisches Selbst zu entwickeln. Die vorgestellte Hypothese zeigte uns, wozu wir mittels welcher Fähigkeiten prinzipiell in der Lage sind, nun soll es darum gehen, zu diskutieren, durch welchen bewussten Einsatz dieser Fähigkeiten, eigenes moralisches Verhalten

besonders gefördert werden kann (bzw. wodurch die Gefahr entsteht, dass trotz des Vorhandenseins der Fähigkeiten kein moralisches Verhalten entsteht).

3.2.1 Zwischen Ängstlichkeit und Hoffnung

Wie im Abschnitt über die Genese freier Handlungen dargestellt, ist freies Handeln nur als psychobiologisches Ergebnis des Zusammenwirkens der menschlichen kognitiven Fähigkeiten der Phantasie und des Gedächtnisses begreifbar. Ein genauer Blick auf diese Entstehung der Nachdenklichkeit und der damit verbundenen Fähigkeit, das zukünftige Geschehen bewusst beeinflussen zu können, zeigt aber auch, dass im menschlichen Gehirn während der Informationsverarbeitungsprozesse viele stochastische Einflüsse und solche aus dem Vor- bzw. Unterbewussten stattfinden. Diese Informationsprozesse entziehen sich dem bewussten Zugriff des Akteurs. Sie bleiben ihm häufig verborgen, doch sie beeinflussen seine Entscheidungen mit. Aus diesen Erkenntnissen ließ sich nun ableiten, dass zwar nie von einer *absoluten* Freiheit des Akteurs gesprochen werden darf, aber immer doch von einer *relativen* Freiheit, solange bewusste Informationsverarbeitungsprozesse in den Entscheidungsprozess einfließen. Das Maß der Freiheit scheint dabei an das Maß des *bewussten* Einsatzes des Akteurs von Phantasie und Gedächtnis gebunden zu sein. Wie Ebner-Eschenbach schon betonte:

„Manche Leute wären frei, wenn sie zu dem Bewußtsein ihrer Freiheit kommen könnten.“²⁷³

Der Mensch wird umso mehr Ursprung neuer Kausalketten (ohne selbst festgelegt zu sein), je mehr er sich dieser Rolle bewusst wird und sie phantasievoll auf der Grundlage seines Wissensbestandes (gespeichert im Gedächtnis) ergreift. Relativiert wird die Handlungskontrolle des Akteurs durch die Kontingenz seines Wissensbestandes, und seiner Abhängigkeit von äußeren Situationen und durch psychobiologische unbewusste, vorbewusste oder stochastische Prozesse in seinem Gehirn. Die ersten beiden Aspekte sind vom Akteur kaum beeinflussbar, doch, wie der Blick auf die Art und die Genese unserer Freiheit gezeigt hat, ist das Maß unserer Freiheit durch selbstbewusste Einflussnahme auf den letzten Aspekt durchaus beeinflussbar²⁷⁴. Die Relativierung der Freiheit entsteht also auch

²⁷³ Ebner-Eschenbach, Marie von, Aphorismen, Stuttgart, 1988, 2011, S. 18

²⁷⁴ Dass Freiheit ein zerbrechliches Gut ist, um das der Mensch sich täglich bemühen muss, behauptet auch Peter Bieri (in: *Handwerk der Freiheit*, Frankfurt a.M., 2003, 2013, S. 383). Auch er geht davon aus, dass man Freiheit wahrscheinlich nie im vollen Umfang erreichen kann, doch dass der Mensch sich durch Artikulation seiner Motive, Ziele und Interessen und einem damit einhergehenden Verständnis seines eigenen Wollens ein freieres Verhältnis zu seinem Wollen und Handeln erarbeiten kann (Bieri, Peter, ebd., S. 385, 388). In dieser Arbeit war immer wieder die Rede von der Relativität der Freiheit, davon, dass man sie nie absolut besitzen kann und je nach Situation und eigener Haltung in unterschiedlichem Maße. Dies behauptet auch Bieri: Freiheit kann „kommen und gehen, erreicht werden und wieder verloren gehen“ (Bieri, Peter, ebd., S. 409). In diesem Kapitel möchte ich nun genauer ausführen, was wir *tun* können, um freiere Menschen zu werden – das Wissen um die anthropologischen Grundlagen der Moral (und damit auch der Freiheit) kann uns dabei helfen.

dadurch, dass wir durch äußere Ereignisse inspiriert werden können oder das Abwägen der Gründe von unserem Wissensbestand und dieser von unseren Erfahrungen abhängig ist. Unsere Abhängigkeit von Zeit und Raum können wir nicht verringern, aber die Relativierung unserer Freiheit durch psychobiologische Prozesse in unserem Gehirn dagegen schon, wie sich zeigen wird.

Die menschliche Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft und zur Handlungskontrolle ist immer relativ, kann aber ausgeweitet werden und von uns aktiv gestaltet werden. Deshalb ist ein Blick auf die beteiligten Grundlagen, Phantasie und Gedächtnis, von größter Wichtigkeit, denn das Ausmaß unseres „Ursprungs-Seins“ liegt auch in unserer Hand: wenn wir wissen, welche Fähigkeiten dabei Schlüsselrollen einnehmen, können wir es bewusst ausbauen, unsere Verantwortung ausbauen, das Leben in die eigene Hand nehmen.

Wie ist dieser Ausbau unserer Befähigung zum freien Handeln mit Hilfe der Phantasie und des Gedächtnisses möglich?

Wir können nie absolut freie Ersturheber sein – wir werden immer von ungreifbaren zerebralen Mechanismen in unseren Entscheidungen mit beeinflusst sein – doch wir können uns beispielsweise für den Einfluss des Unterbewussten (der zweifellos ein Teil unserer Person ist) sensibilisieren und ihn sogar in einem gewissen Ausmaß kontrollieren: Wenn wir unmittelbar auftretende Emotionen, deren Ursache wir auf den ersten Blick nicht erkennen können, kritisch prüfen, dann wird sich der Anteil des Bewussten erhöhen und des Unbewussten verringern, was eine Erhöhung von Freiheit und Verantwortlichkeit bedeuten kann. Ausgehend beispielsweise von Träumen oder spontan auftretenden, zunächst unerklärlich erscheinenden Gefühlen (oder körperlichen Reaktionen), in denen das Unbewusste sich manchmal zeigen kann, können wir über unbewusste Sorgen, Gedanken, Sehnsüchte und Wertvorstellungen nachdenken und die dahinter liegenden Erinnerungen aus dem Unbewussten ins Bewusstsein ziehen²⁷⁵.

Wie oben dargestellt arbeitet unser Gedächtnis auf sehr komplexe Art und Weise und wir sind dabei vielen ungreifbaren Mechanismen ausgeliefert, dennoch ist uns in einem bestimmten Rahmen ein bewusster Umgang mit unseren Erinnerungen möglich. Die Betrachtung der Funktionsweise des Gedächtnisses zeigt, dass wir nie von absoluter Freiheit und Verantwortlichkeit sprechen können und die entscheidungsbildenden Anteile von Bewusstsein, Unterbewusstsein und stochastischen Prozessen situativ unterschiedlich groß sind (so dass unsere Handlungsurheberschaft immer relativ bleibt). Die Frage ist nun, wie wir über die

²⁷⁵ Eine solche Enthüllung unbewusster Strategien schien Freud anzustreben (Rorty, Richard, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M., 1992, 2012, S. 167).

bewusste Nutzung der Leistungen des Gedächtnisses den bewussten Anteil in unserem Entscheiden erhöhen könnten?

Schon bei der Entscheidung, welche Erlebnisse im Gedächtnis gespeichert werden und *nicht* vergessen werden sollen, kann das Bewusstsein Einfluss nehmen. Philipp Hübl führt in diesem Zusammenhang den Begriff der „Aufmerksamkeit“ ein:

„Aufmerksamkeit ist [..., AF] der Türsteher zum Arbeitsspeicher, eine Voraussetzung für Kontrolle und Vernunft. Was die Aufmerksamkeit aus dem Bewusstseinsstrom herausgreift, kann man sprachlich kategorisieren und im Gedächtnis speichern.“²⁷⁶

Die Ausweitung eines bewussten Umgangs mit *Erinnerungen* erfordert demnach zu allererst ein aufmerksames *Erleben*: wer aufmerksam in die Welt blickt und dadurch aktiv und bewusst mit beeinflusst, was er erinnern wird und was nicht, erhöht den Einfluss des Bewusstseins nicht nur in Bezug auf seine Gedächtnisinhalte sondern auch in Bezug auf den Umgang mit ihnen.

In einem anderen Zusammenhang, der Resilienz²⁷⁷-Forschung, hat sich gezeigt, dass die bewusste Auslese und das bewusste Lenken von *Aufmerksamkeit* auf bestimmte Erinnerungen, Effekte darauf hat, wie wir die Welt und uns wahrnehmen: Man hat beobachtet, dass Menschen, denen man nahe legte, sich vor dem Schlafengehen bewusst selektiv alle *angenehmen* Erlebnisse des Tages in Erinnerung zu rufen (und eben nicht mehr an Situationen zu denken, in denen sie Pech hatten oder in denen sie sich traurig gefühlt haben), über die Zeit hinweg weniger depressiv und stressanfällig waren und optimistischer in die Zukunft blickten als vorher²⁷⁸. Als bewusst denkende Menschen sind wir in der Lage, unsere Aufmerksamkeit gezielt auf bestimmte Situationen zu lenken und so erhöhen wir die Wahrscheinlichkeit, uns später besser und bewusster daran erinnern zu können. Doch nicht nur *vor* dem Erinnern, auch *beim* Erinnern können wir auf die „emotionale“ Bewertung einer Erinnerung Einfluss nehmen, indem wir sie beispielsweise „umdeuten“. Doch darauf gehe ich später (3.1.2) noch genauer ein.

All das bedeutet nicht, dass man dogmatisch nur *bestimmte* Situationen aufmerksam erleben sollte – sondern beinhaltet vielmehr die Aufforderung, *insgesamt* aufmerksam durchs Leben zu gehen. Dann, wenn man bewusster erlebt, über Erlebtes nachdenkt, wird der bewusste Zugang zu dem Erlebten erleichtert. Die Forderung, „mit offenen Augen durchs Leben zu

²⁷⁶ Hübl, Philipp, *Der Untergrund des Denkens – Eine Philosophie des Unbewussten*, Hamburg, 2017, S. 365

²⁷⁷ „Resilienz“ ist ein Begriff der Psychologie und bezeichnet umgangssprachlich „seelische Stärke“ oder „psychische Widerstandskraft“ (die sich in besonderer Stresstoleranz und Zukunftsoptimismus zeigen kann).

²⁷⁸ dargestellt in Berndt, Christina, *Resilienz – Das Geheimnis der psychischen Widerstandskraft*, München, 2015

gehen“, kann insofern Relevanz für moralisches Handeln bekommen, weil durch dieses Verhalten unsere Freiheit erhöht werden kann: je bewusster wir erleben, umso bewusster können wir erinnern und mit diesen Erinnerungen umgehen, wenn wir Ursprung neuer Kausalketten zu werden gedenken.

Neben dem Gedächtnis spielt die Phantasie eine Schlüsselrolle beim Ermöglichen von Freiheit: Mit Hilfe dieser kreativen kombinatorischen Fähigkeit können wir uns vor unserem inneren Auge neue mögliche Handlungsverläufe samt möglicher Konsequenzen vorstellen. Außerdem ermöglicht die Phantasie, wie oben dargestellt, die Einsicht in die eigenen Fähigkeiten, so dass die Genese und die Bewusstwerdung über die eigene Freiheit Hand in Hand gehen.

Phantasie und die bewusste Auswertung von Erlebtem kann zu dem Bewusstsein führen, dass es darauf ankommt, für welche der vorgestellten Möglichkeiten *ich* mich entscheide, wenn es um den Weiterverlauf der Zukunft geht. Durch Reflexion über das Geschehene kann die Person einen kausalen Zusammenhang zwischen eigenen Entscheidungen und darauffolgenden Ereignissen herstellen. Die Person wird in die Lage versetzt, einzusehen, dass in ihren Fähigkeiten die Möglichkeit liegt, Urheber von Ereignissen und Zuständen zu sein. Je bewusster sie sich dieser Möglichkeit wird, umso gezielter kann die Person ihre Macht nutzen. Die Einsicht in diese Macht kann jedoch zu gemischten Gefühlen führen: sie kann als Chance aber auch als Bedrohung wahrgenommen werden, so dass die Person zwischen Ängstlichkeit und Euphorie schwanken kann, wenn sie erkannt hat, wozu sie fähig ist. Es kann zu der Erkenntnis kommen, dass *ich* als Person die Last der Verantwortung für den Weiterverlauf des Geschehens trage – es ist eine schwere Bürde, zu erkennen, dass man ständig Neues generieren kann. So führt dieses Bewusstsein nicht selten zu einer gewissen *Ängstlichkeit* der Person vor der eigenen Macht: Ich habe die Macht, Ursprung neuer Kausalketten zu sein, was geschieht, wenn ich sie falsch nutze und schreckliche Dinge auslöse?

„Darum beinhaltet das Eingeständnis von Verantwortung (das zugleich deren Übernahme ist) stets Unsicherheit und Wagnis.“²⁷⁹

Die Ängstlichkeit entsteht hierbei nicht nur aus der Erfahrung, selbst Ersturheber sein zu können, sondern auch, weil die Person erfährt, dass die Zeit unidirektional verläuft: wenn eine Entscheidung erstmal gefallen ist und in eine Handlung umgesetzt wurde, dann lässt sich die Zeit nicht mehr zurückdrehen und die Handlung ungeschehen machen, so dass man erneut

²⁷⁹ Hauskeller, Michael, Versuch über die Grundlagen von Moral, München, 2001, S. 242

entscheiden könnte. Gegenüber der eigenen Macht als Urheber neuer Ereignisse steht die Unumkehrbarkeit der Zeit. Unsere Macht wäre unendlich größer, hätten wir auch die Möglichkeit, ggf. alles wieder rückgängig machen zu können, was wir verursacht haben. So haben wir gleichzeitig Einsicht in die Größe wie in die Begrenztheit unserer Macht.

