



universität
wien

Masterarbeit

Titel der Masterarbeit

„Die Stellung nicht-rationaler Wesen in einem
Empathie-basierten Kontraktualismus“

Verfasserin

Julia Schindlbauer, BA

Angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Philosophie

Betreuer Univ.-Prof. Dr. Angela Kallhoff

INHALT

EINLEITUNG	4
1 DIE STELLUNG NICHT-RATIONALER WESEN IM KLASSISCHEN KONTRAKTUALISMUS	6
1.1 DAS MARGINAL - CASES - ARGUMENT.....	7
1.2 DIREKTE VERSUS INDIREKTE RECHTE.....	9
1.3 DER MORALISCHE STATUS NICHT-RATIONALER MENSCHEN	10
1.3 DER MORALISCHE STATUS NICHT-RATIONALER TIERE	13
1.3.1 DIE ARGUMENTE DER SOZIALEN STABILITÄT UND DER NATÜRLICHEN BINDUNG IN BEZUG AUF TIERE	13
1.3.2 REPRÄSENTANTEN FÜR NICHT-RATIONALE TIERE	16
1.3.3 UNWISSENHEIT ÜBER DIE EIGENE SPEZIES	19
2 ÜBERRESTE ZWEIER EINFLUSSREICHER THEORIEN.....	22
2.1 HOBBS KONTRAKTUALISMUS.....	23
2.2 KANTS KONTRAKTUALISMUS	26
3 KONTRAKTUALISTISCHE GEGENWARTSTHEORIEN.....	29
3.1 ROWLANDS: RAWLS OHNE HOBBS MIT KANT	29
3.1.1 DER URZUSTAND UND DER SCHLEIER DES NICHTWISSENS.....	29
3.1.2 DAS INTUITIVE-EQUALITY-ARGUMENT	31
3.1.3 SOCIAL - CONTRACT - ARGUMENT	35
3.1.4 DER SCHLEIER DES NICHTWISSENS – ZURÜCK ZUR SPEZIESZUGEHÖRIGKEIT	39
3.1.5 PROBLEME IN ROWLANDS KONTRAKTUALISMUS.....	43
3.2 DIE METAPHYSISCHE FRAGE DER MORAL	50
3.3 SCANLONS KONTRAKTUALISMUS	56
3.3.1 DIE METAPHYSISCHE FRAGE DER MORAL BEI SCANLON	59
3.3.2 KRITIK AN SCANLON.....	61
4 EIN AUF DER EMPATHIE BASIERTER KONTRAKTUALISMUS.....	67
4.1 DIE EVOLUTIONÄRE ENTWICKLUNG DER MORAL	67
4.1.1 WAS IST EMPATHIE?	68
4.1.2 DIE EMPATHIE-ALTRUISMUS-HYPOTHESE	71
4.1.3 VERSCHIEDENE STUFEN DER EMPATHIE.....	77
4.1.4 DIE NOTWENDIGKEIT DER EMPATHIE FÜR DIE MORAL.....	80

4.2	EMPATHIE ALS GRUNDLAGE DES KONTRAKTUALISMUS	84
4.2.1	EMPATHIE STATT SCHLEIER.....	84
4.2.2	DIE EMPATHISCHEN, RATIONALEN AKTEURE DES URZUSTANDES.....	85
4.2.3	DAS TROLLEY- PROBLEM	86
4.2.4	DER GELTUNGSBEREICH DER MORAL	88
4.2.5	DIE METAPHYSISCHE FRAGE DER MORAL	91
5	CONCLUSIO.....	92
6	LITERATURVERZEICHNIS	96
7	ANHANG – ABSTRACT	98

Einleitung

Im Zentrum dieser Arbeit stehen die Frage nach der moralischen Stellung des Tiers¹, die Untersuchung kontraktualistischer Versuche diese zu begründen und die Darstellung eines neuen Kontraktualismus, auf dessen Basis Tieren moralische Geltung zugesprochen werden kann.

Zu diesem Zweck soll im ersten Kapitel der klassische Kontraktualismus auf die Frage hin untersucht werden, warum Tieren in dieser Theorie kein moralischer Status zuerkannt werden kann. Die Rationalität als Voraussetzung eines möglichen Vertrags und als Grundlage einer moralischen Berücksichtigung wird mittels des Marginal-Cases-Arguments und einer Unterscheidung von direkten und indirekten Rechten in Frage gestellt. Peter Carruthers Argumente für die moralische Berücksichtigung (fast) aller Menschen, aber den Ausschluss aller Tiere aus der moralischen Gemeinschaft werden auf ihre Stichhaltigkeit überprüft. Es soll gezeigt werden, dass die Argumente der sozialen Stabilität und der natürlichen Bindung zumindest theoretisch auch auf Tiere angewandt werden können. Die Idee eines Repräsentanten für Tiere ermöglicht es, Tiere auch theoretisch in den Geltungsbereich der kontraktualistischen Moral aufnehmen zu können. Es wird sich allerdings herausstellen, dass diese theoretischen Mittel die Vertragssituation abzuändern problematisch für die Kohärenz bzw. Sinnhaftigkeit des Kontraktualismus sind.

Im zweiten Kapitel werden die Grundlagen kontraktualistischer Theorien untersucht und in den Theorien von Hobbes und Kant gefunden. Hobbes' Weltbild und dessen Auswirkungen auf eine Konzeption der Moral als rein prudentielle Konvention werden sich als nicht allgemeingültig herausstellen. Das Erbe von Kants Vorstellung einer tatsächlich existierenden Moral mit objektivem Wahrheitsanspruch kann in einem kantianisch geprägten Kontraktualismus der

¹ Anmerkung der Autorin: Im folgenden Text werde ich, obwohl ich mir bewusst bin, dass der Mensch selbst ein Tier ist, aus stilistischen Gründen den Begriff „Tier“ stellvertretend für „nicht-menschliches Tier“ verwenden.

den Vertrag als reines heuristisches Mittel zur Aufdeckung moralischer Wahrheiten gezeigt werden.

Gegenwartstheorien werden im dritten Kapitel dargestellt. Der Versuch Mark Rowlands, den Kontraktualismus von dem Hobbes'schen Erbe zu befreien, wird auf seine Stärken und Schwächen überprüft. Rowlands übernimmt die Beschreibung der Vertragssituation von Rawls, bei der rationale Akteure hinter einem Schleier des Nichtwissens gerechte Regeln wählen. Die Flexibilität dieses Urzustands muss jedoch hinterfragt werden. Das so genannte Intuitive-Equality-Argument legt fest, welche arbiträren Merkmale durch den Schleier des Nichtwissens ausgeklammert werden müssen. Da die Spezieszugehörigkeit als arbiträres Merkmal entlarvt wird, muss auch sie ausgeklammert werden. Das Ungleichheitsprinzip, das festlegt, dass nur solche Ungleichheiten gerecht sind, die der Besserstellung selbst der am wenigsten Begünstigten dienen, wird durch das Intuitive-Equality-Argument begründet, doch widerspricht seiner positiven Formulierung. Es wird sich herausstellen, dass Rowlands Version des Kontraktualismus zwar den Geltungsbereich des Kontraktualismus auf nicht rationale Tiere ausweiten kann, die theoretische Begründung des Schleiers des Nichtwissens allerdings eine unhaltbare Zirkularität in sich birgt.

