

Moralischer Zufall, ethische Praxis und die Grenzen der Philosophie

Mario Brandhorst

Frankfurt, Oktober 2011

Mein Vortrag ist Ausdruck eines Verdachts, der mich seit langem beschäftigt. Ich will im Folgenden versuchen, diesen Verdacht zu erläutern und von ihm aus so etwas wie einen skeptischen Seitenblick auf das Thema der Tagung zu werfen. Das Phänomen des moralischen Zufalls ist auch für mich ein Testfeld für die Metaethik - allerdings nicht so sehr ein Testfeld für die klassischen Dichotomien, um die sich die Debatte meistens dreht. Ich werde nicht Kompatibilist und Inkompatibilist, Libertarianer und Determinist, Realist und Antirealist oder Kognitivist und Expressivist gegeneinander ausspielen - auch wenn das, was ich sage, im Hinblick auf diese Debatten nicht in jeder Hinsicht neutral oder folgenlos bleibt, wenn es zutrifft.

Mein Verdacht ist, kurz und sehr allgemein gesagt, dieser: Viele Probleme der philosophischen Ethik entstehen, weil wir ein falsches, verengtes und irreführendes Bild des Ethischen haben. Zum Teil verdankt sich dieses Bild bestimmten historischen Entwicklungen, durch die unser moralisches Denken nicht weniger als unser Denken über Moral geprägt sind. Zum Teil verdankt es sich bestimmten philosophischen Annahmen, Bildern und Bruchstücken von Theorien, die zwar weiter auf uns wirken, aber schon längst nicht mehr tragfähig sind - und natürlich sind historische und philosophische Entwicklungen nicht scharf voneinander getrennt, sondern greifen ineinander.

Mein Vortrag geht diesem Verdacht im Hinblick auf das Phänomen des moralischen Zufalls nach. Ich konzentriere mich dabei auf die Verbindung zwischen moralischem Zufall und Fragen der Freiheit des Handelns, des Wollens und der Verantwortung für dieses Wollen und Handeln.

Die Perspektive, die dieser Vortrag erprobt, verdankt sich verschiedenen Arbeiten von Bernard Williams. Meiner Meinung nach hat Williams Recht, wenn er eine bestimmte moderne Ausprägung des Ethischen, die er die »sonderbare Institution der Moral« nennt, angreift und dafür plädiert, ein offenes, von theoretischem wie moralistischem Ballast befreites Verständnis des Ethischen an ihre Stelle zu setzen.

Auch Williams setzt sich im Zuge seiner Kritik mit den Phänomenen des moralischen Zufalls, der Freiheit des Wollens und Handelns und der Verantwortlichkeit auseinander, und auch Williams macht bestimmte moderne Entwicklungen für die Verwirrung verantwortlich, der die Antike nach seiner Meinung in dieser Weise nicht ausgesetzt war. Das führt Williams, wie gleich gesagt werden muss, nicht zu einer Verklärung oder

romantischen Sehnsucht nach der Antike. Es führt ihn jedoch zu einer äußerst skeptischen Haltung im Hinblick auf die Moral der Moderne und insbesondere jede Moraltheorie.

Ich beginne mit der Frage, was moralischen Zufall im engeren Sinn mit Fragen der Freiheit und Verantwortlichkeit verbindet, und warum Zufall in beiden Kontexten eine besonders schwierige Herausforderung zu sein scheint.

Das Wort »Zufall« markiert einen unterbestimmten Kontrast. Was in diesem Kontrast als Gegenbegriff erscheint, ist von Kontext zu Kontext verschieden. Meistens stoßen wir dabei auf bestimmte Formen der Erwartung und Erklärung. So kann man sagen: »Sein Tod war kein Zufall, sondern sorgfältig geplant«; »Der Wetterumschwung war kein Zufall, sondern hatte sich seit heute mittag angekündigt«; »Die Firmenpleite war kein Zufall, sondern angesichts der Schulden unvermeidlich«.

Wir sprechen meistens dann von Zufall, wenn etwas geschieht, das nicht leicht vorherzusagen war und damit relativ zu dem, was wir wussten oder glaubten, so oder anders hätte ausgehen können. In diesem Sinn ist das Ergebnis der Ziehung der Lottozahlen ein Zufall. Ebenso ist es ein Zufall, wenn ich beim Lotto gewinne.