Hier möchte ich nun auf einen möglichen Umgang der Person mit der Ängstlichkeit, die möglicherweise aus dieser Einsicht entstehen kann, eingehen: Die Phantasie, die den Blick in den Abgrund der Möglichkeiten²⁸⁰ überhaupt erst gestattet (siehe oben), kann andererseits dem Ängstlichen bei der *Flucht* vor der Erkenntnis der Verantwortung „helfen“; indem sie ihm die Genese von Ausflüchten und Entschuldigungen ermöglicht. Die spezifisch menschliche Fähigkeit, Ausreden zu generieren, beleuchtete Fritz Breithaupt:

„Wer Ausreden fabrizieren kann, der ist nicht nur kreativ, sondern in der Lage, Geschichten zu erzählen und seinen Kopf aus der Schlinge zu ziehen.“²⁸¹

Wir können uns selbst (mittels unserer Phantasie) einreden, nicht mehr in den „Abgrund der Möglichkeiten“ zu schauen, sondern beispielsweise in den Abgrund des Todes (eine Ausflucht, die Notwehr und Aggression legitimiert), und uns damit überzeugen, nicht mehr frei zu sein und uns damit auch die Möglichkeit der Schuld zu nehmen. Welch eine Erleichterung ist es doch, inmitten dieser ständigen freien Entscheidungen, die wir zu treffen haben, einige Situationen zu identifizieren, in denen uns Andere oder die Situation „gezwungen“ haben, so und nicht anders zu handeln. In diesen Fällen können wir gar nicht fehlentscheiden, in diesem Fall ist der Andere oder die Situation schuld. Die Attraktivität solch einer unbedingten Schuldlosigkeit (und der damit verbundenen Angstlosigkeit vor Schuld) kann leicht dazu führen, dass wir uns selbst eine Zwangslage vorlügen oder sogar ganz und gar leugnen, jemals eine Wahl haben zu können (was man im Übrigen auch Deterministen und Freiheitsskeptikern vorwerfen könnte²⁸²). Dies kann dann nicht nur zur situationsbezogenen Ausrede der Notwehr führen, sondern zur Ausrede des Fatalismus. Der Mensch kann die Errungenschaft der Freiheit als Bürde und Überforderung begreifen. Unsere Macht, „Wunder“ zu vollbringen, kann dann bewusst heruntergespielt werden, nur um sich vor der daraus ergebenden Verantwortung zu drücken.

²⁸⁰ Dieses sehr passende Bild geht auf Sören Kierkegaard zurück in *Der Begriff Angst*, Stuttgart, 1992, 2012, S. 72.

²⁸¹ Breithaupt, Fritz, *Kultur der Ausrede*, Berlin, 2012, S. 8

²⁸² Die Phantasie kann sehr kreativ sein bei der Genese von Ausflüchten und Entschuldigungen, um die eigene Verantwortung zu negieren und der Ängstlichkeit vor Verantwortung zu entgehen, wie beispielsweise die Hypothese des Determinismus und der Freiheitsillusion zeigt. Deterministen und Freiheitsleugner kann man vorwerfen, sich selbst lieber herauszureden und als determiniert und unfrei zu sehen, als den Mut zu haben, die eigene Freiheit und Verantwortlichkeit anzuerkennen (denn es gehört Mut dazu, die Rolle des Ersturhebers von Kausalketten zu akzeptieren und verantwortungsvoll damit umzugehen). Wobei ich betonen möchte, dass ich Deterministen immer als Gegner der Freiheitsvorstellung sehe, denn ich halte die Theorie des physikalischen Determinismus nicht mit Freiheit vereinbar (das entspricht der Haltung des Inkompatibilismus); deshalb müssten nach meiner Einschätzung Deterministen immer auch Freiheitsleugner sein.

Die Ausflucht „ich konnte doch nicht anders“ (beispielsweise scheinbar begründet in einem deterministischen Weltbild) ist eine feige Lüge im Umgang mit der Ängstlichkeit, Verantwortung übernehmen zu müssen. *So also wie die Phantasie uns ermöglicht, in den Abgrund der Möglichkeiten zu schauen, so ermöglicht sie es uns auch, die Augen davor wieder zu verschließen*²⁸³. Dem menschlichen Erfindungsreichtum, um vor seiner eigenen Verantwortung zu fliehen (indem er „Ausreden“ kreiert, um vor seiner Verantwortung zu fliehen²⁸⁴), sind ebenso wenig Grenzen gesetzt, wie seinem Erfindungsreichtum, neue Handlungsoptionen zu generieren.

Ein nicht ausflüchtender Umgang mit der Ängstlichkeit (die entstehen kann, wenn der Mensch realisiert, erster Verursacher von Ereignissen sein zu können) erfordert Mut. Ausflüchte dagegen können regelrechte Lügen²⁸⁵ sein, Selbstbetrug sogar. Für Kant lag die eigentliche „faule Stelle“²⁸⁶ der Natur des Menschen in seiner Fähigkeit, zu lügen. Die Vorstellung, dass jemand sich selbst belügen könne, fällt ihm allerdings schwer (benötigt es doch für eine Lüge stets einen belogenen Zweiten), kommt jedoch nichtsdestotrotz zweifellos vor²⁸⁷.

Wie wir gesehen haben, ist der Mensch in der Lage, innere *Zwiegespräche* zu führen. Er kann also zu zwei Gesprächspartnern in einem werden, was das gegenseitige Belügen möglich machen sollte (vor allem wenn der belogene „Zweite“ gerne belogen werden möchte).

Diese Befähigung des Menschen zur inneren Falschheit kann in Kombination mit Ängstlichkeit und Feigheit dazu führen, dass der Mensch aufhört, seine eigene Verantwortung anzunehmen und infolgedessen auch glaubt, dass moralische Normen nicht mehr für ihn gelten können. Denn diese können nur für verantwortliche, freie Menschen gelten.

Dieser Selbstbetrug wird jedoch mit Unfreiheit bezahlt und dieser Preis rührt an die Basis unseres Seins. Es hängt von uns ab, wie wir unsere Phantasie einsetzen, wie frei wir schließlich sind und was wir schließlich sind. *Die Grundlagen von Freiheit ermöglichen die Genese von Freiheit, aber sie können sie, wie dargestellt auch verhindern – es liegt an unserem bewussten Umgang mit den Grundlagen von Freiheit, wie sehr wir unser Potential*

²⁸³ Eine gesellschaftlich vorherrschende Meinung kann auf diese Möglichkeit des Fliehens vor Verantwortung großen Einfluss haben: Wenn beispielsweise in wissenschaftlichen (oder anderen meinungsbildenden) Kreisen die Ansicht vorherrscht, der Mensch komme zur Welt und trage sein Schicksal in Form seiner Anlagen, Dispositionen und den Kontingenzen seiner Biografie in sich und könne eigentlich keinen Einfluss auf seine Entwicklung nehmen, dann wird es dem feigen Menschen leichter fallen, die Augen vor dem eigenen Abgrund der Möglichkeiten zu verschließen und sich in Verantwortungslosigkeit zu flüchten. Eine von Wissenschaftlern, die in diesem Gebiet als Autoritäten anerkannt werden, vertretene Freiheitskepsis birgt die Gefahr, dass die Flucht des Einzelnen vor seiner Verantwortung erleichtert wird.

²⁸⁴ Diese menschliche Fähigkeit, Ausreden zu kreieren, wird ausführlich von Fritz Breithaupt in „Kultur der Ausrede“, Berlin, 2012, darstellt.

²⁸⁵ Zweifellos sind Ausreden und Lügen nicht dasselbe – doch in diesem Zusammenhang führen beide zu dem Ergebnis, sich der eigenen Verantwortung entziehen zu können.

²⁸⁶ Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, Stuttgart, 1990, 2004, S. 314

²⁸⁷ Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, Stuttgart, 1990, 2004, S. 313

an Freiheit ausschöpfen. Für diesen Umgang sind wiederum die Grundlagen von Freiheit (die ja identisch sind mit den Grundlagen von Moral) unentbehrlich.

Durch Nutzung seiner Phantasie und seines Gedächtnisses wird der Mensch in die Lage versetzt, Kausalketten zu beginnen, erster Verursacher von Ereignissen zu sein. Wegen der Beschaffenheit seines Gehirns bleibt die Handlungskontrolle der Person über dieses Vermögen jedoch relativ: beim kreativen Prozess der Bildung von Handlungsoptionen wirken neben bewussten auch unbewusste, vorbewusste und stochastische Prozesse – wir sind also nie *absolut* freie Verursacher. Das Maß unserer Freiheit kann jedoch durch uns bewusst beeinflusst werden: Es hängt von uns ab, wie wir mit den eben genannten Freiheit-relativierenden Prozessen umgehen und wie wir außerdem ganz bewusst mit unserer Freiheit selbst umgehen: Stellen wir uns der Verantwortung, die diese psychobiologische Errungenschaft ergibt, oder belügen wir uns mit Hilfe unserer Kreativität selbst und gaukeln uns Ausflüchte in die Verantwortungslosigkeit vor. Es hängt also von uns, als teilweise bewusst informationsverarbeitende Personen ab, ob wir erste Verursacher sein können oder nicht: Haben wir den Mut in den Abgrund der Möglichkeiten zu schauen und uns bewusst für den einen oder anderen Ursprung von Kausalketten zu entscheiden und diese so in Gang zu setzen, oder verstecken wir uns davor (wie Freiheitsskeptiker dies tun). Für moralisches Handeln ist ersteres nötig (zumindest, wenn man meiner Vorstellung moralischen Handelns folgt).

Je mehr wir uns des genauen Zusammenspiels von Phantasie, Gedächtnis, Unbewusstem und Stochastischem bewusst machen und uns sowohl der eigenen Verantwortung als auch unserer Grenzen ohne Selbstbetrug stellen, umso freier, selbstbestimmter und verantwortungsvoller können wir dadurch werden. Wenn wir uns und das, was wir erleben, bewusst und aufmerksam reflektieren, dann bemerken wir unsere Macht, „Wunder“ bewirken zu können, und gleichzeitig realisieren wir unsere Ohnmacht beispielsweise gegenüber der Asymmetrie der Zeit. Wir bemerken aber auch den „Ballast“ Entscheidungen beeinflussender unbewusster und stochastischer Prozesse, die während unserer Denkprozesse immer ablaufen und unsere Macht relativieren.

Allein prinzipiell die Möglichkeit der Freiheit zu besitzen (aufgrund der Fähigkeit der Phantasie und des Gedächtnisses) führt dazu, dass jemand, der diese Möglichkeiten nicht ergreift (obwohl er es könnte) für diese Unterlassung zur Verantwortung gezogen werden kann (und wenn es nur die Verantwortung für die eigene Feigheit ist). Also gelingt demjenigen, der Ausreden erfindet, um vor seiner Verantwortung zu fliehen, diese Flucht nur

scheinbar: Ein Mensch, der beispielsweise alle Fähigkeiten aufweist, um laufen zu können, diese Fähigkeiten aber leugnet, dem kann dennoch vorgeworfen werden, seine Fähigkeiten bewusst zu begrenzen und für das Leugnen die Verantwortung tragen zu müssen. Man sollte sich also bewusst machen, dass man, wenn man über die Grundlagen von Freiheit verfügt, die Verantwortung (trotz der Genese von Ausreden) nur *scheinbar* los wird, so wie der Mensch im Beispiel, nur *scheinbar* nicht laufen kann.

Das große Gut der eigenen Freiheit ist eine harte Erkenntnis, sie kann Ängstlichkeit auslösen und eine große Last sein, die wir mit uns tragen. Es ist sicherlich verständlich, wenn Menschen ab und zu diese schwere Bürde ablegen und sich im Zustand von Angstlosigkeit, Unfreiheit und Unaufrichtigkeit ausruhen. Je mehr die Angst uns übermannt, umso weniger sind wir für Handlungsalternativen offen – Ängstlichkeit scheint einen bestimmten kognitiven Stil zu fördern, der bewusstem Nachdenken und Entscheiden hinderlich sein kann²⁸⁸. Wir fühlen uns quasi „in die Ecke gedrängt“ und berechtigt, „defensiv“-aggressiv werden zu dürfen.

Dennoch sollten wir an uns arbeiten, sollten unsere Chancen sehen in den gestalterischen Möglichkeiten, die uns die Errungenschaft der Freiheit bietet, gegen aufkommende Ängstlichkeit vor der Verantwortung ankämpfen und die Grenzen unserer Macht ausreizen, indem wir möglichst bewusst mit unseren Freiheits-generierenden Fähigkeiten umgehen. Freiheit ist eine Voraussetzung moralischen Handelns – je mehr wir sie fördern, annehmen und ausbauen, umso mehr ermöglichen wir uns, uns zu moralischen Menschen zu entwickeln.

3.2.2 Zwischen Erinnern, Deuten von Erinnertem und Vergessen

In diesem Kapitel soll die Bedeutung des Gedächtnisses und des inneren Zwiegesprächs für die Entwicklung von Freiheit und Moral betrachtet werden. Der Blick in die Vergangenheit kann dazu führen, das vergangene Selbst und seine Handlungen aus der Perspektive der Gegenwart beurteilen zu können. Beim Verweigern des Erinnerns verarmt dieses sich selbst und Situationen beurteilende innere Zwiegespräch. Ein solcher Akteur ist also immer noch fähig, der Ursprung von Kausalketten zu sein, aber das bewusste Beschneiden seiner Fähigkeiten hat den Preis, mit sich selbst über weniger sprechen zu können, als derjenige, der

²⁸⁸ Der Hirnforscher Manfred Spitzer schreibt: „Eine ganze Reihe von Befunden spricht dafür, dass Angst einen ganz bestimmten *kognitiven Stil* produziert, der das rasche Ausführen einfacher gelernter Routinen erleichtert und das lockere Assoziieren erschwert (Fiedler 1999). [..., AF] Wer unter dauernder Angst lebt, der wird sich leicht in seiner Situation „festfahren“, „verrennen“, der ist „eingeengt“ und kommt „aus seinem gedanklichen Käfig nicht heraus“. Unsere Umgangssprache ist voller Metaphern, die den unfreien kognitiven Stil, der sich unter Angst einstellt, beschreiben. Wenn gerade keine Angst da ist, werden die Gedanken freier, offener und weiter.“ (in: Spitzer, Manfred, Lernen – Gehirnforschung und die Schule des Lebens, Heidelberg, 2006, 2014, S. 164, kursive Hervorhebung durch M. S.)

sich an möglichst viel erinnert, wenn er nachdenkt. Ein Mensch, der Erinnerungen verweigert, beschränkt nicht nur sein inneres Zwiegespräch, sondern auch andere Fähigkeiten, wie seine Empathiefähigkeit: Um eine *Theory of mind* über den geistigen Zustand des Gegenübers bilden zu können, muss man auf eigene Erfahrungen zurückgreifen. Wie sieht jemand aus, der traurig oder wütend oder enttäuscht ist? Bei solchen Fragen greifen wir auf vergangene Erlebnisse zurück bzw. wir vergleichen die aktuelle Situation des Anderen mit früheren eigenen (oder fremden) Erfahrungen in ähnlichen Situationen. Ohne das Gedächtnis wäre die Leistung der Empathie (im Sinne eines „Miterleben-Könnens“) also deutlich eingeschränkter²⁸⁹.

Wenn wir Erfahrungen sammeln (durch direktes Erleben oder das Lesen von Berichten), die uns nahe legen, dass der Andere ähnlich denkt, fühlt und plant wie wir, kann das darüber hinaus zu einem Bewusstsein der Ähnlichkeit, einem Gefühl der Nähe und der Verwandtschaft mit dem Anderen führen (was für moralisches Handeln neben Freiheit auch von großer Wichtigkeit ist).