Danach wird auf die Forderung, Moraltheorien müssten eine Antwort auf die Frage nach der moralischen Motivation geben können, eingegangen. Es wird sich herausstellen, dass keine der bisher dargestellten Theorien dieses Problem lösen kann.

Im nächsten Teil wird die kontraktualistische Position Scanlons dargestellt, welche ohne den Schleier des Nichtwissens auskommt. Die rationalen Akteure werden in diesem Kontraktualismus von der Motivation geleitet, Regeln zu finden, die andere rationale Akteure mit demselben Ziel nicht zurückweisen können. Moralische Urteile sind deshalb verbindlich, weil sie gute Gründe für oder gegen Handlungen darstellen. Diese Gründe entstehen aus dem Streben nach Rechtfertigbarkeit der eigenen Handlungen. Für diese Rechtfertigbarkeit ist die Sprache eine notwendige Voraussetzung. Die Unterscheidung der Moral in

Bereiche, die durch das Streben nach Rechtfertigbarkeit begründet werden, und solche, für die das nicht gilt, wird in Frage gestellt werden. Da ein Bereich der Moral somit weder erklärt noch begründet wird und die Frage nach dem moralischen Status des Tiers unbeantwortet bleibt, muss diese Unterscheidung abgelehnt werden.

Im letzten Kapitel wird ein eigener Vorschlag dargestellt. Der Versuch eines Kontraktualismus auf Basis der Empathiefähigkeit des Menschen wird gewagt. Dazu werden im ersten Teil dieses Kapitels der Begriff und der Ursprung der Empathie untersucht. Die Empathie wird aus der Sicht der Evolutionstheorie betrachtet und auf ihre Beziehung zur Moral untersucht. Im zweiten Teil wird beschrieben, wie die rationalen Akteure des Urzustandes in so einem Kontraktualismus vorstellbar sind und wie sie zu ihren moralischen Urteilen kommen können.

1 Die Stellung nicht-rationaler Wesen im klassischen Kontraktualismus

Die Anfänge der Tierethik waren durch utilitaristische, deontologische und tugendethische Ansätze geprägt, ein kontraktualistischer Ansatz hingegen war lange nicht die erste Wahl, um einen moralischen Status von Tieren zu begründen. Das Problem ist naheliegend: Der klassische Kontraktualismus sieht moralische Normen oder Gerechtigkeit als das an, worauf sich rationale Akteure in einem möglicherweise realen, doch zumindest virtuellen Vertrag einigen würden. Die Argumentation sieht folgendermaßen aus: Um herauszufinden was gerecht ist, müssen wir uns eine Gruppe oder auch nur eine Einzelperson vorstellen, die in der Lage ist, über die Gesetze einer Gesellschaft (bzw. der ganzen Welt) zu entscheiden, unter der Voraussetzung, dass diese rationalen Akteure zwar Kenntnis der allgemeinen Regeln der Psychologie, Ökonomie usw. haben, aber nicht darüber Bescheid wissen, welche individuellen Eigenschaften sie im tatsächlichen Leben besitzen. Unter diesem Schleier des Unwissens verbergen sich individuelle Eigenschaften wie Geschlecht, Alter, sozialer Status,

aber auch Normen und Werte. Nur wenn diese Attribute ausgeklammert sind, wird sich ein rationaler Akteur für gerechte Gesetze entscheiden. Diese Argumentation beruht auf der Annahme, dass sich jeder rationale Akteur zumindest aus egoistischen Gründen für gerechte Gesetze entscheiden würde. Allein aus Eigeninteresse könnte kein rationaler Akteur einer Ungleichberechtigung bestimmter Gruppen oder Minderheiten zustimmen, da er ja nicht ausschließen kann, selbst dieser Gruppe anzugehören. Das Motiv dieser Entscheidung ist also ein egoistisches, ihre Grundlage die Rationalität. Da Tieren im Allgemeinen die Fähigkeit, rational über Gesetze zu entscheiden, abgesprochen wird, schließt sie diese Form des Kontraktualismus prima facie aus. Kontraktualismus im engsten Sinne ist also eine Moraltheorie oder Theorie über Gerechtigkeit, die von und für rationale Akteure gemacht ist und sich auf diese beschränkt.

1.1 Das Marginal - Cases - Argument

Ein erstes Problem zeigt sich schnell: Nicht einmal alle Menschen können sinnvollerweise als rationale Akteure bezeichnet werden. All jene Individuen, die auf Grund ihres Entwicklungsstadiums (besonders junge oder alte Menschen) oder einer krankhaften Fehlentwicklung (Menschen mit schweren geistigen Behinderungen) nicht als rational bezeichnet werden können, grundsätzlich von einer Moraltheorie auszuschließen, steht in unmittelbarem Konflikt mit einem alltagssprachlichen Verständnis von Gerechtigkeit.

Das so genannte Marginal-Cases-Argument spielt in Diskussionen über die moralische Sonderstellung des Menschen, die sich auf bestimmte Eigenschaften des Menschen stützt, eine wichtige Rolle. Menschliche Individuen, die Ausnahmefälle darstellen, wie Föten und Neugeborene, Demente und schwerwiegend geistig Behinderte dienen dabei dazu, Argumente für die moralische Sonderstellung des Menschen zu erschüttern. Zwar gehören diese Ausnahmefälle zur menschlichen Gemeinschaft, sie verfügen aber oft nicht über Kriterien, die als Alleinstellungsmerkmal und daher oft als moralisch relevantes Unterscheidungsmerkmal gelten wie Sprachfähigkeit, Vernunft oder Moralfähigkeit.

Auch im Kontraktualismus werden Tiere wegen des Fehlens der Rationalität von der moralischen Gruppe ausgeschlossen.

Das Kriterium der Vernunftfähigkeit oder jedes andere der oben erwähnten Kriterien für die Sonderstellung des Menschen beibehalten und dem Marginal-Cases-Argument ausweichen könnte man nur, wenn man seine Konsequenzen akzeptiert und all jene Menschen, die diesem Kriterium nicht entsprechen, von der moralischen Gemeinschaft ausschließt. Der klassische Kontraktualismus müsste also konsequenterweise neben Tieren auch all jene Menschen aus der moralischen Gemeinschaft ausschließen, die geistig nicht in der Lage sind, vernünftigerweise an einem Vertragsabschluss teilzunehmen.

Das Marginal-Cases-Argument wirkt gegen all jene Kriterien, die die Sonderstellung des Menschen untermauern sollen, solange es möglich ist zumindest eine kleine Gruppe von Menschen zu finden, die genau dieses Kriterium nicht erfüllen, von denen die meisten Menschen jedoch trotzdem nicht wollen, dass sie aus der moralischen Berücksichtigung ausgeschlossen sind. Bisher konnte kein Merkmal gefunden werden, das alle Menschen gleichermaßen, jedoch kein Tier besitzt, mit Ausnahme der Zugehörigkeit zu der Spezies Homo sapiens.

Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies ist jedoch arbiträr und somit kein moralisch relevantes Merkmal. Die Möglichkeit, dass es Wesen gibt, die moralisch berücksichtigt werden sollten, jedoch nicht der Spezies Homo sapiens angehören, ist zumindest denkbar.

Das Kriterium der Spezieszugehörigkeit schließt diese jedoch Möglichkeit prima facie aus.

In Analogie zu den Begriffen Sexismus und Rassismus führt Richard Ryder den Begriff des Speziesismus ein:² „[...] Dem Leben eines Wesens bloß deshalb den Vorzug zu geben, weil das Lebewesen unserer Spezies angehört, würde uns in dieselbe Position bringen wie die Rassisten, die denen den Vorzug geben, die zu ihrer Rasse gehören.“³

² Vgl. Rachels (1990), S. 181

³ Singer (1979), S. 121

Kriterien für die Sonderstellung des Menschen beizubehalten, obwohl sie für das Marginal-Cases-Argument anfällig sind, ohne Rechtfertigung dafür, warum diejenigen Menschen, die dem Kriterium nicht entsprechen, trotzdem in der moralischen Gemeinschaft inbegriffen sind, wäre reiner Speziesismus.

Es wäre allerdings unfair zu behaupten, dass die meisten Vertreter des Kontraktualismus das Problem der Marginal Cases und des Speziesismus nicht erkannt und versucht hätten es zu umgehen.

1.2 Direkte versus indirekte Rechte

Eine Möglichkeit auf diese Probleme zu reagieren besteht in einer Differenzierung zwischen direkten und indirekten Pflichten. Im klassischen Kontraktualismus, wie oben dargestellt, haben die rationalen Akteure Tieren und nicht-rationalen Menschen gegenüber möglicherweise keine direkten Pflichten, es ist jedoch problemlos möglich, indirekte Pflichten gegenüber diesen Gruppen zu postulieren. Direkte und indirekte Pflichten korrespondieren mit direkten und indirekten Rechten.

Ein direktes Recht R besitzt ein Individuum I , wenn und nur wenn I ein direktes Recht R besitzt und der Besitz von R nicht von der Existenz anderer Rechte $R(n)$ von anderen Individuen $I(n)$ abhängt. Ein indirektes Recht R besitzt ein Individuum I , wenn der Besitz des Rechtes R von der Existenz eines anderen Rechts $R(2)$ eines anderen Individuums $I(2)$ abhängt.⁴

Wenn ein Neugeborenes nur ein indirektes Recht hat kein Leid zugefügt zu bekommen, liegt die Begründung dieses Rechts darin, dass es eine Person gibt, die auf Grund eines nahen emotionalen Verhältnisses zu dem Neugeborenen ein direktes Recht darauf hat, dass das Kind nicht leidet. Wird dem Neugeborenen also Leid zugefügt, so werden dadurch nicht die Rechte des Kindes selbst verletzt, sondern die der emotional an sie gebundenen Person. Eine emotionale Bindung bringt in den meisten Fällen Pflichten für dritte Personen mit sich. Im oben angeführten Beispiel darf eine dritte Person dem Neugeborenen kein Leid zufügen, unabhängig davon ob die Rechte des Kindes direkte oder indirekte sind. Problematisch wird es dann, wenn es keine Person mit direkten Rechten

⁴ Vgl. Rowlands (2009), S. 119

gibt, die emotional eng genug mit dem Neugeborenen verbunden ist. Gibt es niemanden, der direkte Rechte besitzt, dem durch das Leid des Kindes emotional geschadet wird, so gibt es keine entsprechenden Pflichten für dritte Personen. In konkretem Fall wären besonders Waisenkinder und abgegebene Babies, aber im Grunde alle Menschen, die geistig beeinträchtigt und sozial isoliert sind, betroffen.

Die Intuition, dass diesen Menschen trotzdem nicht geschadet werden soll, wird von vielen Kontraktualisten geteilt.

Ein Weg dieses Problem zu umgehen ist die Möglichkeit, dass es Menschen mit direkten Rechten gibt, denen das Schicksal aller Kinder bzw. Menschen am Herzen liegt, die sich durch jede Schädigung dieser Menschen betroffen fühlen und argumentieren, dass jede Misshandlung von Menschen ihr eigenes direktes Recht verletzt. Diese Form der Argumentation werde ich etwas später noch weiter ausleuchten.

1.3 Der moralische Status nicht-rationaler Menschen

Peter Carruthers widmet sich dem Problem der Marginal Cases und argumentiert für eine moralische Berücksichtigung aller bzw. fast aller Menschen.⁵ In einem ersten Schritt zeigt er, warum innerhalb einer kontraktualistischen Theorie alle rationalen Akteure moralischen Status und direkte Rechte besitzen. Dabei bezieht er sich auf zwei der bekanntesten Vertreter des Kontraktualismus: In Rawls Ansatz sind moralische Regeln diejenigen Regeln, die von rationalen Akteuren hinter einem Schleier des Nichtwissens beschlossen werden würden.⁶ Da keiner der rationalen Akteure weiß, wer er ist, beziehungsweise zu welcher sozialen Gruppe er gehört, könnten sie keine Regel beschließen, die rationalen Akteuren oder auch einer bestimmten Gruppe rationaler Akteure den moralischen Status abspricht, ohne Gefahr zu laufen, später selbst davon betroffen zu sein und somit keinen moralischen Status zu haben.

In Scanlons Ansatz sind moralische Regeln diejenigen Regeln, die kein rationaler Akteur, der sich zwar über seine eigene Person und seine Eigenschaften

⁵ Vgl. Carruthers (2011), S. 387

⁶ Vgl. Rawls (1971), o.S. zitiert nach Carruthers (2011), S. 385

bewusst ist, dessen oberstes Ziel es aber ist, eine freie und ungezwungene Vereinbarung über die Regeln der Gesellschaft zu finden, vernünftigerweise ablehnen kann.⁷ In dieser Situation besitzt jeder rationale Akteur ein Vetorecht, egal welcher Gruppe er zugehört. Somit könnte ebenfalls keine Regel beschlossen werden, die irgendeinem rationalen Akteur den moralischen Status abspricht, da alle Betroffenen sofort gerechtfertigter Weise ein Veto einlegen würden.