In allen diesen Fällen setzen wir nicht voraus, dass das Geschehen keine Ursache hatte oder sich grundsätzlich einer Erklärung entzieht. Solche Fälle mag es geben, aber das zu entscheiden ist vor allem Aufgabe der Physik. In der alltäglichen Rede von »Zufall« wird nur vorausgesetzt, dass wir die Erklärung nicht kennen, oder dass das Geschehen sich einer bestimmten *Art* der Erklärung entzieht: zum Beispiel einer Erklärung, deren Kenntnis das Geschehen als planvolles Handeln oder als regelmäßigen Ablauf vorsehbar sein lassen würde.

»Moralischer Zufall« ist das, was ein Handelnder nicht kontrolliert, oft nicht einmal beabsichtigt oder vorhersieht, was aber zugleich und zu Recht das moralische Urteil über ihn und sein Handeln beeinflusst oder bestimmt. Die Frage ist also nicht einfach, ob Menschen tatsächlich so urteilen, je so geurteilt haben oder leicht dahin gebracht werden könnten, Urteile von dieser Art zu fällen. Die Frage ist, ob Urteile von dieser Art in sich stimmig sind, ob sie gerechtfertigt und aus moralischer Sicht akzeptabel sind.

Und das ist keine einfache Frage: Kann der Maler, der seine Familie im Stich gelassen hat, um in der Südsee bedeutende Bilder zu malen, dadurch gerechtfertigt sein, dass er tatsächlich bedeutende Bilder erschafft? Kann man dem Täter bei Mord durch einen gezielten Schuss einen Vorwurf machen, den man ihm nicht machen könnte, wenn es beim Mordversuch bleibt, weil der Abzug der Waffe defekt war? Kann man dem tyrannischen Ehemann vorhalten, gefühllos und selbstbezogen zu sein, wenn er die Disposition, die ihn prägt, in seiner Kindheit erworben hat, später von ihr abhing und sie jetzt nicht überwinden kann? Schließlich: Kann man den Mitläufern eines totalitären Regimes moralische Vorwürfe machen, wenn man sich vollkommen sicher sein kann, dass man in ihrer Situation genauso gehandelt hätte wie sie?

Wer Fragen wie diese bejaht, akzeptiert den moralischen Zufall. Auch hier ist die Rede vom »Zufall« nicht so zu verstehen, dass es für das Geschehen keine Erklärungen gibt. Moralischer Zufall setzt ebensowenig voraus, dass wir die Erklärung für das Geschehen nicht kennen. Das mag zwar öfter so sein, doch kommt es darauf nicht an. Das, worauf es beim Phänomen des moralischen Zufalls entscheidend ankommt, ist dies: der Handelnde hat das Geschehen, das einen moralischen Zufall hervorbringt, nicht völlig in seiner Gewalt - und zugleich soll dieses Geschehen in moralischer Hinsicht nicht neutral sein, sondern das Urteil über den Handelnden und seine Handlung entscheidend bestimmen. Und die Frage ist: Kann das sein? Hält das ethische Urteil dem Nachdenken über seine Bedingungen stand, wenn die Bedingungen in dieser Weise zufällig sind?

Die Antwort »ja« klingt paradox, und so ist es zugleich eine offene Frage, ob es moralischen Zufall tatsächlich gibt. Einerseits scheint es sich um einen Zug der ethischen Praxis zu handeln, den wir gut kennen und anzuerkennen gewohnt sind. Andererseits scheint moralischer Zufall nicht so einfach möglich zu sein, wie wir ihn für möglich halten, und das Nachdenken über moralischen Zufall führt schnell zu einem Bruch in unserem ethischen Selbstbild. Etwas im moralischen Denken selbst sperrt sich dagegen, moralischen Zufall anzuerkennen.

Was ist das? Jede Erklärung wird ausgreifen müssen, um den Ideenkomplex zu erfassen. Doch es ist leicht, den Begriff einzukreisen, der den moralischen Zweifel an der Idee des moralischen Zufalls trägt: das ist der Begriff der *Kontrolle*. Er drängt sich uns geradezu auf, wenn wir beginnen, unser moralisches Urteilen zu reflektieren.