Erinnerungen können Gründe für oder gegen die eine oder andere Handlung darstellen, denn in ihnen befindet sich das bildliche und semantische Wissen der Person. Dieses Wissen kann die Person mittels ihrer Phantasie als „Bausteine“ für neue Optionen oder Ideen verwenden und als Gründe für oder gegen Handlungsoptionen heranziehen. Damit hat das gespeicherte Wissen zwei verschiedene Bedeutungen für das Nachdenken und Entscheiden: erstens liefert es das Material für die Genese neuer Handlungsoptionen und zweitens stellt es das Gründekontingent dar (in Form gespeicherter Erfahrungen²⁹⁰).

Erinnerungen, die ich bewusst verweigere, fließen als Gründe nicht in das Abwägen während des Entscheidungsprozesses ein (höchstens möglicherweise auf unbewusstem Wege).

Bezogen auf die hier vorgestellte Hypothese bedeutet das: Wenn ich mich weigere, mich zu erinnern, dann verringere ich mein Gründe-Kontingent und beraube meine Phantasie um „Bausteine“. Eine Person, die sich weigert, sich zu erinnern, beruft sich beim Entscheiden nicht auf ihr ganzes Gründe-Kontingent, würde eine solche Person tatsächlich *alles* vergessen, stünden ihr gar keine Gründe zur Verfügung und sie würde nicht frei handeln können. Je mehr sich eine Person weigert, zu erinnern, umso mehr beschneidet sie ihren eigenen Wissens-

²⁸⁹ Das behauptet auch Fritz Breithaupt: „Eine der Konsequenzen dieser Auffassung der Empathie besteht darin, dass wir vermuten müssen, eine gewisse Lebenserfahrung gehöre zu ihren Voraussetzungen. Mit-Erleben wird möglich, weil man Situationen versteht, sich in sie versetzen kann und von den Situationen aus zu einem Blick in die Zukunft in der Lage ist. Kinder können dies durchaus auch leisten, doch ihr Repertoire ist eingeschränkter. Märchen und andere Geschichten können ein Repertoire von Situationen narrativ einüben und künftige Reaktionen projizieren.“ (in: Die dunkle Seite der Empathie, Berlin, 2017, S. 20)

²⁹⁰ Beispielsweise *spricht* die Erfahrung, dass Feuer heiß und eine Berührung mit ihm schmerzhaft ist, *für* einen bestimmten Umgang mit diesem Element.

bestand, grenzt ihr Gründe-Repertoire und ihren Materialvorrat für das kreative Generieren von Handlungsoptionen ein, so dass ihr inneres Zwiegespräch verarmen muss²⁹¹.

Einen Zusammenhang sowohl zwischen dem Verweigern, zu erinnern, als auch dem damit verbundenen Verarmen des inneren Zwiegesprächs und dem „Bösen“ stellte Hannah Arendt her:

„Wenn ich mich weigere, zu erinnern, bin ich eigentlich bereit, alles zu tun – genauso wie mein Mut völlig sorglos sein würde, wenn zum Beispiel der Schmerz eine Erfahrung wäre, die man sofort vergißt.“²⁹²

Ohne inneres Zwiegespräch findet laut Arendt keine Verwurzelung des Menschen statt und er läuft Gefahr, ein „niemand“ zu sein. Erinnern ermöglicht Selbstverwurzelung.

Arendt schreibt:

„Die größten Übeltäter sind jene, die sich nicht erinnern, weil sie auf das Getane niemals Gedanken verschwendet haben, und ohne Erinnerung kann nichts sie zurückhalten. [..., AF] Das Böse ist nicht radikal, es hat keine Wurzeln, und weil es keine Wurzeln hat, hat es keine Grenzen, kann sich ins unvorstellbar Extreme entwickeln und über die ganze Welt ausbreiten.“²⁹³

Wer keine Erinnerungen, keine Wurzeln hat, könne nicht mit sich selbst sprechen, verweigere sich selbst die Fähigkeit des inneren, deliberativen Zwiegesprächs²⁹⁴.

Wir lassen Erinnerungen im inneren Zwiegespräch (eine Leistung der Phantasie) bei der Entscheidungsfindung als Gründe für die eine oder andere Handlung einfließen. Wir können durch bewusstes Bewerten von Erfahrungen lernen, Inkarnationen entwickeln, mit uns selbst diskutieren und Handlungsoptionen bewusst entwickeln und ggf. verwerfen – Nachdenken im weitesten Sinne wird also nur so möglich.

Arendt scheint richtig in der Annahme zu gehen, dass die bewusste Verdrängung *bestimmter* Erinnerungen dazu führt, dass man das innere Zwiegespräch in *bestimmten* Bereichen aufgibt und sich damit *bestimmter* Wurzeln (wie ich sagen würde: „Gründe“) beraubt, die nötig wä-

²⁹¹ Dass ein solches inneres Zwiegespräch mit vergangenen „Ichs“ stattfindet, welch' eine Einsamkeit der Verlust (an Gründen!) dieses inneren Gesprächs bedeutet und wie wichtig ein gutes Gedächtnis in diesem Zusammenhang ist, erkannte schon Lichtenberg: „So lange das Gedächtnis dauert, arbeiten eine Menge Menschen in Einem vereint zusammen, der zwanzigjährige, der dreißigjährige usw. Sobald aber dieses fehlt, so fängt man mehr und mehr an, allein zu stehen, und die ganze Generation von *Ichs* zieht sich zurück und lächelt über den alten Hilflosen.“ (in: Lichtenberg, G. C., Sudelbücher, Frankfurt a. M., 1983, 1984, S. 463, 464)

²⁹² Hannah Arendt, Über das Böse – Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München, 2006, 2014, S. 76

²⁹³ Hannah Arendt, Über das Böse – Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München, 2006, 2014, S. 77

²⁹⁴ Ein unmoralisch handelnder Mensch ist selbstverständlich keiner, der sich an *gar nichts* mehr erinnern möchte und *jegliches* Erinnern verweigert. Auf gewisse Erinnerungen muss er zurückgreifen, sonst könnte er sich keine (auch keine unmoralischen) Handlungen ausdenken. Die Phantasie braucht „Bausteine“.

ren, um unmoralische Handlungen unterlassen zu wollen. Hier spielt der ehrliche und offene Umgang mit *allen* Erinnerungen eine Rolle, ohne einige auszublenden. Das können im Bereich der Moral beispielsweise Erinnerungen an zwischenmenschliche Erlebnisse sein, die das Erkennen einer Ähnlichkeit zwischen mir und dem Anderen zulassen, oder auch Erinnerungen an eigene Scham oder Schuldgefühle. Solche Erinnerungen im inneren Zwiegespräch zuzulassen und der Phantasie nicht vorzuenthalten, kann dazu führen, sich zugunsten moralischen Handelns zu entscheiden. Wenn die Person solche Erinnerungen bewusst verdrängt und aus dem inneren Zwiegespräch verbannt (ohne „einen Gedanken daran zu verschwenden“, wie Arendt es ausdrückt), dann werden sie beim Nachdenken über eine Situation und mögliche Handlungsoptionen auch nicht als Gründe für oder gegen eine Handlung einfließen können. Diese Erinnerungen dienen als Korrektiv und Materialquelle für zukünftige Entscheidungen und wenn sie wegfallen, dann handelt der Entsprechende ohne dieses Korrektiv. Das Voraussehen und Vermeiden-Wollen von Scham erfordert das Erinnern an Erlebnisse, in denen man sich schämte. Ursprung von Neuem auf der Basis von Inkarnationen und Gründen zu sein, erfordert, dass man mit Hilfe des Gedächtnisses auf Erinnerungen zugreifen und daraus Inkarnationen ableiten bzw. diese als Gründe begreifen kann. Wenn man beispielsweise schamhafte Erinnerungen verdrängt, dann entfallen sie in den zukünftigen Entscheidungsprozessen als Gründe für oder gegen eine Handlung. Die Freiheit wird umso bewusster und damit größer, je mehr Gründe im Entscheidungsprozess abgewogen werden.

Die Bedeutung des Gedächtnisses, um moralisches Handeln zu verstehen, führt zu der Konsequenz, dass sowohl gezieltes Nicht-Erinnern oder Vergessen durch Unaufmerksamkeit oder Ausblenden von erlebten Ereignissen negative Folgen für die Entstehung von Moral haben kann. Letzteres beginnt schon beim Erleben und endet beim bewussten Verarbeiten von Erlebtem.

Hier könnte sich nun Widerspruch regen, denn gerade die als moralisch bezeichnete Handlung des *Vergebens* scheint Vergessen zu implizieren: man spricht von „Vergeben und Vergessen“. Doch dieser Zusammenhang ist übertragen gemeint; es kommt hier nicht zu einem tatsächlichen Vergessen der Handlung, sondern eher zu einer emotionalen Umbewertung der Erinnerung. War die Erinnerung an die Tat des Anderen bisher mit Gefühlen der moralischen Empörung, Wut oder Missbilligung verknüpft, so kann der Verzeihende bewusst eine emotionale Umbewertung vornehmen, so dass sich nun „mildere“ Gefühle beim Erinnern an die Tat einstellen und die Beziehung zum „Täter“ nicht mehr mit negativen Gefühlen belastet wird, die sich aus der Erinnerung an das begangene Unrecht ergäben. In diesem Kontext kann

wiederum eine Verbindung zur *Aufmerksamkeit* hergestellt werden: der Vergebende lenkt seine Aufmerksamkeit vor allem auf entschuldigende Momente der Tat oder die Vorteile des Verzeihens; wer hingegen die Aufmerksamkeit vor allem auf das begangene Übel und den eigenen Kummer (der sich aus dem begangenen Unrecht ergab) lenkt, wird sich eher Rachegefühlen als Vergebenserwägungen gegenüber sehen. Das, was wir erlebt haben, können wir mit Hilfe unserer Phantasie deuten und emotionale Reaktionen darauf auch beeinflussen, indem wir Erinnerungen umdeuten und dann mit anderen Gefühlen in Verbindung bringen. So kann man Ebner-Eschenbachs Aphorismus verstehen, in dem sie sagt:

„Nicht was wir erleben, sondern wie wir empfinden, was wir erleben, macht unser Schicksal aus.“²⁹⁵

Doch für diese bewusste Bewertung des Erlebten ist zunächst eine Aufnahme der Erinnerungen in das innere Zweigespräch nötig. In Bezug auf die Selbstformung heißt das, dass wir unser Schicksal, das, was wir sind, insofern in unserer Hand haben, als wir auf die Empfindungen bewusst Einfluss nehmen können, indem wir unsere Erinnerungen bewusst deuten und nicht dem Zufall oder unserem Unterbewusstsein überlassen, wie wir sie deuten und was wir erinnern.

Wer Erinnerungen ausblendet und das Nachdenken über Erlebtes, die Verarbeitung und Deutung von Erlebtem verweigert, kann damit nur seine moralischen und intellektuellen Fähigkeiten beschränken und läuft Gefahr auf der Basis von einem verarmten Gründe-Kontingent zu handeln, und damit eher willkürlich als wirklich frei zu entscheiden. Freie Handlungen gehen auf selbst gebildete und als gut oder schlecht beurteilte Optionen zurück, die aus Erinnerungen gebaut und auf der Basis dieser evaluiert werden. Wenn wir das Gedächtnis als unentbehrlich betrachten, um Moral verstehen zu können, dann bedeutet dies, dass die besondere Schulung und Nutzung des Gedächtnisses zu einer Förderung von Moral führen kann. Das Ausblenden oder gezielte Verweigern von Erinnerungen kann negativen Einfluss auf die Ausbildung von Moral haben.

John Stuart Mill weist Erfahrungen, die wir in unserer frühen Kindheit machen²⁹⁶, eine starke Kopplung an unsere Gefühle nach; eine Kopplung, wie sie später im Leben kaum noch erreicht wird.

²⁹⁵ Ebner-Eschenbach, Marie von, Aphorismen, Stuttgart, 1988, 2011, S. 24

²⁹⁶ Zu diesen Erfahrungen gehören auch erzieherische Maßnahmen.

Er schreibt:

„Now it is especially characteristic of the impressions of early education, that they possess what it is much more difficult for later convictions to obtain – command over the feelings.“²⁹⁷

Überzeugungen und Prinzipien, die uns während der frühen Phase unseres Lebens vermittelt, anerzogen wurden, haben eine große Kraft auf unsere Gefühle. Gerade weil bestimmte Überzeugungsinhalte so stark an Gefühle gekoppelt wurden, halten wir an ihnen fest, denn die Gefühle werden wiederum als Beweise für die Richtigkeit oder Falschheit der entsprechenden Inhalte empfunden (man kann hier den Begriff der „Prägung“ verwenden). Dass diese Gefühle durch eine von *außen* kommende Erziehung in uns gebildet oder verstärkt wurden, spüren wir dabei später meist nicht mehr. Und gerade, weil diese frühkindlich erlernten Überzeugungen so stark an Gefühle geknüpft sind, ist es schwer, sie zu ignorieren und ihnen keinerlei Einfluss auf Entscheidungen zu gestatten.

Der unbewusste Einfluss von Autoritäten unserer Kindheit kann demnach oft unbemerkt auf unsere Entscheidungen und Handlungen einwirken, wenn wir bereits erwachsen sind.

Erziehung hat einen weiteren Effekt: Sie appelliert immer auch an die Phantasiefähigkeit des Kindes und fördert so diejenige Fähigkeit, die dem Kind später wiederum Freiheitsgrade und die Distanzierung von der Unterordnung unter den Willen einer Autorität und die Kritik erlernter Überzeugungsinhalte ermöglicht. Zuerst benutzt das Kind die Vorstellungskraft, um die Forderungen der Eltern zu abstrahieren und vorhersagen zu können, und um deren Ideale und Überzeugungen zu verinnerlichen. Es lernt, zu abstrahieren und sich von sich selbst zu distanzieren, um die Forderungen der Autoritäten umzusetzen und ggf. vorherzusehen.

Erziehung funktioniert nur, wenn sich das Kind seiner Vorstellungskraft (und seines Gedächtnisses) bedient: es wird bestimmte Handlungen unterlassen, weil es sich die darauffolgenden Gefühle der Scham oder der Schuld schon vorher *vorstellen* kann. Die Gefühle wurden durch Erziehung und Erfahrung an bestimmte Verhaltensweisen geknüpft. Die Kontrolle über diese Gefühle unterliegt dem Kind dabei zunächst kaum. Andererseits fördert Erziehung parallel die Nutzung der Phantasie, was im späteren Leben des Menschen dazu führen kann, dass es gerade über diese Fähigkeit Freiheitsgrade über seine Gefühle und Überzeugungen gewinnen und sich im inneren Zwiegespräch von antrainierten Überzeugungsinhalten und damit verbundenen Gefühlen distanzieren kann. Ein Werkzeug, das eine Erziehung gelingen lässt, die Vorstellungskraft, ist demnach zugleich das Werkzeug, das der Mensch benötigt, um sich frei zum Anerzogenen zu verhalten.