Der moralische Status rationaler Akteure ist also inhärent in der Idee des Kontraktualismus enthalten. Der moralische Status nicht-rationaler Menschen ist jedoch nicht prima facie vorausgesetzt. Allerdings haben rationale Akteure gute Gründe dafür, solche Regeln zu beschließen, die den moralischen Status nicht menschlicher Sonderfälle sichern. Rationale Akteure könnten auf Grund folgender Überlegungen nicht-rationalen Menschen den moralischen Status nicht absprechen:

Carruthers erstes Argument für eine moralische Berücksichtigung nicht-rationaler Menschen ist die soziale Stabilität: In Hobbes'scher Tradition ist es eines der fundamentalen Ziele des Vertrags soziale Stabilität und Frieden zu schaffen.⁸ Die rationalen Akteure müssen abwägen, ob die Regeln, die sie beschließen, diese Stabilität unterstützen oder im Gegenteil erschüttern. Nicht-rationalen Menschen, das heißt Kleinkindern, geistig Behinderten und senilen Alten, den moralischen Status abzusprechen, würde bedeuten, dass es keine direkten Pflichten ihnen gegenüber gäbe, das heißt ein Staat könnte ihnen immer dann Schaden zufügen, wenn dies im Sinne der Gesellschaft wäre. Zum Beispiel könnten die Organe von senilen Älteren oder geistig Behinderten zur Rettung von rationalen Akteuren verwendet werden. Die Möglichkeit solcher Maßnahmen führe jedoch zu sozialer Instabilität, da jene Menschen, deren Angehörige in Gefahr wären, wenn nötig mit Gewalt, dagegen protestieren würden.

Carruthers vergisst hier allerdings die Differenzierung zwischen direkten und indirekten Rechten. Nicht-rationalen Menschen moralischen Status abzusprechen ist gleichbedeutend damit, ihnen direkte Rechte abzusprechen,

⁷ Vgl. Scanlon (1982), o.S. zitiert nach Carruthers (2011), S. 385

⁸ Vgl. Carruthers (2011), S. 388

nicht jedoch ihnen indirekte Rechte abzusprechen. Das heißt, all jene nicht-rationalen Menschen, die Angehörige mit direkten Rechten besitzen, wären auch in dieser Situation geschützt. Nur sozial isolierte nicht-rationalen Menschen, wären in Gefahr. Da sie aber keine Angehörigen haben, die sich für sie einsetzen, könnte es auch nicht zu sozialen Unruhen kommen. Das soziale Stabilitäts- Argument hilft uns also nicht, den moralischen Status von nicht-rationalen Menschen zu begründen.

Ein weiteres Argument ist die natürliche Bindung zwischen rationalen Akteuren und ihren nicht-rationalen Angehörigen.⁹ Die Regeln der Gesellschaft sollen psychologisch haltbar sein. Das heißt, rationale Akteure müssen ihnen problemlos, ohne inneren Zwiespalt zustimmen können. Wenn es etwas gibt, was der Natur des Menschen entspricht, dann dass sie enge Bindungen zu ihren Angehörigen aufbauen, unabhängig von deren moralischen Status. Somit wäre es rationalen Akteuren nicht möglich Regeln zuzustimmen, die in Konflikt mit der Sorge um ihre Familie stehen und ihren Angehörigen den moralischen Status absprechen.

Dieses Argument unterscheidet sich vom ersten insofern, dass rationale Akteure sich auch dann noch um ihre Angehörigen sorgen, wenn diese nicht mehr durch die direkten Rechte der rationalen Akteure geschützt sind. Zwar weiß jeder rationale Akteur, dass seine Angehörigen mittels indirekter Rechte solange außer Gefahr sind, solange er sich um sie sorgt. Die Möglichkeit besteht jedoch, dass der rationale Akteur der einzige rationale Angehörige seiner Kinder, Eltern usw. ist. Im Bewusstsein seiner eigenen Sterblichkeit würde er dieser Regel nicht zustimmen können, da er seine Angehörigen auch geschützt wissen möchte, sollte er selbst nicht mehr in der Lage dazu sein. Da diese oder eine ähnliche Möglichkeit für jeden rationalen Akteur hinter dem Schleier des Unwissens besteht, ist dies ein guter Grund solche Regeln zu bestimmen, die den moralischen Status von nicht-rationalen Menschen sichern.

Ein weiterer Grund, der für den moralischen Status nicht-rationaler Menschen spricht, ist, dass rationale Akteure sich ihres eigenen Alters zwar nicht bewusst sind, aber der Möglichkeit, dass sie selbst einmal nicht mehr rational sein

⁹ Vgl. Carruthers (2011), S. 388

könnten. Aus Eigeninteresse müssen sie also solche Regeln ablehnen, die ihnen in diesem Fall den moralischen Status absprechen würden. Nicht rational zu sein geht nicht notwendigerweise damit einher, nicht um sein eigenes Wohlergehen besorgt zu sein bzw. die Auswirkungen von Leid nicht zu spüren. In anderen Worten: Auch nicht-rationale Menschen können leiden und wollen dieses Leid im Allgemeinen vermeiden. In Bewusstsein dessen, dass sie selbst auch eines Tages nicht mehr rational sein könnten, müssen sich rationale Akteure aus reinem Eigeninteresse dafür entscheiden, nicht rationalen Menschen moralischen Status zuzusprechen.

1.3 Der moralische Status nicht-rationaler Tiere

Diese Argumentation für den moralischen Status nicht-rationaler Menschen eröffnet allerdings auch zumindest theoretisch die Möglichkeit, nicht-rationale Tiere mit in den Kreis der moralisch Berücksichtigten aufzunehmen.

1.3.1 Die Argumente der Sozialen Stabilität und der natürlichen Bindung in Bezug auf Tiere

Peter Singer¹⁰ und auch Tom Regan¹¹, beide Verfechter des moralischen Status von Tieren, behaupten, der Kontraktualismus habe keine kohärente Möglichkeit nicht-rationalen Menschen direkte Rechte zuzusprechen und gleichzeitig nicht-rationalen Tieren diese abzusprechen. Das heißt, ein Kontraktualist, der Tieren moralischen Status absprechen will, muss nicht-rationalen Menschen ebenso direkte Rechte verwehren. Ein Kontraktualist, der nicht-rationalen Menschen moralischen Status gewähren will, muss dies ebenso für Tiere tun.

Carruthers widmet sich diesem Vorwurf und versucht zu zeigen, warum die oben erklärten Argumente für den moralischen Status von nicht-rationalen Menschen nicht auf Tiere übertragbar sind.¹²

Tierfreunde (beispielsweise die Animal Liberation Front) versuchten in der Vergangenheit bereits, mit Gewalt die Rechte von Tieren zu verteidigen und verursachten mit ihrem Verhalten soziale Unruhen. Das gleiche Argument, das

¹⁰ Vgl. Singer (1979), o.S. zitiert nach Carruthers (2011), S. 387

¹¹ Vgl. Regan (1984), o.S. zitiert nach Carruthers (1992), S. 101

¹² Vgl. Carruthers (2011), S. 391ff

Carruthers benutzte, um zu beschreiben, warum rationale Akteure moralischen Status haben sollten, könnte hier auf Basis von tatsächlichen Ereignissen auf Tiere angewendet werden.

Carruthers entgegnet diesem Argumentationsversuch, dass die erwähnten Tierfreunde aus existierenden moralischen Überzeugungen heraus handelten, die sie für gerechtfertigt halten, die jedoch nicht Produkt des Vertrages sind. Die Menschen, die mit Gewalt ihre Angehörigen verteidigen würden, würden jedoch auf Basis einer Bindung zu ihren Angehörigen handeln, die aus normalen emotionalen Mechanismen entspringt.