Zunächst ist klar: Ein moralisches Urteil richtet sich direkt auf Handelnde und deren Handeln - das ist ganz einfach sein Gegenstand. Und es ist klar: Ein moralisches Urteil muss richtig, und das bedeutet zumindest: gerecht sein. Das ist ein Kriterium der Angemessenheit, das moralische Urteile kennzeichnet und von Bekundungen bloßen Gefallens oder Missfallens unterscheidet.

Um gerecht sein zu können - so geht der Gedanke weiter - muss das moralische Urteil nun den Beitrag des Handelnden zu seinem Handeln so klar wie nur möglich umgrenzen, um dann diesen Beitrag - nicht mehr, aber auch nicht weniger als diesen Beitrag - zu bewerten. Und der Beitrag des Handelnden, auf den es für das gerechte moralische Urteil vor allem ankommt, liegt nun in dem und ausschließlich in dem, was der Handelnde in seiner Gewalt hat. Was seinem Willen, seiner Kontrolle, seiner Verfügungsgewalt unterliegt, das ist der angemessene Gegenstand eines moralischen Urteils - was sich seiner Kontrolle entzieht, kann nur moralisch neutral sein, wenn es sonst niemanden gibt, dessen Kontrolle es unterliegt.

So entsteht ein Sog, der auf einen ausdehnungslosen Punkt in seiner Mitte zuläuft. Was moralisch zählt, sind nicht die Folgen des Handelns, sondern das Handeln, sofern der Handelnde es in seiner Gewalt hat; was moralisch zählt, ist nicht das Handeln als ein äußeres Geschehen, sondern das Handeln als Ausdruck des Inneren, nämlich der Absichten, die den Handelnden leiten; und was moralisch zählt, ist nicht die Absicht als

ein psychisches Ereignis, sondern als Ausdruck dessen, was der Handelnde aus freiem Willen zu tun beschließen und unmittelbar verwirklichen kann.

Entsprechend neigen wir dazu zu sagen: der Charakter ist nur insofern ein Gegenstand eines moralischen Urteils, als er vom Wollen des Handelnden abhängt - entweder weil er vom Wollen geprägt ist oder weil er durch ein anderes Wollen anders geworden sein könnte, als er tatsächlich geworden ist. Umstände sind nur insofern ein Gegenstand eines moralischen Urteils, als es vom Wollen des Handelnden abhängt, in welche Umstände er sich begibt. Ein versuchter Mord mag im Strafrecht anders behandelt werden als der erfolgreiche Mord, auch wenn nur der Abzug der Pistole klemmte. Aus moralischer Sicht aber gibt es hier keinen Unterschied.

Für das moralische Urteil zählt entsprechend nicht das Eintreten oder das Ausbleiben der Wirkung, auf die sich die Absicht bezieht. Was zählt, ist vor allem die Absicht, das Wollen in Isolation - weil es das Einzige ist, was der Handelnde wirklich in seiner Gewalt hat. Und deshalb gilt auch: Wer das eigene Wollen in anderen Umständen kennt, kann dem Mitläufer eines totalitären Regimes keine moralischen Vorwürfe machen, ohne sich selbst aufgrund der Disposition zum Mitläufertum denselben Vorwurf zu machen. Spätestens hier bricht unser Selbstbild unter dem Druck der Idee der Kontrolle auseinander.

Wenn wir nun Fragen der Freiheit und der moralischen Verantwortung aufwerfen, verdichten sich diese Momente und verschieben sich zugleich. Hier ist das fundamentale Problem, dass nicht nur die Umstände, in die der Handelnde gerät, sondern auch sein Wollen und sein Handeln selbst von Faktoren bedingt sind, die sich seiner Kontrolle entziehen. Und weil auch hier die moralische Wertung an Kontrolle gebunden zu sein scheint, wird plötzlich vollkommen unklar, ob es überhaupt Handlungen gibt, die in einem moralisch belastbaren Sinn frei sind; ob irjemand je für sein Handeln verantwortlich ist, wenn Verantwortung eine ethische Kategorie ist, die mit Schuld und Reue einhergeht; ob die Kontrolle, die ein moralisches Urteil erfordert, nicht gerade deshalb unmöglich ist, weil sich *alles*, einschließlich der Fähigkeit zur Kontrolle, letztlich durch seine Ursachen jeder Kontrolle entzieht.