²⁹⁷ Mill, John Stuart, *Three Essays on Religion*, New York, 1998, S. 81

Der Erwachsene kann sich nicht nur von sich selbst, sondern auch vom Erlernten distanzieren, sich alternative Selbstbilder und Prinzipien vorstellen. Dieser mögliche Blick von außen auf sich selbst kann zu einer Distanzierung zu Erziehungsinhalten und zu einem selbst gewählten Kampf gegen die an diese Inhalte gekoppelten Emotionen führen (oder auch einer selbst gewählten Identifizierung mit diesen Inhalten). Auflehnung gegen die Autoritäten der Kindheit und eine Vergrößerung der eigenen Freiheitsgrade sind die Folge eines solchen Blicks²⁹⁸. Bis wir allerdings diesen Grad von Bewusstheit erreicht haben, an dem wir uns kritisch (mittels unserer Vorstellungskraft) von unseren verinnerlichten Überzeugungen distanzieren können, sind wir bereits stark geformt worden und einer Reihe von starken Gefühlen ausgesetzt, die unser Denken beeinflussen. Diese Gefühle können zu Inklinationen führen, die dann dem freien Akteur zur Wahl stehen, ihn für bestimmte Handlungen geneigt machen können (jedoch ohne zu nötigen).

Durch frühkindliche Erziehung und angeborene Anlagen ist der freie Umgang des Einzelnen mit seinen Überzeugungen eingeschränkt. Die Formung unserer Überzeugungen begann schon, lange bevor wir uns ihrer bewusst sind. Später stehen wir dann sehr starken Gefühlen gegenüber, die wir an bestimmte Überzeugungen gekoppelt sehen und als Teil unseres Selbst empfinden.

Dennoch sind wir in der Lage, uns mittels unserer Vorstellungskraft von uns selbst, unseren gegebenen Anlagen und Erziehungsinhalten, zu distanzieren. Und interessanterweise wird diese Selbst-Distanzierung (mittels der Phantasie) bei der moralischen Erziehung oftmals sogar durch die Autoritäten empfohlen: beispielsweise, wenn einem Kind, das Andere schlägt, gesagt wird: „Stell Dir vor, Du wärest an der Stelle des Anderen und würdest geschlagen!“ Hier findet ein starker Appell an die Phantasie des Kindes statt.

Dieses Erkennen der eigenen Freiheit führt zwangsläufig zur Anerkennung der eigenen Verantwortlichkeit: wir erkennen, dass wir uns nicht nur als bloße Werkzeuge sehen dürfen, da uns ja prinzipiell andere Handlungsoptionen offen stehen und wir uns dafür zu verantworten haben, warum wir gerade den einen und nicht den anderen Weg wählen.

Sich von den Autoritäten der Kindheit vollkommen frei zu machen, ist nicht notwendig, um die Autorität über meine Entscheidungen zu erlangen und als frei zu gelten. Es reicht eine (kritische) Bewusstmachung des Einflusses der Erziehung auf meine Gefühle und Überzeugungen. Solange ich nur brav befolge, was mir anezogen wurde, bin ich nicht frei und

²⁹⁸ Interessanterweise erfolgt diese oft offensive Abgrenzung in der Pubertät sehr häufig, was darauf hindeuten scheint, dass neben dem frühkindlichen Erlernen von Regeln und der Förderung von Unterordnung unter Autoritäten auch dieser Schritt der Distanzierung zum Dagewesenen zur Ontogenese des Menschen gehört. Es muss also klare Vorteile (auch für soziale Wesen) bringen, wenn an einem bestimmten Punkt des Lebens (in diesem Fall beim Übergang zum Erwachsen-Sein) eine kritische, skeptische Auseinandersetzung mit dem Erlernten erfolgt. Der Vorteil ist der Zuwachs an Freiheit und Verantwortlichkeit.

habe deshalb auch kein Recht, *stolz* auf „meine“ Entscheidungen zu sein. Mittels der Phantasie (die die Erziehung in mir nicht „ausmerzen“ kann, da ihr Erfolg von dieser Fähigkeit abhängt) kann ich mich jedoch zu den erlernten Inhalten und Gefühlen (mehr oder weniger) frei verhalten und sie bewusst erneut wählen bzw. ablehnen.

Mit Ausprägung der Phantasie ist im Erwachsenenalter eine kritische Beurteilung der Autoritäten der Kindheit und ihres unbewussten Einflusses auf unsere Entscheidungen möglich.

Durch Erfahrungen wie diese, dass andere Menschen mit Enttäuschung oder Freude, mit Lob oder Tadel, auf meine Handlungen und Entscheidungen reagieren, lerne ich, dass ich verantwortlich für meine Taten zu sein scheine – durch die Anerkennung meiner Mitmenschen als Ersturheber, als Ursprung neuer Kausalketten, lerne ich meine eigene Macht zu erkennen. Moralisches Handeln muss freies Handeln sein und verlangt demnach Einsicht in die eigene Urheberschaft von Ereignissen, Einsicht darin, Ursprung neuer Kausalketten zu sein und für Konsequenzen des eigenen Entscheidens und Handelns Verantwortung zu tragen. Dieses Bewusstsein entwickelt sich im Laufe der Ontogenese relativ von selbst, kann aber durch Meinungen von außen gestärkt oder geschwächt werden: Wie oben dargestellt ist der Mensch aufgrund seiner Phantasie in der Lage, sich selbst zu belügen. Nach dem Erkennen der eigenen Verantwortung, dem Blick in den Abgrund der Möglichkeiten, kann auf verschiedene Weise mit dieser Last, erster Verursacher sein zu können, umgegangen werden.

3.2.3 Möglichkeiten der Charakterbildung

Ausgehend von den Erkenntnissen, welche Eigenschaften und Fähigkeiten Schlüssel-funktionen beim moralischen Handeln einnehmen, soll nun dargestellt werden, auf welche Weise die Selbstformung zu einem moralischen Menschen gelingen kann²⁹⁹. An dieser Stelle befinden wir uns also schon auf einem moralischen Standpunkt: Wir haben eine Person vor Augen, die sich zu dem moralischen Ideal bekennt und nun nach einer bestmöglichen Umsetzung ihres Handelns in die Richtung dieses Ideals strebt. Wie kann nun eine Selbstformung in Richtung dieses Ideals aussehen, was muss eine solche Person beachten? Inwiefern hilft dabei ein Wissen um die Grundlagen moralischen Handelns?

Zunächst hatten die vorhergehenden Kapitel gezeigt, dass es uns in unserer Hand liegt, welche Art von Person wir sein möchten – unsere Freiheit ermöglicht uns die Wahl, zu sein, was wir sein wollen.

Die vorhergehenden Abschnitte hatten gezeigt, inwiefern wir dem Menschen eine zumindest relative Freiheit zuschreiben können und wie er ihr Ausmaß beeinflussen kann. Diese Freiheit

²⁹⁹ Ich möchte hier betonen, dass ich nicht begründen möchte, dass wir uns zu moralischen Menschen entwickeln sollten, sondern dass ich lediglich darstellen möchte, welche Folgerungen sich aus der in dieser Dissertation vorgestellten Hypothese über die Grundlagen von Moral zum Erreichen dieses Zieles ableiten lassen.

generiert die Möglichkeit der Selbstformung, denn ein erster Verursacher beginnt nicht nur Kausalketten, deren Konsequenzen die Außenwelt betreffen, er kann auch innere Konsequenzen schaffen, kann sich selbst erschaffen und verändern (wobei immer beachtet werden muss, dass diese Freiheit nie absolut sondern relativ ist). Wir als relativ unbewegte Beweger können uns selbst bewegen. John Stuart Mill schreibt über diese Möglichkeit der Beeinflussung des eigenen „Charakters“:

„His character is formed by his circumstances [..., AF]; but his own desire to mould it in a particular way, is one of those circumstances, and by no means one of the least influential.“³⁰⁰

Und:

„the truth which the word Necessity puts out of sight, namely the power of the mind to co-operate in the formation of its own character.“³⁰¹

Laut Mill ist die Entwicklung unseres „Charakters“ durch äußere und innere Umstände beeinflusst, auf die wir selbst nur bedingten Einfluss haben, doch immer kann unser Bewusstsein „kooperieren“, mitwirken an der Formung der eigenen Haltungen, Überzeugungen, Gefühle etc. Der Begriff des Charakters ist nicht eindeutig definiert, weswegen ich ihn im Folgenden präzisieren möchte, wobei ich mich an Bernard Gerts Verständnis der Begriffe „Charakter“ einerseits und „Persönlichkeit“ andererseits orientieren werde. Diese beiden Begriffe müssen (Gert zufolge) klar unterschieden werden, was leider ihm zufolge nur zu selten getan werde:

„Ein Mißverständnis der Psychoanalyse hat Philosophen und andere zu der Auffassung geführt, daß der Charakter nach dem fünften Lebensjahr relativ unveränderlich ist. Das Mißverständnis beruht auf der unzureichenden Unterscheidung zwischen Charakter und Persönlichkeit.“³⁰²

Während der Charakter eines Menschen „fortlaufend durch die Handlungen geformt“ wird, „die er ausführt“³⁰³, betreffen Persönlichkeitszüge (laut Gert) jedoch „vorwiegend die Vorlieben und Abneigungen einer Person“³⁰⁴. Charakterzüge seien dabei diejenigen Handlungsgewohnheiten, die in „erheblichem Maße durch freie, intentionale, willkürliche Handlungen geformt sind.“³⁰⁵ Dahingegen muss die Persönlichkeit nichts sein, wofür der

³⁰⁰ Mill, John Stuart, A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Being a connected view of the Principles of Evidence and the Methods of scientific Investigation, in two volumes, Vol. II, London, 1872, S. 426

³⁰¹ Mill, John Stuart, A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Being a connected view of the Principles of Evidence and the Methods of scientific Investigation, in two volumes, Vol. II, London, 1872, S. 428

³⁰² Gert, Bernard, Die moralischen Regeln – Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt a. M., 1983, S. 208

³⁰³ Gert, Bernard, Die moralischen Regeln – Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt a. M., 1983, S. 207, 208

³⁰⁴ Gert, Bernard, Die moralischen Regeln – Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt a. M., 1983, S. 208

³⁰⁵ Gert, Bernard, Die moralischen Regeln – Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt a. M., 1983, S. 208

Mensch verantwortlich ist³⁰⁶, denn auf die persönlichen Vorlieben und Aversionen kann man nur schwer Einfluss nehmen. Dies gilt nicht für den Charakter (auch wenn Gert nicht bestreitet, dass die Persönlichkeit Einfluss auf diesen hat³⁰⁷). Charakterzüge (im Gegensatz zu Persönlichkeitszügen) sind durch bewusste Entscheidungen beeinflussbar und so veränderlich. Es ist insofern auch verständlich, weshalb von den bewussten Handlungen und Handlungsgewohnheiten eines Menschen Schlüsse auf seinen Charakter zugelassen werden. Seine Handlungen gelten als Spiegel seines Charakters³⁰⁸ - „Zeig mir, was Du tust, und ich sage Dir, welchen Charakter Du hast.“, in diesem Sinne soll der Begriff „Charakter“ hier verwendet werden, was wiederum die Ansicht ausschließt, man könne „out of character“, also entgegen seinem Charakter, *handeln* (denn gerade die Handlungen formen ja den Charakter). Einer solchen Ansicht stellt sich Gunnarsson entgegen, wenn er davon ausgeht, dass jede ausgeführte Handlung „kompatibel“ ist mit dem Charakter der Person, die sie ausführt, so dass ein Handeln „out of character“ unmöglich ist³⁰⁹. Darin bin ich mir mit ihm und Gert einig: jede unserer Handlungen entspricht unserem Charakter.

Meiner Meinung nach können wir über unsere Entscheidungen, denen wir Handlungen folgen lassen, Einfluss auf unseren Charakter nehmen.

Schopenhauer vertrat dagegen einen deterministischen Charakterbegriff:

„der Unterschied der Charaktere ist angeboren und unverteilbar. Dem Boshafte ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase; und so wenig wie sie kann er es ändern.“³¹⁰

Im Umgangssprachlichen ist der Begriff der „Charakterbildung“ sehr verbreitet und beschreibt im Grunde diejenige Formung der eigenen Person, die ich hier meine. Die Vorstellung eines angeborenen Charakters, der sich nicht ändern lässt, scheint mir (wenn ihr nicht eine Verwechslung des Begriffs „Charakters“ mit dem der „Persönlichkeit“ zugrunde liegt) ein versteckter Fatalismus, Determinismus, zu sein, der die Gefahr mit sich bringt, die Verantwortung für den eigenen Charakter abzutreten. *Sehen wir uns selbst jedoch als relativ freie Auslöser neuer Kausalketten, dann macht diese Fähigkeit auch nicht vor der Formung unseres eigenen Charakters halt.* Auch hier können wir versuchen, „Wunder“ zu bewirken. Moralisches Handeln erfordert eine Person, die für ihre Handlungen und damit für ihren

³⁰⁶ Gert, Bernard, Die moralischen Regeln – Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt a. M., 1983, S. 209

³⁰⁷ Gert, Bernard, Die moralischen Regeln – Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt a. M., 1983, S. 209

³⁰⁸ Oft darf von nebensächlich erscheinenden Handlungen eines Menschen auf dessen Charakter („Beschaffenheit der Seele“) geschlossen werden, wie Ebner-Eschenbach behauptet: „Es gibt eine Menge kleiner Unarten und Rücksichtslosigkeiten, die an und für sich nichts bedeuten, aber furchtbar sind als Kennzeichen der Beschaffenheit einer Seele [oder eines Charakters, AF].“ (in: Aphorismen, Stuttgart, 1988, 2011, S. 16)

³⁰⁹ Gunnarsson, Logi, Moral Responsibility, Multiple Personality, and Character Change, in: Human Nature and Self Design, Schleidgen, S., Jungert, M., Bauer, R., Sandow, V. (Hrsg.), Paderborn, 2011, S. 49-66, S. 59

³¹⁰ Schopenhauer, Arthur, Über die Freiheit des menschlichen Willens, Über die Grundlage von Moral, Kleinere Schriften II, Zürich, 1977, S. 290

Charakter (der ja in ihren Handlungen Ausdruck findet) Verantwortung übernimmt. Die Möglichkeit, die sich aus ihrer Macht der Fähigkeit zur Handlungsursheberschaft ergibt, kann sie annehmen und umsetzen. Eine Vergrößerung der eigenen Freiheit kann die Person erreichen, indem sie sich Erinnerungen stellt, sie bewusst deutet und verarbeitet, wenn sie zudem über sich selbst nachdenkt und bereit ist, an sich zu arbeiten (wie die beiden letzten Kapitel, 3.2.1 und 3.2.2 zeigten).