Selbst wenn die Behauptung stimmt, dass die Bindung zu Tieren keinen natürlichen emotionalen Prozessen entspringt, so widerlegt dieser Einwand nicht das Argument der sozialen Stabilität. Dieses besagt nur, dass die rationalen Akteure bei ihren Entscheidungen abwägen sollen, ob bestimmte Regeln die soziale Stabilität fördern oder erschüttern würden. Nach rationaler Überlegung sollen sie sich gegen solche Regeln, die die soziale Stabilität erschüttern würden, entscheiden, da eine der Aufgaben des Vertrags die Sicherung einer friedlichen Gesellschaft ist. Ob die soziale Stabilität aus guten Gründen gefährdet ist oder auf Grund von nicht-rationalen Überzeugungen, die allerdings von vielen Menschen geteilt werden, wird hier nicht besprochen.

Ein Beispiel wäre eine Regel, die den Beruf des Sportlers und alle damit verbundenen sportlichen Wettbewerbe wie Fußball-Bundesliga, Olympische Spiele usw. verbietet. Die Basis des Verbots ist die Überlegung der rationalen Akteure, dass hierbei Unmengen an Geld verschwendet werden, ohne dass etwas von Wert produziert wird oder ökonomische Vorteile für die Gesellschaft entstehen. Obwohl die Akteure auf Grund rationaler Überlegungen zu dieser Regel gelangten, müssten sie mit verheerenden sozialen Unruhen rechnen. Die meisten Menschen würden dieser Regel mit Gewalt widersprechen, obwohl sie keine rein rationalen Gründe dafür hätten. Trotzdem müsste die soziale Instabilität, die diese Regel verursacht, von den rationalen Akteuren vorhergesehen und die Regel somit verworfen werden.

Trotzdem würde ich Carruthers zustimmen, dass das Argument der sozialen Stabilität nicht auf Tiere ausweitbar ist. Fleischkonsum und damit verbunden die Tatsache, dass Tiere keinen moralischen Status haben, der dem des Menschen

gleich, ist so weit verbreitet und wird von so wenigen Menschen in Frage gestellt, dass es offensichtlich falsch wäre zu behaupten, dass die Verweigerung des moralischen Status für Tiere zu sozialer Instabilität führen würde.

Die natürliche Bindung der Menschen an ihre Angehörigen ist ein weiterer Grund für Carruthers Argumentation, dass rationale Akteure nicht-rationalen Menschen moralischen Status gewähren sollten. Obwohl es klar sei, dass viele Menschen sich sehr um ihre Haustiere sorgen und eine enge Beziehung zu ihnen haben, sei diese keine „menschliche Universalie“¹³, in dem Sinne, dass sie kein natürliches Merkmal des Menschen sei wie dessen Bindung zu seinen Angehörigen.

Eine von vielen Theorien über die Gründe der Haustierhaltung, die Biophilie-Hypothese¹⁴, entwickelt von Edward Wilson, besagt allerdings, dass der Mensch auf Grund seiner evolutionären Geschichte, die von engem Kontakt zur Natur und zu Tieren geprägt ist, diesen Kontakt zur Natur und zu Tieren auch heute noch braucht. Ein Beispiel, das diese These untermauert, ist die so genannte „nature-deficit-disorder“¹⁵, ein anderes die lange Geschichte und weite Verbreitung der Haustierhaltung. Da sich die Menschwerdung in enger Beziehung zu Tieren vollzog, kann man also durchaus behaupten, die Beziehung zu Tieren sei ein universales und konstitutives Merkmal des Menschen. Die Grundlage dieser engen Bindung des Menschen an Tiere und ihre Auswirkungen auf den moralischen Status von Tieren wird später noch genauer untersucht werden.

Hegt man trotzdem noch Zweifel an den dargestellten Argumenten für eine Berücksichtigung nicht-rationaler Menschen und Tiere, gibt es weitere Möglichkeiten innerhalb der kontraktualistischen Theorie, die diese Berücksichtigung untermauern können.

¹³ Carruthers (2011), S. 391: „human universal“

¹⁴ Wilson (1986)

¹⁵ Louv (2005)

1.3.2 Repräsentanten für nicht-rationale Tiere

Eine dieser Möglichkeiten, Tieren moralischen Status innerhalb des Kontraktualismus zuzusprechen, ist es, ihnen einen Repräsentanten, gewissermaßen einen Vormund innerhalb der Vertragssituation zu zuteilen.¹⁶

Man kann sich das so vorstellen, wie wenn vor Gericht die Interessen eines Haustiers innerhalb eines Streites um den Willen des verstorbenen Besitzers durch einen Anwalt vertreten werden. Dieser Repräsentant vertritt nun die Interessen aller nicht-rationalen Tiere, als wären es seinen eigenen. Somit hat dieser Repräsentant keinen Grund Abstriche im Vergleich zu den anderen Vertragsparteien, die ihre eigenen Interessen vertreten, zu akzeptieren. Da der Repräsentant, wie alle Vertragsparteien, keine moralischen Vorstellungen hat, sondern nur im Eigeninteresse, bzw. im Fall des Repräsentanten im Interesse der Individuen, die er vertritt, verhandelt, wird er sich mit nicht weniger als gleichem moralischen Status für seine Anvertrauten zufrieden geben. Carruthers entgegnet, dass dieser gleiche moralische Status nicht der moralischen Intuition der meisten Menschen entspricht, da diese Tiere zwar moralisch berücksichtigen, doch nicht als dem Menschen gleichgestellt sehen wollen.¹⁷

Diese Behauptung über die Intuitionen der meisten Menschen mag zwar den Tatsachen entsprechen, stellt aber kein Argument gegen die Idee des Repräsentanten dar. Da der Vertrag in Hobbes'scher Tradition moralische Regeln erst konstituiert, müssten in diesem Fall die meisten Menschen diese Intuition über den moralischen Status überdenken. Denn die Regeln, die der Vertrag zulässigerweise (das heißt aus zulässigen Prämissen über die Vertragssituation entspringenden Regeln) bestimmt, sind im Kontraktualismus geltende moralischen Regeln, egal ob sie der Intuition der Menschen entsprechen oder nicht. Man muss sich auf das Urteil der rationalen Akteure hinter einem Schleier des Nichtwissens verlassen können, da die tatsächlich existierenden Menschen eben keine rein rational entscheidenden Akteure sind. Die Menschen, von denen Carruthers behauptet, ihre Intuition würde nicht diesem Vertragsergebnis entsprechen, sind tatsächlich eben keine rein

¹⁶ Vgl. Carruthers (1992), S. 99

¹⁷ Vgl. ebenda

rationalen Akteure. Die Intuition, die dem Vertragsergebnis widerspricht, kann also Produkt anderer Einflussfaktoren sein, von denen die Vertragsparteien des Kontraktualismus befreit sind.

Nun bleibt zu überprüfen, ob die Prämisse über die Vertragssituation, die einen Repräsentanten für Tiere enthält, haltbar ist.