Und so ist es leicht zu verstehen, dass die Versuchung, die Ursachenkette zu brechen, hier besonders groß ist. Sind wir einmal an diesem Punkt angelangt, scheint der einzige Ausweg in einer Form der Freiheit zu finden zu sein, die sich als Freiheit des Willens nicht auf weitere Ursachenketten zurückführen ließe. Hier genügt es demnach nicht mehr, dass wir die Ursachen eines Geschehens nicht kennen. Es muss vielmehr gelten: Das Handeln folgt auf das Wollen, und das Wollen folgt auf nichts - es hat keine äußere Ursache oder Erklärung. Dementsprechend mysteriös ist die Freiheit, die es begründen soll.

Ich halte diese Form von Freiheit für unverständlich. Soweit sie verständlich zu machen ist, handelt es sich meines Erachtens um eine Erfindung. Doch darum geht es mir an dieser Stelle nicht. Denn damit, dass es die erstursächliche Freiheit nicht gibt, ist das Problem, zu dessen Lösung sie dient, längst noch nicht erledigt.

Die Erfindung der erstursächlichen Freiheit hat unter anderem einen moralischen Zweck. Wenn es nun diese Form der Freiheit nicht gibt, wenn die Idee dieser Freiheit nicht einmal klar verständlich gemacht werden kann, dann bleibt der Zweck der Erfindung bisher nur unerfüllt. Und damit scheint alles ins Wanken geraten zu müssen: Welches Gewicht hat jetzt noch die Rede von Handeln und Wollen? Was haben wir wirklich unter Kontrolle? Welchen Sinn haben Gefühle wie Reue oder Groll? Welche Rechtfertigung haben Lob und Tadel? Gibt es noch Schuld und Verdienst?

Und so entfaltet sich auch hier, ausgehend von der Idee der Kontrolle, ein Sog, der alles mitreißt und dabei auf einen ausdehnungslosen Punkt in seiner Mitte zuläuft. Wie Nagel schreibt, scheint das Gebiet des eigentlichen Handelns, und demzufolge des legitimen moralischen Urteils, bei genauer Betrachtung zu einem »ausdehnungslosen Punkt zusammenzuschrumpfen« (»Moral Luck«, 35). Und er fährt fort:

»Ich glaube, dass das Problem in einem gewissen Sinn keine Lösung hat, weil etwas in der Idee des Handelns damit unverträglich ist, dass Handlungen Ereignisse oder Menschen Dinge sind. Aber wenn die äußeren Bestimmungen dessen, was jemand getan hat, Stück für Stück freigelegt werden, so wie sie auf die Folgen, den Charakter und das Entscheiden wirken, dann wird es Stück für Stück klar, dass Handlungen Ereignisse und Menschen Dinge sind. Irgendwann bleibt nichts mehr übrig, was einem verantwortlichen Selbst zugeschrieben werden könnte, und alles, was uns bleibt, ist ein Abschnitt aus der größeren Ereignisfolge, die man beklagen oder begrüßen kann, aber nicht loben oder tadeln.« (»Moral Luck«, 37)

Und wenn wir einmal soweit sind, ist etwas gründlich danebengegangen. Wir haben uns im moralischen und philosophischen Denken verrannt.

Wo aber liegt hier der Fehler?

Ich glaube, dass es sich nicht nur um *einen* Fehler handelt, sondern um ein ganzes Netz, bestehend aus falschen Annahmen, irreführenden Bildern, überzogenen Erwartungen, fehlgeleiteten Hoffnungen und Theorien - und durchsetzt von Bruchstücken allzu ehrgeizig formulierter Moraltheorie.

Ich kann das hier nicht ausführen - doch kommen wir aus dieser Sicht wieder auf die Idee der Kontrolle, der Freiheit des Wollens zurück. Und stellen wir folgende Frage: Woher kommt diese Idee? Warum drängt sie sich uns im moralischen Denken geradezu auf? Wie wir sahen, steht sie sowohl im Hintergrund der Zweifel an der Idee des moralischen Zufalls, als auch im Hintergrund der Zweifel an der Idee der moralisch belastbaren Freiheit und mit ihr der moralischen Verantwortlichkeit. Sie hat zweifellos einen sehr überzeugenden, für manche Ohren vielleicht sogar einen geradezu zwingenden Klang. Aber ist es so klar, dass nur das moralisch beurteilt zu werden verdient, was der Handelnde uneingeschränkt in seiner Gewalt hat? Und ist es so klar, dass nur derjenige für sein Handeln moralisch verantwortlich ist, der dieses Handeln auch will und es deshalb auch uneingeschränkt in seiner Gewalt hat? Was bedeutet es eigentlich, etwas

uneingeschränkt in seiner Gewalt zu haben? Was folgt daraus, wenn es zutrifft? Woher bezieht das Kriterium der Kontrolle seine scheinbar selbstverständliche und deshalb auch nur selten hinterfragte Autorität?