Der Mensch ist in der Lage, sich ein Bild von sich selbst zu schaffen und sich entsprechend zu formen. In früheren Zeiten war es noch üblicher als heute, an sich selbst zu arbeiten³¹¹. Man kann Ziele des eigenen Charakters imaginär entwerfen und das eigene Handeln daran orientieren, so dass eine Annäherung des eigenen Charakters an diesen „Ideal“-Charakter erfolgen kann. Ob wir eine solche ehrgeizige Formung unseres Charakters in Angriff nehmen oder uns die Mühe sparen, hängt stark davon ab, wie wir unsere Möglichkeiten einschätzen, was für ein Bild wir von uns und dem Menschen allgemein haben. *Das Konzept, das wir von uns selbst haben, hat Einfluss auf unsere Handlungen*: Halte ich mich für einen determinierten biochemischen Automaten, werde ich kaum die Stärke oder Motivation entwickeln, an mir zu arbeiten. Das Konzept, das ein Individuum von sich hat, beeinflusst sein Verhalten und seine Zukunft. Die Darstellung dieses Zusammenhangs geht auf Robert K. Merton zurück:

„The self-fulfilling prophecy is, in the beginning, a *false* definition of the situation evoking a new behavior which makes the originally false conception come *true*. The specious validity of the self-fulfilling prophecy perpetuates a reign of error. For the prophet will cite the actual course of events as proof that he was right from the very beginning.“³¹²

Der Begriff der „self-fulfilling prophecy“ muss hier im übertragenen Sinne so verstanden werden, dass das, was wir *glauben zu sein*, beeinflusst, was wir *sein werden*. Halten wir uns für Scharen unbewegter Bewegter, so zeigt sich die Zukunft in einem von uns bestimmbar Licht und ermuntert uns dazu, sie mitzugestalten. Halten wir uns dagegen für unfreie, biochemische Automaten in einer physikalisch deterministischen Welt, dann werden wir

³¹¹ Ich denke beispielsweise an Benjamin Franklin, der 13 Tugenden auswählte, um sie sich in einem je einwöchigen Training anzueignen. Er scheiterte allerdings bei der Tugend „Ordnung“. Bei diesem Training wurde ihm bewusst, wo seine persönlichen Grenzen lagen. (dargestellt in: Radcliffe, Elisabeth S., *Moral Naturalism and the Possibility of Making Ourselves Better*, in: *Moral Cultivation – Essays on the Development of Character and Virtue*, Hrsg. Brad K. Wilburn, Lexington Books, 2010, S. 101-124) Dieses Beispiel zeigt die Grenzen der Selbstformung, die sich aus den Grenzen unserer Freiheit ergeben (wie im vorhergehenden Abschnitt erläutert). Wir sind nicht absolut frei in der Gestaltung unseres Charakters, auch unsere Persönlichkeit beeinflusst diesen. Der Hang zur Unordentlichkeit scheint entweder im Charakter oder in der Persönlichkeit Franklins zu liegen, sein Scheitern lässt nicht eindeutig den Schluss zu, dass er keinen Einfluss auf seine Unordentlichkeit ausüben *könnte* – vielleicht misst er dieser Tugend im Grunde nicht eine solche Bedeutung zu und gab deshalb die Mühe auf.

³¹² Merton, Robert K., *The Self-fulfilling Prophecy*, in: *The Antioch Review*, Vol.8 No.2, Summer, 1948, pp. 193-210, S. 195

weniger Kreativität aufbringen, um die Zukunft zu gestalten, die uns bereits festzustehen scheint. Es ist also von großer Bedeutung für die persönliche Entwicklung, was die Person glaubt, wie sie beschaffen ist. Hierin zeigt sich die ungeheure lebenspraktische Bedeutung aller anthropologischen Hypothesen – denn gerade, weil wir frei sind, ist es so wichtig, wie wir unsere Leistungsfähigkeit einschätzen. Geht eine Person in Bezug auf ihrer Leistungsfähigkeit, ihr Potential, von einem falschen Bild aus, verschenkt sie wertvolle Gestaltungsmöglichkeiten und Entwicklungspotential.

Doch das Selbstkonzept, das sich aus der hier vorgestellten Hypothese zum Verständnis von Moral ergibt, legt nahe, dass es möglich ist, an sich zu arbeiten, sich selbst formend zu entwickeln, denn die Grundlagen von Moral zeigen, dass der Mensch relative Handlungskontrolle entwickeln kann – ganz wie Lichtenberg schreibt:

„Ich glaube der Mensch ist am Ende ein so freies Wesen, daß ihm das Recht *zu sein* was er glaubt zu sein nicht streitig gemacht werden kann.“³¹³

Jeder Mensch mit Phantasie und Gedächtnis ist prinzipiell in der Lage, für seine Entscheidungen und Handlungen Verantwortung zu übernehmen. Diese Handlungen und Entscheidungen machen schließlich aus, was für ein Mensch er ist. Er kann kontingente Prägungen und Veranlagungen mittels der Phantasie auf der Basis seines Wissensbestandes hinterfragen, sich bewusst Charakterziele setzen und diese im Handeln erreichen. Wer dies nicht tut, handelt weniger frei, und ist demnach auch relativ weniger für seinen Taten zur Verantwortung zu ziehen, sondern eher für seine Entscheidung, *nicht* für sich selbst, für die Formung seiner Selbst, Verantwortung übernommen zu haben (obwohl diese ihm prinzipiell möglich war), sondern diese Formung dem Zufall, der Persönlichkeit und den genetischen Anlagen überlassen zu haben. Ein solcher Mensch lässt seine Fähigkeiten brach liegen, und das könnte man ihm vorwerfen, wenn man seine Handlungen als Spiegel seines Charakters sieht.

Das hier vorgestellte Verständnis von Freiheit als „psychobiologische Komplexleistung“³¹⁴ bedeutet, dass es sich um eine Errungenschaft des Menschen handelt, die er verlieren oder fördern kann, auf deren Ausmaß er also Einfluss nehmen kann. Zunächst kann diese Person also, wie im vorhergehenden Abschnitt beschrieben, versuchen, sich unbewusster Informationsverarbeitungsprozesse in ihrem Gehirn bewusst zu machen, um das Maß der

³¹³ Lichtenberg, Georg Christoph, Sudelbücher, Frankfurt a. M., 1983, 1984, S. 522

³¹⁴ Tebartz van Elst, Ludger, Freiheit – Psychobiologische Errungenschaft und neurokognitiver Auftrag, Stuttgart, 2015, S. 159.

eigenen Freiheit zu erhöhen, und mutig in den Abgrund der Möglichkeiten blicken, ohne sich selbst vorzugaukeln, kein erster Verursacher von Kausalketten sein zu können. Die Person kann sich also ihrer Möglichkeiten bewusstwerden und sie nutzen wollen. Das impliziert eine bestimmte Nutzung der Phantasie und des Gedächtnisses, auf die ich hier eingehen möchte.

Das innere Zwiegespräch mit den eigenen Erinnerungen ist für die Entstehung von Moral unentbehrlich, doch der genaue Blick auf die Funktionsweise des Gedächtnisses zeigt, dass bei aller Aufmerksamkeit, die wir aufzubringen bereit sind, immer stochastische und unbewusste Prozesse beim Erinnern, beim inneren Zwiegespräch und Nachdenken beteiligt sind. Wir können nie *alles*, was wir erlebt haben, rekapitulieren oder in unser inneres Zwiegespräch aufnehmen: der Rahmen wird immer begrenzt sein. Arendts Warnung vor dem vollständigen Verlust des inneren Gesprächs bei Verdrängung von Erinnertem mag berechtigt sein, dennoch werden wir immer irgendetwas zurückdrängen müssen (schon wegen der Beschaffenheit und der Funktionsweise unseres Gehirns und aus Kapazitäts- und Zeitgründen). Die Gefahr besteht im bewussten Ausgrenzen bestimmter Erinnerungen – in Form einer inneren Tabuisierung beispielsweise: gerne werden unangenehme Gefühle wie die der Reue³¹⁵ vergessen, quasi im inneren Zwiegespräch „tabuisiert“ und in den Hintergrund gedrängt. Ein solches unangenehmes Gefühl zuzulassen, auszuhalten und in das innere Zwiegespräch einfließen zu lassen, ist von größter Wichtigkeit bei der Formung des eigenen Selbst. Reue ist im Zusammenhang der Selbstformung ein sehr wichtiges Gefühl, das sich auf vergangene Taten und Ereignisse, als deren Ursprung der Bereuende sich sieht, bezieht. Reue ist die „große Trauer darüber, daß wir sind, wie wir sind.“³¹⁶ Es stellt aber auch die Einsicht darin dar, sich selbst als Ursprung neuer Kausalketten zu verstehen: Reue empfindet nur der, der Verantwortung für das Geschehene übernimmt und sich selbst (die eigenen Entscheidungen und Handlungen) als Ursprung der Ereignisse erkennt. Um die Formung des eigenen Charakters in die Hand nehmen zu wollen, muss die Person zunächst erkannt haben, dass diese Formung schon immer in ihrer Hand lag und diese Erkenntnis kann durch Gefühle der Reue oder des Stolzes für vergangene Taten und Ereignisse vermittelt werden. Wenn die Person bereut, was sie tat und wer sie war (wenn man die Taten als Spiegel des Charakters sieht), dann deshalb, weil sie glaubt, sie hatte die Handlungskontrolle darüber und hätte so auch Ursprung anderer Handlungen und damit eines anderen Charakters sein können.

³¹⁵ Wie unangenehm das Gefühl der Reue sein kann, beschreibt Dostojewski: „jene brennende Reue, die das Herz verzehrt, den Schlaf verscheucht, jene Reue, unter deren entsetzlichem Zugriff man vom Strick oder vom Sprung ins Wasser träumt!“ (in: Verbrechen und Strafe, Frankfurt a. M., 1996, 2012, S. 735)

³¹⁶ Ebner-Eschenbach, Marie von, Aphorismen, Frankfurt a. M., 1988, 2011, S. 46

Überhaupt zeigt sich im Umgang der Person mit unangenehmen Gefühlen ihre Bereitschaft und Befähigung zu Selbstformung. Wie in 3.2.1 bereits erwähnt, kann die Einsicht in die eigene Macht, Kausalketten zu beginnen, Ängstlichkeit hervorrufen. Wer einmal Reue empfunden hat, fürchtet sich vor diesem Gefühl. Doch immer wieder, in jeder neuen Entscheidungssituation besteht auch die Hoffnung, dass diesmal eine Kausalkette begonnen werden könnte, deren Ursprung zu sein, uns mit Stolz oder Zufriedenheit erfüllen wird.

Solange wir das Gefühl haben, in einen Abgrund der *Möglichkeiten* zu sehen, haben wir die Hoffnung, eine davon könnte die *richtige* sein.

Ängstlichkeit kann aus der Antizipation möglicher zukünftiger Erinnerungen entstehen, mit denen ich mir vorstelle, vielleicht leben zu müssen – sie kann sich in der ängstlichen Frage äußern, ob ich mit Stolz und ruhigem Gewissen oder mit Reue- und Schuldgefühlen und dem Leiden Anderer werde leben müssen. Dass diese Ängstlichkeit zum Teil so erdrückend sein kann, dass wir ihr zu entschlüpfen versuchen, indem wir uns durch Unaufrichtigkeit aus der Verantwortung stehlen, das sei unserem Umgang mit ihr anzulasten. Eine positive Bewertung dieser Ängstlichkeit kann vor feiger Verantwortungsflucht schützen, wenn ich nämlich den Blick in den Abgrund der Möglichkeiten als Ursache sehe, hoffen zu dürfen, dass das Ergreifen einer dieser Möglichkeiten, mir angenehme Erlebnisse und Erinnerungen bescheren wird. In diesem Falle müssen die eigene Freiheit und Verantwortung nicht als bedrohlich erlebt werden, sondern als aus den eigenen Fähigkeiten erstandene Verpflichtung, es „besser“ zu machen, als der Zufall es täte. Das Ziel darf nicht sein, nichts mehr befürchten zu müssen, sondern möglichst wenig bereuen zu müssen. Doch um in Zukunft Reue vermeiden zu können, muss ich Erinnerungen an frühere Reue unbedingt in meinen Nachdenkensprozess einfließen lassen.

Wer vor seinen unangenehmen Gefühlen und Erinnerungen flieht, ist feige: Feigheit und Selbstbetrug im Umgang mit der Ängstlichkeit und Reue kann nicht dazu führen, sich selbst zu einem moralischen Menschen zu entwickeln³¹⁷. Es scheint mir, dass man sich der Ängstlichkeit davor, Unrecht zu tun und so Schuldgefühle erfahren zu müssen, stellen muss, wenn man gerade das Unrecht-Tun vermeiden möchte: Moralisch sein, kann derjenige, der Ängste kennt und Reue vermeiden möchte, obwohl er ehrlich zu sich selbst ist und es wagt, sich zu erinnern. Wie wir gesehen haben, neigt der phantasiebegabte Mensch dazu, sich in die intellektuelle Unredlichkeit zu flüchten und sich aus Feigheit gerne vorzumachen, er sei gar nicht so frei, sondern vielmehr Opfer der Umstände oder seiner eigenen Anlagen.

³¹⁷ Auch Peter Bieri betont die Notwendigkeit, sich aufrichtig mit den eigenen Gedanken, Wünschen und Interessen auseinanderzusetzen, um sich Freiheit zu erarbeiten: „Die Artikulation des Willens, die der Aufrichtigkeit sich selbst gegenüber verpflichtet ist, kann der Beginn eines neuen, freieren Verhältnisses zur Zeit sein.“ (in: Bieri, Pete, *Handwerk der Freiheit*, Frankfurt a. M., 2003. 2013, S. 388

Inwiefern tritt nun neben Phantasie und Gedächtnis die Interaktion mit anderen Personen in Erscheinung, wenn es um die Selbstformung der Person in Richtung eines moralischen Ideals geht?

An dieser Stelle möchte ich auf Feuerbach zurückkommen:

„Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen“³¹⁸, sagt er und ebenso kann man sagen, dass auch bei der Selbstformung des Menschen der Andere eine große Rolle spielt; zumal, wenn es die Formung zu einem moralischen Selbst betrifft. Bisher bin ich vor allem auf das innere Zwiegespräch und das darin enthaltene bewusste Erinnern eingegangen, um darzustellen, wie es möglich ist, an sich zu arbeiten, um ein moralischer Mensch zu werden. Doch auch das Gespräch mit anderen Menschen, das „äußere“ Gespräch, ist hier von großer Bedeutung. Es kann helfen, den eigenen Wissensbestand um die Erlebnisse, Erfahrungen und Erkenntnisse anderer Menschen zu erweitern. Dieses Gespräch über Erlebtes kann auch zu Korrekturen der eigenen Erinnerungen führen, vor allem was die emotionale Deutung des Erlebten betrifft: Man denke nur an eine Person, die sich durch das Verhalten eines Anderen gekränkt fühlte und die diese Ansicht korrigiert, als der Andere sein Handeln überzeugend erklärt und sich im gemeinsamen Gespräch herausstellt, dass keine Kränkung beabsichtigt oder gar nötig war.