In Rawls' Version des Kontraktualismus sind moralische Regeln solche, die von rationalen Akteuren, die über die generellen Regeln der Psychologie, Ökonomie usw., jedoch nicht über ihre individuellen Eigenschaften, Meinungen und Ziele Bescheid wissen, beschlossen werden würden. Grundlegend dafür ist, dass diese Akteure eigennützig entscheiden, das heißt möglichst viele persönliche Vorteile erreichen wollen, ohne zu viele Freiheiten aufgeben zu müssen. Da sie aber über kein Wissen über ihre eigene Person wie Alter, Geschlecht und soziale Stellung verfügen, würden diese Akteure faire Regeln beschließen.¹⁸

Somit ist es fragwürdig, warum rationale Akteure, die den Vertrag abschließen um sich persönliche Vorteile zu sichern, Vertreter für nicht rationale Wesen zulassen sollten. Diese Vertreter würden für die Vorteile ihrer Schützlinge kämpfen, das heißt die restlichen Vertragsparteien müssten ihre eigene Freiheit weiter einschränken als bisher, da nun auch die Interessen von nicht-rationalen Vertragsparteien berücksichtigt werden müssen. Dies geschieht jedoch ohne größere Vorteile für die rationalen Vertragsparteien, da der Repräsentant keine Garantie dafür abgeben kann, dass seine Schützlinge die beschlossenen Regeln einhalten werden. Somit wäre es aus Sicht der Vertragsparteien sogar irrational solche Repräsentanten zuzulassen.

Dies wäre also nur möglich, wenn die Vertragsparteien über die Absicht und Funktion des Repräsentanten im Unklaren wären und dieser von außen in die Vertragssituation eingeführt würde. „Von außen“ bedeutet hier von dem Kontraktualist, der die Vertragssituation erfindet, da der Vertrag, die Vertragsparteien und die Vertragssituation nicht real existieren, sondern nur ein Gedankenexperiment sind.

Ein Argument gegen diese Vorgehensweise ist, dass, sobald man Repräsentanten für Tiere zulässt, es keinen ersichtlichen Grund gibt, nicht auch

¹⁸ Vgl. Rawls (2014), S. 35

Repräsentanten für andere Dinge, die nicht für sich selbst sprechen können, zuzulassen. Wieso also nicht auch Repräsentanten für Pflanzen, Steine, die Natur, alte Häuser usw. in die Vertragssituation mit einbeziehen?¹⁹ Moralischer Status würde inflationsartig zugesprochen werden und somit seinen Wert verlieren.

Das Hauptargument gegen Repräsentanten innerhalb der Vertragssituation ist, dass die Wahl, welche nicht-rationalen Wesen vertreten werden sollen, doch immer arbiträr ist.²⁰ Es gibt keine entsprechende rationale Begründung, warum Tiere und nicht auch Pflanzen von solch einem Vertreter profitieren sollen, die keine moralische Bewertung voraussetzt. Natürlich scheint es logisch Tiere moralisch berücksichtigen zu wollen, da sie bewusste Empfindungen haben und Pflanzen nicht, doch dieses Urteil ist bereits ein moralisches. Hierbei wird der Fähigkeit bewusste Empfindungen haben zu können moralischer Wert zugeschrieben. Moralische Regeln und somit auch Wertzuschreibungen sollen jedoch Produkt des Vertrags sein und können somit nicht Prämisse der Vertragssituation sein. Selbst in einer Sicht des Kontraktualismus, welche ich erst später vorstellen werde, die den Vertrag nicht als konstitutiv für Moral sieht, sondern als heuristisches Mittel moralische Regeln auf zu decken, kann eine solche Prämisse nicht zulässig sein. Zwar geht diese Art des Kontraktualismus davon aus, dass moralische Regeln vor dem Vertrag existieren, doch kann man den Vertragsparteien keine besonderen moralischen Überzeugungen zugestehen, da der Vertrag sonst als Mittel zur Enthüllung moralischer Regeln einerseits überflüssig, andererseits nicht mehr vertrauenswürdig wäre. Überflüssig wird er dadurch, dass man bestimmte moralische Regeln schon zu kennen glaubt, bevor man das Gedankenexperiment des Kontraktualismus durchführt. Nicht verlässlich wird er dadurch, dass man moralische Vorannahmen trifft, die als Prämisse für den Vertrag gelten, die jedoch falsch sein können, da sie von Menschen getroffen werden, die nicht rein rational entscheidende Akteure sind.

¹⁹ Vgl. Carruthers (1992), S. 99

²⁰ Vgl. Carruthers (1992), S. 100

1.3.3 Unwissenheit über die eigene Spezies

Regan ist der Überzeugung, dass der Kontraktualismus theoretisch arbiträr darin sei, Tieren keinen moralischen Status zu zuschreiben. Er bezieht sich in dieser Kritik auf die Darstellung des Schleiers des Nichtwissens. Dieser wird von Rawls eingeführt, um die zufälligen Ungleichheiten der Menschen auszuklammern und der Versuchung vorzubeugen, diese gesellschaftlichen und natürlichen Umstände auszunützen. Durch den Schleier werden die Parteien gezwungen, die Grundsätze unter allgemeinen Gesichtspunkten zu beurteilen und nicht im Hinblick auf deren Auswirkungen auf ihre eigenen Interessen. Dazu wird angenommen, dass den Parteien gewisse Tatsachen wie ihre soziale Stellung, ihr Platz in der Gesellschaft und auch ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation unbekannt sind. Des Weiteren wissen sie nichts über ihre eigenen Gaben, ihre Intelligenz und ihre körperlichen Fähigkeiten. Nicht einmal ihre eigene Vorstellung des Guten, ihre Lebenspläne und ihre psychischen Charakterzüge wie eine Tendenz zu Optimismus oder Pessimismus kennen die Parteien. Außerdem wissen sie nichts über ihre eigene Gesellschaft, deren wirtschaftliche Situation oder über den Entwicklungsstand ihrer eigenen Kultur. Diese weitreichenden Einschränkungen ergeben sich daraus, dass Fragen der sozialen Gerechtigkeit zu Interessensgegensätzen führen können, wenn die Parteien über diese zufälligen Unterschiede Bescheid wissen. Da sie aber über kein Wissen über solche Ungleichheiten verfügen, müssen sie Grundsätze bestimmen, deren Auswirkungen sie hinnehmen können, egal in welcher Situation sie sich befinden werden.²¹

Somit garantiert dieses Unwissen die Fairness der beschlossenen Regeln. Regan behauptet, wenn der Schleier des Nichtwissens solche grundlegenden Merkmale ausklammert, gibt es keinen vernünftigen Grund, dass er nicht auch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies ausklammert. Wenn es also denkbar ist, dass rationale Akteure nicht wissen, welchem Geschlecht, Alter und welcher Kultur sie zugehören, ist es ebenso denkbar, dass sie nicht über ihre eigene Spezies Bescheid wissen. Dieses Merkmal könne ebenso große Auswirkungen auf die soziale Gerechtigkeit einer Gesellschaft, bestehend aus

²¹ Vgl. Rawls (2014), S. 160

Menschen und Tieren, haben wie beispielsweise das Geschlecht und müsste deshalb ebenfalls ausgeklammert werden. Laut Regan würden diese rationalen Akteure, unwissend über ihre Spezies, moralische Prinzipien wählen, die die Interessen aller Spezies gleichermaßen schützen.²² Durch eine minimale Änderung der Eigenschaften des Schleiers des Nichtwissens könnten nicht-rationalen Tieren derselbe moralische Status und somit dieselben Grundrechte zugesprochen werden.