Bevor man mehr zu diesen Fragen sagt, muss man sich zunächst daran erinnern, dass es wirklich Fragen sind. Oft wird die Debatte um Freiheit und moralische Verantwortung so geführt, als wüssten wir schon, dass der Handelnde sein Tun unter Kontrolle haben muss, wenn sein Handeln wirklich frei sein und *ihm* anstatt dem blinden Lauf der Welt zugeschrieben werden soll; dass der Wille die Instanz ist, die solche Kontrolle über das Handeln ausübt; und dass das moralische Urteil auf den Willen, die Absicht, das Urteil, kurz: auf das zielt, was der Handelnde angeblich vollkommen in seiner Gewalt hat.

Ähnlich wird mit der Idee umgegangen, dass ein frei Handelnder und für sein Handeln Verantwortlicher anders handeln können muss, als er tatsächlich handelt. Auch hier wird so getan, als wäre es vollkommen klar, dass es diese Generalbedingung für Freiheit und für Verantwortung gibt - und dann beginnt unverzüglich die Debatte darüber, ob die Bedingung erfüllt sein kann oder nicht, wenn beispielsweise die These des Determinismus wahr ist. Auch hier wird also so getan, als wären wir schon längst mit dem Gedanken »Er hätte anders handeln können« vertraut; als wüssten wir bereits, welche Rolle ihm in der ethischen Praxis zukommt; und als hätten wir die ihm scheinbar innewohnende Autorität einfach hinzunehmen.

Und darin liegt der Fehler. Es ist überhaupt nicht klar, was es heißt, dass jemand anders handeln kann, als er tatsächlich handelt; es ist überhaupt nicht klar, was es heißt, dass jemand willentlich oder absichtlich handelt; es ist überhaupt nicht klar, was es heißt, sein Tun unter seiner Kontrolle zu haben - und es ist dementsprechend überhaupt nicht klar, welchen Ort die Ideen in der ethischen Praxis einnehmen, welche Bedeutung und welche Funktionen sie haben. Diese Ideen haben weder eine geschlossene Form noch eine durch Theorie und Begriffsanalyse erst zu erschließende Tiefe.

Außerdem wird es ganz sicher nicht *eine* Form, *eine* Bedeutung und *eine* Funktion sein: Wer unter Zwang handelt, kann in einem gewissen Sinn nicht anders handeln, als er wirklich handelt: das Opfer wäre zu groß. Aber das ist ein ganz anderer Sinn von »anders handeln können« als beim zwanghaften Handeln, beim Handeln aus Unwissenheit, beim Handeln unter fremdem Einfluss, beim willensschwachen Handeln, beim Handeln aus tiefster Überzeugung, beim Handeln unter praktischer Notwendigkeit, und so weiter.

Genauso ist es im Begriffsfeld des Willens, der Absicht und der Kontrolle. Wer unter Zwang handelt, handelt in einem Sinn willentlich, in einem anderen nicht: der Kassierer der Bank gibt das Geld sicherlich nicht aus Versehen heraus, aber ohne die wirksame Drohung des Bankräubers würde er es weder absichtlich noch unabsichtlich übergeben haben. »Willentlich« und »absichtlich« haben hier einen ganz anderen Sinn als beim zwanghaften Handeln, beim Handeln aus Unwissenheit, und so weiter.

Ebenso unklar ist es, wer sein Handeln unter Kontrolle hat: zu welchem Grad? in welchen Umständen? aus welchen Gründen? in welchem Sinn?