Ein Gespräch mit Anderen kann dazu führen, dieses Missverständnis zu bemerken und die entsprechende Emotion zu verändern. Je mehr eine Person im Austausch mit anderen Personen steht, Beziehungen zu ihnen aufbaut und pflegt, umso stärker kann das Wir-Gefühl in Bezug auf diese bekannten Personen werden. Dieses Gefühl der Wohlgesonnenheit und Zugehörigkeit ist nun mittels der Phantasie ausweitbar. Dadurch, dass ich die Erfahrung mache, dass mir zunächst fremde Menschen bekannt, nah und wertvoll werden können, wird mir bewusst, dass dies prinzipiell für alle Menschen auf der Welt gilt. Durch eine Bewusstmachung dieses Umstandes kann das Gefühl der zwischenmenschlichen Zuewandtheit (auf einer emotionalen Ebene) ausgebaut werden – nicht nur durch eine Schulung der eigenen geistigen Fähigkeiten sondern auch durch eine Schulung des „Gefühls“ der Wohlgesonnenheit dem Anderen gegenüber. Ich kann meine Inklinaton zur Wohlgesonnenheit gegenüber der Gruppe bewusst auf alle Menschen oder sogar auf alle (leidensfähigen) Wesen etc. ausweiten. Wenn ich mich bewusst mit den Ursprüngen dieses Gefühls beschäftige (wie in dieser Arbeit geschehen) und von den xenophoben Tendenzen des

³¹⁸ Feuerbach, Ludwig, Kleine Philosophische Schriften (1842.1845) Hrsg.: Lange, Lehmann, Leipzig, 1950, S. 153

Oxytocins weiß, kann ich auch damit bewusst umgehen und entsprechende körperlich oder emotionale Reaktionen hinterfragen, kontrollieren und die Verantwortung dafür übernehmen. Dabei hilft wiederum die Kommunikation mit Menschen, in diesem Fall vor allem mit als „fremd“ empfundenen Menschen.

Wie schon erwähnt, ist das Erlernen der Fähigkeit der Empathie an den Kontakt und die Interaktion mit anderen Menschen gebunden. Diesen Aspekt greifen einige Autoren der Essaysammlung „Moral Cultivation“ auf, in der es um die Förderung moralischen Verhaltens geht. In dem Aufsatz von Philip J. Ivanhoe³¹⁹ in diesem Buch wird der Literatur eine wichtige Rolle zugeschrieben: Literatur ermögliche dem Leser, Gefühle zu erleben, die eine wichtige Rolle im moralischen Urteil spielen³²⁰. Außerdem erlaube sie dem Leser seine Vorstellungskraft zu üben³²¹ und Charaktere samt ihren Entscheidungen über lange Zeitspannen und damit auch in Bezug auf die Folgen ihrer Charakterzüge und Handlungen für ihr eigenes Schicksal und das der Anderen zu begleiten³²². Der Reichtum an Details und Beschreibungen in der Literatur erlaube Einblicke in die Gefühle der Protagonisten, ihre Absichten und Entscheidungen³²³. In eben diesem Essayband betont auch William Prior die Bedeutung von Literatur zur moralischen Bildung. Literatur ermögliche in ihrer Beschreibung von Charakteren, als wären sie real, und der Darstellung ihrer Entwicklung über die Zeit, auf besserem Wege Moral zu erlernen als durch reine Handlungsanweisungen oder die Vermittlung abstrakter Moralprinzipien³²⁴. Beim Lesen guter Romane lernt man demnach durch die Einblicke in das Innere der verschiedenen Menschen, wohin welche Eigenschaften führen können. Außerdem übt man, sich in andere (nämlich in die fiktiven Gestalten) hineinzusetzen. Die Vorstellungskraft wird geschult. Durch dieses „Training“ wird es dem Leser auch im wirklichen Leben leichter fallen, sich die Gefühle und Absichten seines Gegenübers vorzustellen und in Betracht zu ziehen.

Dieses Phänomen findet meiner Meinung nach nicht nur in der Literatur statt, sondern auch in anderen Genren der Kunst. Die bildende Kunst schafft es ebenfalls auf eindrucksvolle Weise, uns zu zwingen, das oder den Anderen mit anderen Augen zu sehen. Ich denke dabei beispielsweise an das Kriegs-Tryptichon von Otto Dix oder die Zeichnungen von Käthe Kollwitz, die hungernde oder klagende Menschen darstellen, oder an die Porträtdarstellungen

³¹⁹ Ivanhoe, Philip J., *Literature and Ethics in the Chinese Confucian Tradition*, in: *Moral Cultivation – Essays on the Development of Character and Virtue*, Ed. Brad K. Wilburn, Lexington Books, 2010

³²⁰ Ivanhoe, Philip J., ebd., S. 31

³²¹ Ivanhoe, Philip J., ebd., S. 31

³²² Ivanhoe, Philip J., ebd., S. 32

³²³ Ivanhoe, Philip J., ebd., S. 31

³²⁴ Prior, William J., *Moral Philosophy and Moral Cultivation*, in: *Moral Cultivation – Essays on the Development of Character and Virtue*, Ed. Brad K. Wilburn, Lexington Books, 2010, S. 64

aus verschiedenen Jahrhunderten. Durch Zeit und Raum weit entfernte Menschen können durch die Augen des Künstlers in die unmittelbare Nähe des Betrachters gebracht werden. Kunst kann hier als Möglichkeit gesehen werden, dass der Betrachter sich darin übt, Perspektiven zu wechseln, sich in die Sicht Anderer hineinzusetzen, was eine moralfördernde Wirkung haben kann. Auf diese Weise kann Pluralität erfahren werden, kann der eigene Wissensbestand um die Erlebnisse Anderer erweitert werden. Um die Grenzen des Wir-Gefühls flexibel zu halten, muss die Gruppe des „Wir“ möglichst verschiedenartig erlebt werden. Phantasievermittelte Selbsterkenntnis ist nur mit Hilfe anderer Menschen möglich – erst wenn der Einzelne seine Ansichten ihnen gegenüber formulieren muss, sich inhaltlich festlegen muss und darüber in Austausch mit anderen Menschen kommt, die seine Ansichten vielleicht kritisieren oder auch korrigieren, nur dann kann er sich wirklich von sich selbst distanzieren, beurteilen und Verantwortung übernehmen. Dieser auf Feuerbach zurückgehende Gedanke³²⁵ muss so verstanden werden, dass das Erkennen der eigenen Meinungen und auch der eigenen Fähigkeiten nur aus dem Dialog mit anderen Menschen möglich ist. Auch die Bewusstwerdung der eigenen Freiheit ist nur im Austausch mit anderen Menschen möglich. Indem sie mir vorwerfen, dass ich dieses oder jenes tat, zeigen sie mir, dass ich als der Ursprung der vorliegenden Kausalkette angesehen werde. Ich kann dies von mir weisen, indem ich entschuldigende Gründe angebe, oder annehmen, je nachdem mache ich mir dabei bewusst, was ich von mir halte, was ich zu sein glaube. Der zwischenmenschliche Dialog muss als große Inspiration für den Einzelnen und als großes Korrektiv der eigenen Meinungen angesehen werden und hat so für freies und moralisches Handeln eine große Bedeutung. Selbsterkenntnis ohne den Anderen ist nicht möglich und ohne Selbsterkenntnis kann kein Bewusstsein der eigenen Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft entstehen. Selbsterkenntnis ist insofern grundlegend für Freiheit, weil sie der Möglichkeit des Selbstbetrugs aus Ignoranz (oder weil die Person einfach keinen Gedanken „daran verschwendete“) einschränkt. Je ehrlicher und wissender ich mit mir selbst umgehe, umso weniger werde ich es vermeiden können, in den Abgrund der Möglichkeiten zu schauen und zu erkennen, dass mein Leben von mir bestimmt wird. Dann werde ich mir Leitsterne setzen müssen, an denen ich mein Handeln orientieren kann. Auch hier kann die Gemeinschaft mit anderen Menschen richtungsweisend sein: Das Wir-Gefühl, das mich dem Anderen nahe empfinden lässt, kann auf oben dargestellte Weise die Genese eines moralischen Ideals vorantreiben, da es die Art von Inkarnationen ermöglicht, aus denen Endzwecke, und auch Ideale, generiert werden können.

³²⁵ „Nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen.“ (in: Feuerbach, Ludwig, Kleine Philosophische Schriften (1842-1845) (Hrsg. Lange und Lehmann), Leipzig, 1950, S. 153)

Als ein Mensch, der einige Menschen liebt, kann ich selbstformend aus mir einen Menschen machen, der prinzipiell allen Menschen wohlgesonnen gegenübersteht. Charakterformung setzt die Fähigkeit der Selbstdistanzierung voraus, die wiederum auf die Phantasie zurückgeht. Mittels einer phantasievollen Selbstdistanzierung kann die Person in sich selbst Kausalketten beginnen, kann eigene Gefühle und Entscheidungen, die sich auf sie selbst beziehen, beeinflussen. Bei einem Menschen, der moralisch sein möchte, bedeutet das, dass er zu phantasievoller Nachdenklichkeit, zu einem offenen Umgang mit seinen Erinnerungen, zu einem Gespräch mit Anderen verpflichtet ist. Die Verantwortung für seine Taten zu übernehmen, bedeutet hier auch die Verantwortung für den eigenen Charakter zu übernehmen, kritisierbar zu bleiben, nicht feige oder ängstlich zu sein und möglichst wenig zu vergessen.

Als relativ unbewegte Beweger gehen unsere Handlungen auf *unsere* Entscheidungen zurück, wir tragen für die Folgen unserer Handlungen relative Verantwortung. Unsere Handlungen dürfen so als Spiegel dessen gesehen werden, wozu wir uns machen wollen, als was wir uns sehen und sehen wollen. Jede unserer Handlungen, auch die kleinsten und unbedeutendsten, werfen ein Licht auf uns als Ursprung dieser Handlungen.

4 Fazit

In dieser Arbeit wurde eine Hypothese zur Erklärung moralischen Handelns vorgestellt, in der diejenigen Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen identifiziert wurden, die für moralisches Handeln unentbehrlich sind, ohne die moralisches Handeln nicht möglich ist. Dieser Hypothese über die Grundlagen moralischen Handelns wurde ein ganz bestimmter Moralbegriff zugrunde gelegt, der moralisches Handeln beschränkt auf ein Handeln, in dem der Akteur das mögliche Leid Anderer bewusst (und aus einer Identifizierung mit einem entsprechenden Ideal heraus) in Betracht zieht und die Absicht verfolgt, in seinen Entscheidungen auf dieses (mögliche) Leid Rücksicht zu nehmen und es möglichst zu vermeiden. Die hier vorgestellte Hypothese auf der Basis dieses Moralverständnisses ist eine *mutmaßliche* Erklärung, ein Vorschlag. Solch eine Hypothese ist demnach immer nur ein Schritt auf dem Weg zu einer besseren Hypothese und nie das Ende einer Fragekette. Allerdings geht die hier vorgestellte Hypothese schon deutlich tiefer als Ansätze, die beispielsweise die Fähigkeit zur Schamhaftigkeit oder zur Ängstlichkeit des Menschen als Grundlagen moralischen Handelns sehen. Sie geht auf die hinter diesen Phänomenen stehenden Eigenschaften des Menschen ein, denn sie behauptet, dass moralisches Handeln nur dann verständlich wird, *wenn der Handelnde erstens die Fähigkeit der Phantasie aufweist, zweitens auf Erfahrungen*

(mittels seines Gedächtnisses) zugreifen kann und drittens durch Konversation mit anderen Personen interagiert und interagiert, denn nur auf der Basis dieser drei Grundlagen von Moral können sich diejenigen Fähigkeiten entwickeln, die als Voraussetzungen moralischen Handelns gesehen werden müssen: Selbstbewusstsein, Freiheit, die Entwicklung eines Wir-Gefühls, die Genese eines moralischen Ideals und die Fähigkeit, sich im Entscheiden und Handeln nach diesem Ideal richten zu können.

Ich habe keine motivationale Erklärung für moralisches Handeln angestrebt, da mich vor allem die hinter den Motiven stehenden Fähigkeiten des Menschen interessierten, die ihm moralisches Handeln überhaupt erst ermöglichen. Außerdem birgt die Annahme einer starken Verbindung zwischen den Motiven des Handelnden und seinen Handlungen die Gefahr, in eine Art Determinismus zu verfallen. Ich schließe mich in diesem Punkt Chisholm an, dessen Prinzip der Akteurskausalität ich annehme, auch wenn ich den daraus resultierenden Freiheitsbegriff wegen des psychobiologischen Rahmens, dem Aufbau des menschlichen Gehirns, relativieren wenn auch keineswegs aufgeben musste. Da *Gründe* und *Motive* des Ersturhebers dessen Entscheidungen nicht festlegen, auch wenn er auf ihrer Basis seine Entscheidungen fällt, kann man meiner Meinung nach, genauere Aussagen über die Grundlagen einer Handlung treffen, wenn man *keine* motivationale Erklärung anstrebt, sondern sich den Fähigkeiten des Menschen zuwendet, die ihm moralisches Handeln erst ermöglichen: im Gegensatz zu bestimmten Motiven, die zu moralischem Handeln ermuntern können oder auch nicht (denn der Betreffende könnte auch aus anderen Motiven heraus moralisch handeln), kann eine solche, die anthropologischen Grundlagen betreffende Erklärung eine weniger vage Aussage machen als eine motivationale Erklärung, denn sie vermag festzustellen, dass, wer diese Grundlagen *nicht* aufweist, *nicht* moralisch handeln *kann*, auch wenn das Vorliegen der Grundlagen nicht bedeutet, dass der Betreffende moralisch handeln *wird*. In ihrer Aussagekraft ist die hier vorgestellte Hypothese von Moral einer motivationalen Erklärung also nicht überlegen, wenn es um Personen geht, die die für moralisches Handeln unentbehrlichen Voraussetzungen aufweisen, denn diese Personen *können*, aber *müssen* nicht moralisch handeln, ebenso wie Menschen, die bestimmte Motive haben, ihnen gemäß handeln *können*, aber nicht *müssen*. Moralisches Handeln ist eine intellektuelle, an freie Entscheidungen geknüpfte Leistung, keine zwangsläufige Entwicklung während der Ontogenese des Menschen (wie beispielsweise das Wachstum vom Kind zum Erwachsenen), deshalb können nur die Bedingungen aufgezeigt werden, unter denen ein Mensch diese Leistung erbringen *kann*, ohne dass er sie erbringen *muss*. Wenn es aber um

Personen geht, denen die hier vorgestellten Grundlagen von Moral *fehlen*, so kann mit Hilfe der Hypothese eine Notwendigkeit identifiziert werden: Solche Personen *können nicht* moralisch handeln, wohingegen Personen, denen bestimmte Motive zum moralischen Handeln fehlen, durchaus moralisch handeln können. Eine motivationale Erklärung sagt demnach viel weniger aus als eine Deskription der anthropologischen Voraussetzungen moralischen Handelns, wie sie in dieser Arbeit vorgenommen wurde. Die in dieser Arbeit vorgestellte neue Hypothese über die Grundlagen von Moral stellt einen Beitrag für die deskriptive Ethik dar, in der der Fokus bisher vor allem auf motivationalen Erklärungen moralischen Handelns lag. Die Hypothese dieser Arbeit ist außerdem auf einen ganz bestimmten Moralbegriff bezogen, um nicht verschiedene Formen moralischen Handelns zu vermischen.