Carruthers versucht dieses Argument zu widerlegen, indem er auf die Funktion des Schleiers des Nichtwissens hinweist.²³ Rawls führte ihn als Prämisse der Vertragssituation ein, um moralisch irrelevante Ungleichheiten ausklammern zu können. Da der Consensus gentium die Spezieszugehörigkeit jedoch sehr wohl als moralisch relevantes Kriterium ansieht, kann diese nicht hinter dem Schleier des Unwissens ausgeklammert werden.

Dieses Argument lädt zu folgendem Gegenargument ein: Analog würde ein Rassist die Rassezugehörigkeit als moralisch relevantes Kriterium ansehen; in einer rassistischen Gesellschaft, in der die Mehrheit diese Meinung vertritt, dürfte die Rasse der rationalen Akteure ebenso nicht hinter dem Schleier des Nichtwissens. Doch so argumentiert wird das Gedankenexperiment des Vertrags zu einem gehaltlosen Mittel die bestehende Allgemeinmeinung zu bestätigen. Der Vertrag wird zu einem Werkzeug reduziert, das moralische Wahrheiten weder konstituiert, noch entdeckt, sondern nur bestehende moralische Überzeugungen bestätigt. Durch diese Zirkularität wird die Idee der Vertragstheorie überflüssig.

Eine Tatsache, die das Gedankenexperiment des Vertrags erst notwendig macht, ist, dass tatsächlich existierende Menschen keine rein rationalen Akteure sind. Die Meinung der Mehrheit kann weder moralische Überzeugungen, noch bestimmte Eigenschaft des Schleiers des Nichtwissens begründen.

Welche Merkmale durch den Schleier ausgeklammert werden, ist bereits eine Entscheidung darüber, welche Merkmale moralisch relevant sind. Das heißt, dass in der Prämisse der Vertragssituation, die bestimmt, welche Merkmale

²² Vgl. Regan (1984), o.S. zitiert nach Carruthers (1992), S.101 ff

²³ Vgl. Carruthers (2011), S. 393

hinter dem Schleier des Nichtwissens sind, bereits eine moralische Überzeugung enthalten ist. Moralische Prinzipien sollen jedoch, wie bereits erwähnt, Produkt des Vertrags sein, nicht seine Prämissen. Weder die Vertragsparteien noch der Kontraktualist, der die Eigenschaften der Vertragssituation bestimmt und den Vertrag als Werkzeug ernst nimmt, dürfen moralische Überzeugungen vor dem Vertrag haben. Ein Vertrag, der moralische Prinzipien festlegen soll, kann nicht auf Prämissen beruhen, die schon moralische Urteile enthalten. Die Ausweitung des Schleiers des Nichtwissens auf die Spezieszugehörigkeit erscheint in diesem Lichte als gerechtfertigt, um die Frage des moralischen Status der nicht-rationalen Tiere fair erörtern zu können.

Carruthers meint jedoch, dass dieser Schritt die theoretische Kohärenz des Rawls'schen Kontraktualismus untergraben würde.²⁴ Rawls beschreibe den Kontraktualismus als von Menschen für Menschen gemacht mit dem Ziel, deren friedliches Zusammenleben zu ermöglichen.²⁵ Diese Prämisse sei laut Carruthers notwendig, um die Möglichkeit der Entstehung moralischer Einstellungen erklären zu können. Die moralische Motivation, bei Rawls eine friedliche Gesellschaft zu ermöglichen²⁶, bei Carruthers eine immanente Eigenschaft, die selektive Vorteile in der Evolution brachte²⁷, setze diese Prämisse voraus.

Die Moral mag zwar, wie heutige Theorien vorschlagen²⁸, auf Basis der Mutter-Kind-Beziehung in kleinen sozialen Gruppen unter dem Druck der evolutionären Selektion entstanden sein, indem sie das Überleben derer, die moralisch handelten (oder Vorläufer der Moralfähigkeit besaßen) begünstigte. Doch zu behaupten, die Moral solle sich auch auf diese Gruppen beschränken, hieße dem genetischen Fehlschluss zu verfallen.

²⁴ Vgl. Carruthers (1992), S. 102

²⁵ Vgl. Rawls (1971), o.S. zitiert nach Carruthers (1992), S. 102

²⁶ Vgl. ebenda

²⁷ Vgl. Carruthers (1992), S. 103

²⁸ Vgl. Eibl-Eibesfeldt (1974), o.S. zitiert nach de Waal (2008), S. 282

Die Entwicklung der Moral und die damit verbundenen Auswirkungen auf die moralischen Prinzipien, die Produkt des Vertrags sind, wird später noch genauer betrachtet werden.

Zusammenfassung: Während die Idee eines Repräsentanten für Tiere viele theoretische Probleme mit sich bringt, kann die Idee der Unwissenheit über die eigene Spezies als gerechtfertigtes Mittel gesehen werden, um den moralischen Status von Tieren zu untersuchen. Die gleichen Argumente, die Carruthers für den moralischen Status von nicht-rationalen Menschen verwendet, können auch in Bezug auf den Status von Tieren untersucht werden. Die enge Bindung des Menschen an das Tier und die Evolution der Moral spielen eine Rolle in der Frage, ob Tiere moralischen Status haben, die später noch genauer untersucht wird.

2 Überreste zweier einflussreicher Theorien

Trotz der bereits erwähnten Komplikationen, Tieren in einer kontraktualistischen Moraltheorie direkte Rechte zuzusprechen, sieht Mark Rowlands den Kontraktualismus als geeignetes Mittel, den moralischen Status von Tieren zu begründen.²⁹ Um die Ursachen dieser Komplikation aufzeigen und ihre Fehlerhaftigkeit entlarven zu können, unterscheidet er in Anlehnung an Kymlicka³⁰ zwei Arten des klassischen Kontraktualismus: den Hobbes'schen und den kantianischen Kontraktualismus. Die Unvereinbarkeit des Kontraktualismus mit direkten Rechten für Tiere kann auf die Überreste des ersten, die sich in den meisten Formen des heutigen Kontraktualismus verbergen, zurück geführt werden.³¹

Beide Formen unterscheiden sich fundamental in ihrer Begründung, existieren jedoch in der Geschichte des Kontraktualismus nicht als eigenständige Theorien, sondern treten meist in Mischformen auf.

²⁹ Vgl. Rowlands (2009), S. 118

³⁰ Vgl. Kymlicka (1989), o.S. zitiert nach Rowlands (2009), S. 123

³¹ Vgl. Rowlands (2009), S. 128

2.1 Hobbes Kontraktualismus

Der Hobbes'sche Kontraktualismus beruht auf dem negativen, von den chaotischen Verhältnissen des englischen Bürgerkriegs gezeichneten Weltbild des Autors. Sein davon beeinflusstes Menschenbild erachtet den Menschen als grundsätzlich amoralisches Wesen, dessen Handlungen ausschließlich von seinem egoistischen Überlebenswillen geleitet sind.³² Im so genannten Naturzustand³³, der eine Gesellschaft beschreibt, in der diese amoralischen Menschen einen Krieg aller gegen alle führen, ist keine Handlung, kein Ziel und kein Mittel inhärent gut oder schlecht, moralisch richtig oder falsch, sondern nur klug oder unklug im Hinblick auf das Überleben des Einzelnen.