Ich habe diese Fragen hier nur angedeutet, doch ich glaube, dass sie uns vielen philosophischen Diskussionen und Theorien gegenüber misstrauisch werden lassen sollten. Die Vielfalt der Fragen und Antworten, die Mehrdeutigkeit der Begriffe, die Komplexität der Kriterien, all das ist Grund zu der Annahme, dass es ganz losgelöst von jedem Kontext gar keinen Sinn hat, Bedingungen für Freiheit, Verantwortlichkeit oder moralisch verdienstvolles Handeln zu formulieren. Insbesondere ist es ein Fehler, einfach davon auszugehen, dass Freiheit stets darauf hinausläuft, anders handeln zu können, und dann zu meinen, man habe diese Idee unter Kontrolle. Und es ist ebenso ein Fehler, einfach davon auszugehen, dass nur das moralisch beurteilt zu werden verdient, was der Handelnde völlig in seiner Gewalt hat. Auch hier stellt sich ein Bild ein, aber was es tatsächlich bedeutet, etwas in seiner Gewalt zu haben, ist stets an einen konkreten Kontext gebunden und variiert von Fall zu Fall.

Dasselbe Bild zeigt sich beim Willen. Nietzsche hat meiner Meinung nach vollkommen Recht, wenn er schreibt:

Die Philosophen pflegen vom Willen zu reden, wie als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei; ja Schopenhauer gab zu verstehen, der Wille allein sei uns eigentlich bekannt, ganz und gar bekannt, ohne Abzug und Zuthat bekannt. Aber es dünkt mich immer wieder, dass Schopenhauer auch in diesem Falle nur gethan hat, was Philosophen eben zu thun pflegen: dass er ein *Volks-Vorurtheil* übernommen und übertrieben hat. Wollen scheint mir vor Allem etwas *Complicirtes*, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist, - und eben im Einen Worte steckt das *Volks-Vorurtheil*, das über die allzeit nur geringe Vorsicht der Philosophen Herr geworden ist. (*Jenseits von Gut und Böse*, I, 19)

Wie Nietzsche weiter ausführt, verbirgt sich hinter der Rede vom »Willen«, der eben »nur als Wort eine Einheit ist«, eine unüberschaubare Vielfalt psychischer Kräfte, Konstellationen und Prozesse. Für Nietzsche ist Wollen zuerst ein Komplex aus Fühlen und Denken, aber es ist zugleich ein Affekt, ein Machtgefühl, eine Erwartung, eine Gewohnheit, ein Überwinden des inneren Widerstands. Insofern wir nun daran gewöhnt sind, uns über solche Vielfalt »vermöge des synthetischen Begriffs »ich« hinwegzusetzen, hinwegzutäuschen«, wie Nietzsche sagt, täuschen wir uns auch über den Willen und seinen Wert.

Nicht alles an dieser Diagnose kann überzeugen. Insbesondere sollten wir daraus nicht schließen, dass der Wille nichts weiter als Schein ist, Handeln von Geschehen und Handelnde von ihren Handlungen nicht sinnvoll unterschieden werden können. Dennoch trifft auch vieles an der Diagnose Nietzsches zu. Es gibt nicht *den* Willen; und es gibt nicht den Willen als eine Fähigkeit, sich zu sich zu verhalten, ohne sich zugleich als der zu sich zu verhalten, der man selbst schon ist. Williams hat deswegen Recht, wenn er Kategorien wie »willentlich« oder »freiwillig« für theoretisch nur wenig belastbar hält und sie als

»wesentlich oberflächlich« bezeichnet. (»Moral luck: a postscript«, S. 242-3; vgl. »Voluntary acts and responsible agents«; *Shame and Necessity*, Kap. 3)

Das Ergebnis lässt sich auf die Zweifel an der Möglichkeit des moralischen Zufalls übertragen. Auch hier gibt es nicht ein Kriterium, dessen Gültigkeit wir allgemein einfach als gegeben anerkennen müssten: es ist einfach nicht wahr, dass wir nur das moralisch bewerten, was ein Handelnder willentlich tut oder vollkommen in seiner Gewalt hat. Aber es ist auch nicht wahr, dass wir glauben, nur das moralisch bewerten zu *dürfen*, was ein Handelnder willentlich tut oder vollkommen in seiner Gewalt hat. Das glauben wir unter dem Einfluss einer bestimmten abstrakten, theoretisch und philosophisch voreingenommenen Sicht auf die Praxis, die eine Einsicht zu sein nur vorgibt.