Dass der Mensch die Fähigkeit des sprachlichen Ausdrucks besitzen muss, um die Fähigkeit, moralisch handeln zu können, entwickeln zu können, habe ich während der ganzen Arbeit unterstellt und kaum explizit erwähnt: Das innere und äußere Gespräch bildet eine Grundvoraussetzung bei der Entfaltung derjenigen Fähigkeiten, die für moralisches Handeln unentbehrlich sind, denn die besondere im Menschen stattfindende Entfaltung der Fähigkeiten der Phantasie und des Gedächtnisses, und auch die Interaktion mit anderen Personen erfolgt v.a. auf sprachlicher Ebene.

Aus der hier vorgestellten Vermutung über die Grundlagen von Moral kann abgeleitet werden, dass weder phantasielose, noch gedächtnislose (also erinnerungsunfähige) als auch Menschen, die nicht mit anderen Menschen interagieren und interagierten, dazu fähig sind, moralisch zu handeln. Alle drei Komponenten – Phantasie, Gedächtnis und der Austausch mit anderen Menschen – sind für moralisches Handeln in ihrer Gesamtheit unentbehrlich, denn nur wenn alle drei Grundlagen zusammen genommen vorliegen, können sie die Entwicklung von Fähigkeiten ermöglichen, die ihrerseits Voraussetzungen moralischen Handelns bilden: Selbstbewusstsein, Freiheit³²⁶, Wir-Gefühl und die Fähigkeiten, ein moralisches Ideal zu generieren und sich im Entscheiden danach zu richten.

In der vorliegenden Dissertation wurde zunächst die Genese freien Handelns beleuchtet. Personen können aufgrund ihres spezifischen Einsatzes von Phantasie und Gedächtnis zu Ursprüngen neuer Kausalketten werden. Sie können Freiheit erringen. Dies ist jedoch nur in einer Welt möglich, die nicht rein deterministisch ist, sondern durch eine kausal offene

³²⁶ Freiheit wird in dieser Arbeit verstanden als Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft und zur Handlungskontrolle – sie wird durch die Grundlagen von Moral erklärt, denn diese sind gleichzeitig auch die Grundlagen von Freiheit (wie sich in der Arbeit herausgestellt hat). Ein frei Handelnder ist ein sich selbst kontrollierender, unverursachter Verursacher von Handlungen, der bewusst und unter Rückgriff auf Gründe und Inklinationen zwischen verschiedenen, selbst kreierten Handlungsoptionen wählen kann.

Zukunft charakterisiert ist³²⁷. Es wurde dementsprechend in dieser Arbeit ein inkompatibilistisches und libertarisches Verständnis von Freiheit verteidigt und vertreten. Der genaue Blick auf die Genese von Freiheit und das Prinzip der Akteurskausalität führte zu der Erkenntnis, dass die menschliche Fähigkeit, Ursprung neuer Kausalketten zu sein, nie *absolut* sein kann, sondern immer nur *relativ*. Das Ausmaß der Freiheit hängt dabei vom Einfluss des Bewusstseins der Person an der Entscheidung ab – dieser Einfluss jedoch kann nie vollumfänglich sein (zum einen wegen der Beschaffenheit des Gehirns und zum anderen wegen der Abhängigkeit unserer Entscheidungen von äußeren Inspirationen und Situationen). Diese Relativierung geht über Chisholms Ansatz der Akteurskausalität und des Ursprungsmodells hinaus. Phantasie und Gedächtnis ermöglichen nicht nur die Genese dieses (Selbst-)Bewusstseins der eigenen Freiheit, sie wirken auch bei der Genese möglicher Handlungsoptionen und dem Entscheiden (durch Präsentation der Gründe und der möglichen Folgen einer Handlung) mit. Eine Person als Ursprung neuer Kausalketten kann zwar nie unabhängig von stochastischen und deterministischen Prozessanteilen sowie zeitlichen und räumlichen Bedingungen gesehen werden, doch das bedeutet keineswegs, dass ihre Entscheidungen durch diese festgelegt seien – ihre Freiheit wird dadurch lediglich relativiert und nicht gänzlich aufgehoben. Ebenso verhält es sich mit Gründen, die für oder gegen eine Handlung sprechen.

Bevor nun verständlich werden kann, wie moralisches Handeln in Form einer Orientierung an einem moralischen Ideal entstehen kann, wurde dargestellt, dass der Mensch zunächst auf der Basis der Grundlagen von Moral ein Wir-Gefühl entwickeln kann: Mit dieser Emotion ist eine gutmütige Gesinnung des Menschen gegenüber der Menschheit gemeint, eine Art prinzipieller Wohlgesonnenheit, das sich aus dem Zusammenspiel aus Phantasie (Empathie³²⁸), Gedächtnis und den Erfahrungen mit anderen Menschen entwickeln kann, wobei zu beachten ist, dass es sich dabei nicht um eine zwangsläufige, instinktive „Philanthropie“ handelt, sondern um eine Freiheit erfordernde, intellektuelle Leistung der entsprechenden Person.

Aus diesem Wir-Gefühl kann sich eine Inklinat ion zugunsten einer Sorge um andere Menschen und sogar um die ganze Menschheit entwickeln. Eine Inklinat ion ist dabei eine Einstellung, die die Person in Richtung eines bestimmten Handlungsziels (oder bestimmter Handlungen) *geneigt macht, ohne dazu zu nötigen*. Die Inklinat ion zugunsten eines mora-

³²⁷ Ich erinnere daran, dass Zufall und Indeterminismus freilich nicht genügen, um Freiheit zu erklären, dass sie aber auf die *prinzipielle Beeinflussbarkeit* der Zukunft hindeuten, somit den Raum sichtbar machen, den die Person nutzen kann, um Kraft ihrer Freiheit die Zukunft zu manipulieren.

³²⁸ Empathie im Sinne eines Miterleben-Könnens, was Andere denken, fühlen und tun, ist eine besondere Leistung der Phantasie, die sich nur bei erinnerungsfähigen Menschen entwickeln kann, die darüber hinaus über Erfahrungen im Interagieren mit anderen Menschen verfügen.

lischen Handelns ist in diesem Zusammenhang nicht etwa von Bedeutung, um zu erklären, was die Person zum moralischen Handeln *motivieren* könnte, sondern um verständlich zu machen, wie eine freie Person *überhaupt* auf die Idee kommen kann, moralisch zu handeln. Die Person wird sich durch das Wir-Gefühl überhaupt erst bewusst, dass es für sie die Möglichkeit gibt, moralisch zu handeln, und eine moralische Inklinaton zugunsten dieser Handlungsweise zu entwickeln. Ohne dieses Gefühl und diese Inklinaton wäre die Möglichkeit, moralisch zu handeln, quasi unsichtbar für sie und damit auch nicht wählbar. Die Entstehung einer moralischen Inklinaton wird nur verständlich, wenn die Person ein gewisses Wir-Gefühl entwickelt hat (was ihr auf der Basis der Grundlagen von Moral prinzipiell möglich ist) – diese Inklinaton ist insofern unentbehrlich für Moral, da nur durch sie die Person sich geneigt fühlen kann, moralisch zu handeln und dies als Handlungsoption erkennen zu können.

Moralisches Handeln (als eine Form freien Handelns) entsteht aus der Orientierung der handelnden Person an einem moralischen Ideal. Der Mensch hat die Fähigkeit, Ideale zu generieren und sich mit ihnen zu identifizieren. Bei der Genese eines *moralischen* Ideals wird die Inklinaton hin zur Sorge um die Menschheit in einen entsprechenden Endzweck übersetzt und in ein Ideal verwandelt. Das moralische Ideal kann durch Phantasie und Gedächtnis kreiert werden und das Wir-Gefühl kann „die Richtung“ vorgeben – diese Emotion kann das „Zünglein an der Waage“ zu Gunsten einer Identifizierung der Person mit diesem Ideal sein. Die bewusste (Phantasie und Gedächtnis vermittelte) Kontrolle und Identifizierung mit dem Wir-Gefühl kann die Genese eines moralischen Ideals unterstützen, was wiederum dazu führen kann, dass die handelnde Person moralisch handelt³²⁹. So wird moralisches Handeln verständlich, als ein Handeln, das ohne Phantasie, Gedächtnis und Interaktion mit anderen Personen nicht möglich wäre; denn nur auf der Basis dieser drei Komponenten können die genannten Voraussetzungen moralischen Handelns entstehen.

Ebenso wie David Hume es vermutete, scheinen beim moralischen Handeln emotionale und rationale Anthropina zusammenzuwirken. Dass Phantasie und Gedächtnis Nachdenklichkeit und ein Bewusstsein für die eigene Freiheit erst ermöglichen, sah Hume zwar nicht, aber er erkannte, dass die Ursprünge moralischen Handelns nicht in der menschlichen Rationalität allein liegen können, sondern dass eine emotionale Eigenschaft hinzukommen muss – Gefühl

³²⁹ In diesem Fall nutzt die Person ihre Fähigkeit zu freiem Handeln mehrmals: einmal bei der Erfindung von und Entscheidung zugunsten einer moralischen Inklinaton, dann bei der Entscheidung für ein entsprechendes Ideal und dann, wenn die Person Handlungen vollzieht (und erster Ursprung dieser Handlungen ist), mit denen sie hofft, dem Ideal näher zu kommen.

und Verstand arbeiten zusammen³³⁰ - allerdings zeigte die Hypothese, dass sich das Gefühl aus den Leistungen des Verstandes und der Interaktion mit anderen Menschen ergeben kann, wenn eine Person sie auf bestimmte Weise nutzt.

Die menschliche Fähigkeit zur Nachdenklichkeit, die sich aus der Phantasie und dem Gedächtnis ergibt, erlaubt eine innere Spaltung, ein inneres Zwiegespräch und bildet die Grundlage für Handlungskontrolle (in Form beispielsweise eines „Veto-Rechts“ des Bewusstseins bei aufkommendem Handlungsimpulsen) und Handlungsursheberschaft. Insofern kommt dem Verstand, der Nachdenklichkeit des Menschen, eine große Bedeutung bei der Genese moralischer Handlungen zu, so dass Hutchesons Frage, ob ein Menschen „das Denkvermögen Cumberlands oder Pufendorfs haben [muss, AF], um Freigebigkeit, Treue, Menschlichkeit und Dankbarkeit zu bewundern“³³¹, nicht so leicht abgetan werden kann, wie er dies tut. Der Verstand ist zwar (ganz wie Hume beschrieb) als vor allem instrumentelles Werkzeug anzusehen, spielt jedoch, kreierte durch das Wirken von Phantasie und Gedächtnis, gerade bei moralischen Handlungen eine große Rolle. Ein gewisses Denkvermögen ist demnach für moralisches Handeln unvermeidlich. Auch wenn es sicherlich nicht die Ausmaße eines Cumberlands oder Pufendorfs annehmen muss, so ist doch ein gewisses Maß an Dummheit und geistiger Trägheit für moralische Handlungen (bei allem vielleicht vorhandenen Wir-Gefühl) nachteilig. Hinzukommen zum Denkvermögen muss eine gewisse Sorge um andere Menschen, um die Menschheit. Doch wenn Menschen über die Grundlagen von Moral verfügen, dann steht der Entwicklung vom Wir-Gefühl, als eine freie und intellektuelle Leistung, an sich nichts im Wege, so dass ein Cumberland und Pufendorf mit ausreichend Phantasie und Gedächtnis begabt und über Interaktionen mit anderen Menschen verfügend prinzipiell ein Wir-Gefühl entwickeln könnten. Wenn man unter Verstand die kombinatorische Leistung von Phantasie und Gedächtnis verstehen möchte, dann kann die für Moral nötige emotionale Komponente *allein* aus dem Verstand und den Erfahrungen mit anderen Menschen erwachsen. Sie muss sich allerdings entwickeln, damit der Mensch überhaupt die Idee und Inklinaton zugunsten eines moralischen Handelns entwickeln kann. Ob die Person ein Wir-Gefühl entwickelt, liegt an ihren Verstandesleistungen und an ihren freien Entscheidungen.

³³⁰ Ich erinnere an folgende Aussage Humes: „Aber auch wenn der Verstand, falls er vollkommen ausgebildet und entwickelt ist, dafür ausreicht, um uns über schädliche oder nützliche Tendenzen von Eigenschaften oder Handlungen aufzuklären, genügt er dennoch nicht, um irgendwie moralische Ablehnung oder Zustimmung hervorzurufen [..., AF] Es ist erforderlich, dass sich hier ein Gefühl einstellt, damit dem nützlichen gegenüber den schädlichen Tendenzen der Vorzug gegeben wird. Dieses Gefühl kann kein anderes sein als eine Sympathie mit dem Glück der Menschheit und eine Empörung über ihr Elend, da dies die verschiedenen Ziele sind, auf deren Förderung Tugend und Laster hinarbeiten. Hier gibt und also der *Verstand* Aufschluß über die verschiedenen Tendenzen der Handlungen, und die *Menschlichkeit* macht eine Unterscheidung zugunsten derjenigen, die nützlich und wohlthätig sind.“ (in: Hume, David, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Stuttgart, 1984, 2012, S. 149, 150)

³³¹ Hutcheson, Francis, Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend, Hamburg, 1986, S. 23

Im Anschluss an die Darstellung der Hypothese über die Grundlagen von Moral wurden in dieser Arbeit wichtige Implikationen dieser Hypothese diskutiert.

Ich möchte an dieser Stelle die wichtigsten Implikationen zusammenfassen:

Ein Projekt der Entwicklung einer Person zu einer moralischen Person ist *möglich*, denn der Mensch kann mittels seiner Phantasie und seines Gedächtnisses Ursprung von Kausalketten sein, auch von Kausalketten, die ihn selbst, seinen Charakter, betreffen. Da unser Charakter sich in unseren Handlungen zeigt und wir mittels unserer Freiheit Einfluss auf unsere Handlungen nehmen können, können wir auch unseren Charakter beeinflussen.

Wer frei handeln kann (weil er die Grundlagen von Freiheit, die auch die Grundlagen von Moral sind, aufweist), kann auch moralisch handeln. Jede Person ist somit ein moralischer Akteur und kann für ihre Taten verantwortlich gemacht werden.