Diese Überlegung führt auf die Frage, was denn statt dessen Kriterium der moralischen Bewertung sein soll. Diese Frage ist falsch gestellt, wenn an der Stelle des einen nun einfach ein anderes abstraktes, formelhaftes Kriterium das moralische Urteil leiten soll. Es gibt kein solches Kriterium. Statt dessen gibt es eine komplizierte Praxis, in der ganz verschiedene Dinge ein moralisches Urteil blockieren, beeinflussen oder verändern, es fordern, verschärfen und stützen. Es kommt darauf an, diese Praxis richtig zu *lesen*.

So gibt es zweifellos einen alltäglichen Sinn von Freiheit und Freiwilligkeit, der den Charakter des Handelnden und seines Willens im wesentlichen als gegeben anerkennt. Wie Williams sagt, gibt es einen ganz unpräzisen Sinn von Freiwilligkeit im Handeln. Wenn wir in diesem Sinn nach der Freiwilligkeit einer Handlung fragen, fragen wir normalerweise etwa dies: Hat er wirklich gehandelt? Hat er gewusst, was er tat? Hat er diesen oder jenen Aspekt seines Tuns beabsichtigt? Dabei spielt nur in besonderen Fällen die Frage eine entscheidende Rolle, wie der Charakter des Handelnden zu dem Charakter wurde, der er tatsächlich geworden ist.

Neben diesem alltäglichen Sinn von Freiheit und Freiwilligkeit gibt es eine hochgradig sensible, fein abgestufte, aber zugleich nicht eben transparente Praxis der eingeschränkten, graduellen und teilweisen Verantwortlichkeit. Auch hier kommt man ohne die Annahme einer erstursächlichen Freiheit aus: man fragt nach solchen Dingen wie der Verfassung des Handelnden, nach seinem Wissen und seinem Gewissen, nach seiner Reife, seiner Erfahrung und seiner Einsicht, seinen Handlungsalternativen und Gründen. Auch hier gibt es nicht *ein* abstraktes, formelhaftes Kriterium, an dem sich Freiheit und Verantwortlichkeit festmachen und schematisch zuweisen ließen. Statt dessen sehen wir eine Vielfalt von Überlegungen, manchmal vorläufig, manchmal unübersichtlich, die Reaktionen wie Lob oder Tadel und Gefühle wie Schuld oder Scham in allen Spielarten, Kombinationen und Intensitäten leiten.

Ist es nun willkürlich, diesen alltäglichen Sinn von »Freiheit« und diese alltäglichen Grenzen der Freiheit, die zugleich die alltäglichen Grenzen der Verantwortung sind, als die einzig entscheidenden anzusehen? Das hängt vor allem von der Frage ab, für was das Verständnis von Freiheit und der Grenzen der Freiheit entscheidend sein soll. Sofern es uns hier darum geht, eine Praxis wie die des Lobens und Tadelns und des moralischen

Urteils aufrechterhalten zu können, ist dieser Sinn von »Freiheit« und von den Grenzen der Freiheit sicherlich nicht willkürlich festgesetzt, sondern an der Praxis als der relevante auszuweisen.

Wenn wir sie ohne moralisches Vorurteil sehen, dann können wir, so scheint mir, wenigstens dieses sagen: die Praxis des Lobens und Tadelns und des moralischen Urteils dient primär der moralischen Mitteilung, also einer von vielen verschiedenen Spielarten der zwischenmenschlichen Kommunikation. Sie bringt moralische Standards zum Ausdruck, macht sie als wichtig und unverzichtbar erkennbar und fordert Respekt für sie ein. Zugleich wirkt sie in einer offenen, nicht verdeckten und manipulierenden, Weise auf die Motivationen von anderen wie auf die eigenen ein. Und wenn das, ganz allgemein gesagt, der Sinn von weiten Teilen dieser Praxis ist, dann ist auch leicht zu sehen, warum sie zwar auf das Wollen des Handelnden Rücksicht nimmt, aber nicht verlangt, nur auf sein Wollen zu blicken oder dieses Wollen für erstursächlich frei zu halten.

Und jetzt ist daran zu erinnern: Kommunikation und Interaktion, Reaktion auf das Wollen und Tun anderer Menschen, Einwirkung auf ihre Wahrnehmung, auf ihre Urteile und Motive - all das ist nichts anderes als eine fundamentale Notwendigkeit menschlichen Lebens.

Unser Bild der Moral verstellt uns den Blick darauf, weil es uns unmittelbar mit einer Reihe von scharfen und scheinbar alternativlosen Gegensätzen konfrontiert: ohne absolute Rechtfertigung bleiben nur Willkür, Erpressung und Macht; ohne die freie Vernunft Einsicht bleiben nur Rhetorik, Manipulation und psychischer Druck; ohne Gerechtigkeit in einem absoluten Sinn bleibt nur das moralische Chaos. Auch hier hat Williams recht, wenn er schreibt: »In Wahrheit liegt fast das ganze menschliche Leben, soweit es erstrebenswert ist, zwischen den Extremen, die das Moralsystem vor uns aufbaut«. (*Ethics and the Limits of Philosophy*, S. 194)

Dieser Gedanke kann auch dabei helfen, moralischen Zufall in unser ethisches Selbstbild zu integrieren. Auf der einen Seite ist klar, dass wir dem, dessen Mordversuch nur deshalb fehlschlägt, weil der Abzug klemmt, zu Recht schwere Vorwürfe machen, weil seine Absicht eindeutig und sein Verstoß gegen die elementarsten Erwartungen eklatant sind. Aber sofern die Moral - und genauso natürlich das Recht - zugleich die Idee eines Schadenausgleichs, das Verhältnis von Aktion und Reaktion und die Kategorie des Geschehenen respektiert, wird sie nicht umhin können, einen moralischen Unterschied zwischen der Tat und der Absicht anzuerkennen. Wo der Mord nicht gelingt, gibt es weder denselben Schaden, noch dasselbe Verhältnis von Aktion und Reaktion, noch ist dasselbe geschehen - denn es ist kein Mord passiert.

Zugleich, so scheint mir, sehen wir jetzt klarer, welchen Ort und welchen Sinn die Rede von »Kontrolle« und von »anders handeln können« hat. Oftmals bringt die Frage der Kontrolle und die Frage, ob es einem Menschen frei stand, etwas anderes zu tun, die substantielleren Kriterien von Freiheit und Verantwortung zum Vorschein. Der verhängnisvolle Fehler liegt dann darin, von den Kriterien ausgehend ein Prinzip zu

abstrahieren, das dann als eine Generalbedingung für Freiheit und für Verantwortung dient. Diesen Charakter bekommt es, wenn wir nicht mehr auf die Kontexte achten, in denen die Worte verwurzelt sind, sondern nur noch auf leere Worthülsen starren.

Ich komme damit zum Schluss und möchte diesem Gedanken, wenn auch nur andeutungsweise, noch etwas mehr Kontur und historische Tiefe geben. Es gab eine Zeit, in der weder moralischer Zufall noch die Praxis des Lobens und Tadelns als problematisch empfunden oder als rechtfertigungsbedürftig angesehen wurde. Aus der Perspektive der modernen Moral und ganz besonders aus der Perspektive der modernen Moralthorie mag das defizitär und unreflektiert erscheinen. Doch was wäre, wenn es sich nicht um ein Defizit handelte? Was wäre, wenn diese Praxis, so wie sie damals gelebt worden ist, auch für uns noch einen erkennbar guten Sinn haben sollte? Was wäre, wenn die Geschichte vom freien Willen, von der Autonomie der Vernunft und vom moralischen Wert der beiden zuallererst eine Geschichte von ethischen Irrtümern darstellen würde? Was wäre, wenn die moderne Entwicklung hin zu mehr System, hin zu mehr objektiver Rechtfertigung, hin zu mehr Theorie und zu abstrakten Formeln eigentlich ein Irrweg war?

Ich komme damit zum Fazit. Mir scheint, in mancher Hinsicht hat sich die Moderne in der Theorie verrannt. Moralischer Zufall zeigt Brüche in diesen nie fertiggestellten Gebäuden. Moralischer Zufall zeigt aber auch Brüche in unserem ethischen Selbstbild. Der Gedanke, dass menschliches Leben moralischem Zufall entkommen, vollkommen gerecht und sich selbst transparent sein könnte, ist für uns Heutige sicherlich beides: ein Ideal - und eine Illusion.