Es ging nun um die Frage, inwiefern das Projekt der Entwicklung eines moralischen Selbst, eines moralischen Charakters, auf individueller Ebene gefördert werden kann (indem auf die Erkenntnisse über die Grundlagen von Moral, die im erste Teil der Arbeit vorgestellt wurden, zurückgegriffen wurde). Eben weil das Vorhandensein der für moralisches Handeln unentbehrlichen Grundlagen nicht zwangsläufig dazu führt, dass die entsprechende Person moralisch handeln wird, sollte gezeigt werden, wie die Person mit diesen Grundlagen umgehen muss, um ein moralisches Selbst zu entwickeln.

Zunächst stellte sich heraus, dass die Person mit Ehrlichkeit und Mut mit der Erkenntnis umgehen muss, dass sie Ursprung neuer Kausalketten sein kann. Diese Erkenntnis kann Ängstlichkeit auslösen, auf die die Person unterschiedlich reagieren kann: Wenn sie vor der erkannten Verantwortung flieht, indem sie sich selbst belügt, dann ist das für moralisches Handeln sehr hinderlich. Stattdessen sollte die Person diese Verantwortung als Chance und Verpflichtung begreifen, an sich selbst und ihrem Charakter zu arbeiten, die eigene Fähigkeit zur Nachdenklichkeit und zum inneren Zwiegespräch (ohne Tabus) zu pflegen. Das Gespräch mit anderen Menschen hilft dabei, Gedanken zu formulieren und damit überprüfbar zu machen, Denkfehler zu vermeiden und (unbewusste?) Ausreden aufzudecken. Es gilt, ein Bewusstsein für unbewusste und stochastische Einflüsse in unserem Gehirn zu entwickeln.

Das äußere und innere Zwiegespräch (ohne Phantasie und Gedächtnis undenkbar) auf der Basis einer grundsätzlichen Menschenzugewandtheit (Wir-Gefühl) fördern moralisches Verhalten – die Person muss Bedingungen für diese Gespräche schaffen und pflegen, wenn sie

das Projekt der Entwicklung der eigenen Person zu einer moralischen Person unterstützen möchte.

Die Förderung von Nachdenklichkeit (als Zusammenspiel von Phantasie und Gedächtnis verstanden), Mut und *Selbstbeherrschung* machen uns zu relativ freien Ersturhebern. Die Förderung des Wir-Gefühls und der Phantasie und des Gedächtnisses ermöglicht uns das Handeln nach einem selbstgewählten moralischen Ideal.

Das Selbstkonzept beeinflusst die Ich-Stärke (self-fulfilling prophecy), darum ist es für die Ausprägung unserer Handlungsurheberschaft wichtig, dass wir keine Freiheits skeptiker oder Deterministen³³² sind; diese Arbeit soll einen Schritt darstellen, um diese Aufklärung über uns voranzutreiben.

Auch einige gesellschaftliche Implikationen wurden in dieser Arbeit vorgestellt.

Da die Interaktion mit Anderen bei der Entwicklung der Voraussetzungen moralischen Handelns eine Rolle spielt, müssen Kinder (die diese Fähigkeiten erst entwickeln) mit anderen Menschen interagieren. Ein Kind kann durch die Behandlung durch Andere (z.B., wenn sie für ihr Tun zur Verantwortung gezogen werden) lernen, welche Eigenschaften sie potentiell besitzen und können so ein Bewusstsein dafür entwickeln. Wir spielen füreinander eine wichtige, Moral fördernde Rolle, denn wir sind es, die dem Anderen Interaktionen mit Menschen ermöglichen.

Nicht nur in Bezug auf die Gruppe der moralischen Akteure vermochte die Hypothese Aussagen zu treffen, auch die Gruppe der moralisch zu berücksichtigenden Wesen kann durch sie (bezogen auf die Art und Weise, wie sie bestimmt werden kann) beeinflusst werden. Die Gruppe derjenigen, die moralisch zu berücksichtigen sind, ist von Personen *kreativ und relativ frei* bestimmbar – die Hypothese zeigte, dass die Grenzen dieser Gruppe nicht durch die Fähigkeiten der moralischen Akteure festgelegt sind, sondern dass gerade die Phantasiefähigkeit und Freiheit des moralischen Akteurs dafür sprechen, dass jede Person sie weiter und enger bestimmen kann, wie sie möchte und begründen zu können glaubt.

Wenn wir nun auf die zu Beginn dieser Arbeit gestellte Frage, *von wem wir moralisches Handeln erwarten können*, zurückkehren, so wird deutlich, dass im Grunde jeder, der phantasievoll und erinnerungsfähig ist und mit anderen Menschen interagiert, frei und moralisch handeln kann. Wir können demnach von allen Menschen, die über Phantasie, Gedächtnis und Interaktion mit Anderen verfügen, erwarten, dass sie moralisch handeln können. Tun solche

³³² Da ich einen inkompatibilistischen Ansatz vertrete, ist in meinen Augen ein Determinist immer auch ein Freiheitsleugner.

Menschen es nicht, so ist dies ihre freie Entscheidung und sie müssen für diese Entscheidung Rede und Antwort stehen.

5 Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah, Über das Böse – Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München, 2006, 2014

Bacon, Francis, Essays oder praktische und moralische Ratschläge, Stuttgart, 2005

Bayertz, Kurt, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: Bayertz, Kurt (Hrsg.), Verantwortung – Prinzip oder Problem, Darmstadt, 1995, S. 3-71

Berndt, Christina, Resilienz – Das Geheimnis der psychischen Widerstandskraft, München, 2015

Bieri, Peter, Das Handwerk der Freiheit – Über die Entwicklung des eigenen Willens, Frankfurt a. M., 2003, 2013

Breithaupt, Fritz, Die dunklen Seiten der Empathie, Berlin, 2017

Breithaupt, Fritz, Kultur der Ausrede, Berlin, 2012

Chisholm, Roderick M., Human Freedom and the Self, in: Watson, G. (Hrsg.), Free Will, 2nd edition, Oxford, 2003, S. 26-37

Chisholm, Roderick M., Die erste Person – Eine Theorie der Referenz und der Intentionalität, Frankfurt a. M., 1992

Darwin, Charles, Die Abstammung des Menschen, Voltmedia GmbH, Paderborn, 1874

Davidson, Donald, Fulda, H.-F., Dialektik und Dialog, Frankfurt a. M., 1993

Dewey, John, Erfahrung, Erkenntnis und Wert, Frankfurt a. M., 2004

Dostojewski, Fjodor, Verbrechen und Strafe, Frankfurt a. M., 1996, 2012

Ebner-Eschenbach, Marie von, Aphorismen, Stuttgart, 1988, 2011

Gazzaniga, Michael, Die Ich-Illusion – Wie Bewusstsein und freier Wille entstehen, München, 2012

Gert, Bernard, Hobbes – Prince of Peace, Polity Press, 2010

Gert, Bernard, Die moralischen Regeln – Eine neue Begründung der Moral, Frankfurt a. M., 1983

Gethmann, Carl Friedrich, Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft und die Erkenntnisse der Neurowissenschaft, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Debatte, Heft 1, Berlin, 2004, S. 45-61

Gould, Stephen Jay, Darwin nach Darwin – Naturgeschichtliche Reflexionen, Frankfurt/Berlin/Wien, 1984

Gould, Stephen Jay, Ein Dinosaurier im Heuhaufen – Streifzüge durch die Naturgeschichte, Frankfurt a. M., 2002

Gould, Stephen Jay, Der falsch vermessene Mensch, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1988, 2016

Gräfrath, Bernd, Moral Sense und praktische Vernunft – David Humes Ethik und Rechtsphilosophie, Stuttgart, 1991

Gunnarsson, Logi, Moral Responsibility, Multiple Personality, and Character Change, in: Human Nature and Self Design, Schleidgen, S., Jungert, M., Bauer, R., Sandow, V. (Hrsg.), Paderborn, 2011, S. 49-66

Falkenburg, Brigitte, Mythos Determinismus – Wieviel erklärt uns die Hirnforschung, Berlin, Heidelberg, 2012

Feuerbach, Ludwig, Kleine philosophische Schriften, Leipzig, 1950

Foot, Philippa, Die Natur des Guten, Frankfurt a. M., 2004, 2014

Foster, Jonathan K., Gedächtnis und Gehirn, Stuttgart, 2014

Freud, Sigmund, Das Lesebuch – Schriften aus vier Jahrzehnten, Hrsg. Schmidt-Hellerau, Cordelia, Frankfurt a. M., 2006

Hauskeller, Michael, Versuch über die Grundlagen der Moral, München, 2001

Heisenberg, Martin, Freier Wille und Naturwissenschaft, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Debatte, Heft 1, Berlin, 2004, S. 35-43

Heisenberg, Martin, Naturalisierung der Freiheit aus Sicht der Verhaltensforschung, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen, Heft 13, Berlin, S. 149-161

Hobbes, Thomas, Vom Menschen Vom Bürger, Berlin, 1967

Hobbes, Thomas, Leviathan, London, 1949

Hübl, Philipp, Der Untergrund des Denkens – eine Philosophie des Unbewussten, Hamburg, 2017

Hume, David, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Stuttgart, 1984, 2012

Hume, David, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Stuttgart, 1982, 2011

Hume, David, A Treatise of Human Nature, London, 1949

Hutcheson, Francis, Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend, Hamburg, 1986

James, William, Pragmatismus – Ein neuer Name für einige alte Denkweisen, Hamburg, 2012

Kandel, Eric, Das Zeitalter der Erkenntnis – Die Erforschung des Unbewussten in Kunst, Geist und Gehirn von der Wiener Moderne bis heute, München, 2012

Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, Stuttgart, 1990, 2004

Kant, Immanuel, Was ist Aufklärung? – Ausgewählte kleine Schriften, Hamburg, 1999

Keil, Geert, Willensfreiheit, Berlin, 2013

Kierkegaard, Sören, Der Begriff Angst, Stuttgart, 1992, 2012

Korsgaard, Christine, The Sources of Normativity, Cambridge, 1996, 2013

Kropotkin, Peter, Ethik – Ursprung und Entwicklung der Sitten, Aschaffenburg, 2013

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Leipzig, 1904

Lenk, Hans, Kreative Aufstiege – Zur Philosophie und Psychologie der Kreativität, Frankfurt a. M., 2000

Lichtenberg, Georg Christoph, Sudelbücher, Frankfurt a. M., 1983, 1984

Lotter, Maria-Sibylla, Schuld, Scham, Verantwortung – Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Berlin, 2012

McGinn, Colin, Das geistige Auge – von der Macht der Vorstellungskraft, Darmstadt, 2007

Merton, Robert K., The Self-fulfilling Prophecy, in: The Antioch Review, Vol.8 No.2, Summer, 1948, pp. 193-210

Mill, John Stuart, Three Essays on Religion, New York, 1998

Mill, John Stuart, A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Being a connected view of the Principles of Evidence and the Methods of scientific Investigation, in two volumes, Vol. II, London, 1872

Montaigne, Michel de, Die Essais, Leipzig, 1953

Nietzsche, Friedrich, Jenseits von Gut und Böse, Stuttgart, 1988, 2013

Nietzsche, Friedrich, Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister, Goldmann Verlag, 4. Auflage, 9/94

Ott, Konrad, Ipso facto – Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis, Frankfurt a. M., 1997

Peirce, Charles Sanders, Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften, Baden-Baden, 1985

Peirce, Charles Sanders, The Doctrine of Necessity Examined, in: The Monist Vol. II No. 3, April 1892, Chicago, S. 321-337

Platon, Gorgias, Stuttgart, 2011, 2014

Popper, Karl R., Objektive Erkenntnis – Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg, 1973, 1974

Popper, Karl R., Auf der Suche nach einer besseren Welt – Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München, 1987, 2014

Popper, Karl R., John C. Eccles, Das Ich und sein Gehirn, München, 1989, 2014

Rorty, Richard, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M., 1992, 2012

Roth, Gerhard, Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt a. M., 2003, 2009

Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts – Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg, 1993, 2014

Schopenhauer, Arthur, Betrachtungen über die menschliche Seele und ihren Ausdruck, Leipzig, 1939

Schopenhauer, Arthur, Über die Freiheit des menschlichen Willens, Über die Grundlage von Moral, Kleinere Schriften II, Zürich, 1977

Schubert, Hans-Joachim, Pragmatismus und Symbolischer Interaktionismus, in: Handbuch Soziologische Theorien, Kneer, G., Schroer, M. (Hrsg.), Wiesbaden, 2009, S. 345-367

Sebeok, Thomas A., Umiker-Sebeok, Jean, „Du kennst meine Methode!“ – Charles S. Peirce und Sherlock Holmes, Frankfurt a. M., 1982

Singer, Wolf, Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt a. M., 2003

Smith, Adam, Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg, 2010

Spitzer, Manfred, Rotkäppchen und der Stress – (Ent-)Spannendes aus der Gehirnforschung, Stuttgart, 2014

Spitzer, Manfred, Oxytocin – die dunkle Seite des Kuschelhormons, Nervenheilkunde 2012; 31: 653-656

Spitzer, Manfred, Geben ist seliger denn Nehmen 2.0, Nervenheilkunde 6/2008, S. 495-498

Streminger, Gerhard, David Hume – Der Philosoph und sein Zeitalter, München, 2011

Tebartz van Elst, Ludger, Freiheit – Psychobiologische Errungenschaft und neurokognitiver Auftrag, Stuttgart, 2015

Thies, Christian, Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt, 2013

Tomasello, Michael, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, Frankfurt a. M., 2006

Tomasello, Michael, Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral, Berlin, 2016

Tugendhat, Ernst, Aufsätze 1992-2000, Frankfurt a. M., 2001

Waal, Frans de, Primaten und Philosophen – Wie die Evolution die Moral hervorbrachte, München, 2011

Warren, Mary Anne, Moral Status – obligations to persons and other living things, New York, 1997, 2005

Weber, Max, Politik als Beruf, Stuttgart, 1992, 2017

Wimmer, Reiner, Anthropologie und Ethik – Erkundungen in unübersichtlichem Gelände, in: Vernunft und Lebenspraxis, Hrsg.: Demmerling, Gabriel, Rentsch, Frankfurt a. M., 1995

Wilburn, K. (Hrsg.), Moral Cultivation – Essays on the Development of Character and Virtue, Lexington Books, 2010

Wirth, Uwe, Abduktion und ihre Anwendungen, Zeitschrift für Semiotik, Band 17, Heft 3-4 Tübingen, 1995, 405-424

Wittwer, Héctor, Ist es vernünftig, moralisch zu handeln?, Berlin/New York, 2010

Wolf, Jean-Claude, Tierethik – Neue Perspektiven für Menschen und Tiere, Freiburg Schweiz, 1992

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt sowohl Professor Logi Gunnarsson als auch Professor Konrad Ott, die mich während der Bearbeitung meiner Dissertation beraten und unterstützt haben.

Auch den Mitgliedern des Forschungskolloquiums des Lehrstuhls für Ethik und Ästhetik an der Universität Potsdam möchte ich für die zahlreichen Denkanstöße und die konstruktive Kritik danken, die mir während der Arbeit hilfreich und unentbehrlich waren.