Die Moral selbst existiert in diesem Naturzustand nicht. Er ist geprägt durch eine amoralische Gesellschaft gleichstarker Menschen, die alles erlaubt und nichts verbietet. Jeder Mensch hat ein gleiches Recht auf alles, das sich in der grundlegenden Gleichheit aller Menschen begründet. Durch dieses Recht und die Machtgleichheit aller Menschen entsteht eine Situation, die durch einen buchstäblichen Kampf jeder gegen jeden um die vorhandenen, jedoch nicht ausreichenden Ressourcen gekennzeichnet ist. In dieser Gesellschaft braucht der Schutz des eigenen Lebens, der Familie und des Besitzes so viel Energie, dass der Vorteil einer gesetzeslosen Gesellschaft relativiert wird. In diesem Sinne ist es klug, die eigene Freiheit, sich nehmen zu können, was man braucht und will, aufzugeben und im Gegenzug die eigene Sicherheit zu gewinnen. Die Möglichkeit sich mit allen Mitteln beschaffen zu können, was man will, bedeutet eine ständige Gefahr für Leib und Leben.

Politisches und soziales Denken wird also durch die ständige Angst und das Streben der Gefahr zu entgehen ermöglicht. Es begründet sich in einer Zahl natürlicher Gesetze, denen die Menschen vernünftigerweise zustimmen müssen. Die beiden wichtigsten Gesetze beschreiben ein Streben nach Frieden und die Bereitschaft eigene Freiheiten zu diesem Zwecke aufzugeben.³⁴ Natürliche Gesetze sind dadurch bestimmt, dass sie durch keinen Souverän durchgesetzt

³² Vgl. Hobbes (1651/2013)

³³ Hobbes (1642/1983), S.9

³⁴ Vgl. Hobbes (1951/2013), S.59

werden müssen, sondern dass man ihnen als rationales, selbstinteressiertes Wesen zustimmen muss. Die Rationalität der Menschen zwingt sie in gewisser Weise diese natürlichen Gesetze zu akzeptieren. Diese Idee bildet die Grundlage für kontraktualistische Moraltheorien.

In einem Hobbes'schen Kontraktualismus legt der Vertrag die Regeln der Gesellschaft fest und bestimmt, was zulässig und was unzulässig ist. Diese Regeln werden von rationalen Akteuren bestimmt, deren Ziel es ist, so viele Eigeninteressen wie möglich zu sichern und gleichzeitig so wenige Freiheiten wie möglich aufzugeben. Die Idee, dass es falsch sei, jemandem Leid zuzufügen, stammt aus der vernünftigen Einsicht zweier rationaler Akteure, dass es in beider Interesse ist, sich gegenseitig eine vertragliche Garantie zu geben, einander kein Leid zuzufügen.

Diese Sicht der Moral hat jedoch keinen Allgemeingültigkeitsanspruch. Moral kann auch als etwas Objektives, dem ein inhärenter Wahrheitsanspruch innewohnt, angesehen werden, nicht als reines Mittel zum Zweck, dessen sich rationale Akteure bedienen. Auf diesen Kritikpunkt wird im nächsten Kapitel eingegangen werden.

In Hobbes' Kontraktualismus ist die Basis der Moral jedoch der Vertrag, der gegenseitig vorteilhafte Regeln festlegt. Diese Regeln werden von den rationalen Akteuren nicht auf Grund ihrer inhärenten Wahrheit befolgt, sondern einfach weil es unklug wäre, es nicht zu tun. Daher rührt auch die Autorität des Vertrages, das heißt die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um den Vertrag für rationale Akteure verbindlich zu machen. Diese Autorität liegt in der stillschweigenden Zustimmung zum Vertrag, darin, dass rationale Akteure implizit ihr Einverständnis gezeigt haben.

In allen Formen des Kontraktualismus geht man natürlich davon aus, dass dieser Vertrag nicht tatsächlich existiert.³⁵ Es geht hier um einen hypothetischen Vertrag, dem aber jeder rationale Akteur zustimmen würde, wäre er in einer entsprechenden Situation. Insofern liegt in der Rationalität des Akteures schon

³⁵ Vgl. Rowlands (2009), S. 124

eine implizite Zustimmung zum Vertrag, der eben so ausgelegt ist, dass rationale Akteure immer aus Selbstinteresse zustimmen würden. Die Regeln, die der Vertrags festlegt, sind also diejenigen, denen rationale Akteure zustimmen würden, vernünftigerweise zustimmen müssten, wenn sie von ihnen diskutiert und beschlossen werden würden.

Da man eigene Freiheiten aufgibt, lohnt es sich nur einem solchen Vertrag zuzustimmen, der auch tatsächlich persönliche Vorteile bringt. Der Vorteil, den man sich von dem Vertrag erwartet, ist die eigene Sicherheit. Diesen Vorteil kann man nur erwarten, wenn vor dem Vertrag von dem Vertragspartner eine gewisse Gefahr ausgeht. Das heißt, es ist nur dann vernünftig, dem Vertrag zuzustimmen, wenn der Vertragspartner mindestens gleich stark oder stärker als man selbst ist. Da man von schwächeren Kontrahenten keine Gefahr fürchten muss, würde man im Zuge des Vertrags Freiheiten aufgeben, ohne wirkliche Vorteile zu gewinnen. Im Sinne des Hobbes'schen Menschen wäre ein Zustimmung zu einem solchen Vertrag unklug. Das heißt, eine gewisse Machtgleichheit der Vertragsparteien muss gegeben sein, um den Vertrag sinnvoll zu machen und die Bedingung erfüllen zu können, dass rationale Akteure dem Vertrag zustimmen müssen. Diese Kondition kann nur durch die Gleichheit der Macht der Vertragsparteien erfüllt werden.

Eine weitere Bedingung dafür ist die Rationalität der Vertragsparteien. Grundsätzlich ist es nur dann logisch Verträge abzuschließen, wenn beide oder alle Parteien sich über die Inhalte und Ausmaße des Vertrags bewusst sind. Von einem unvernünftigen Vertragspartner kann man weder ein Verständnis des Vertrags, noch das Einhalten seines Parts des Vertrags erwarten. Ein Vertragsabschluss mit einer nicht-rationalen Person ist also unsinnig und unvernünftig, da man eigene Freiheiten aufgibt, ohne Vorteile erwarten zu können.

Die Grundsätze des Hobbes'schen Kontraktualismus sehen also wie folgt aus: Die Autorität des Vertrags beruht auf dem stillschweigenden Einverständnis der rationalen Akteure, welches von der Nützlichkeit des Vertrags abhängt. Ein Vertrag ist nur dann von Vorteil, wenn die unterzeichnenden Parteien ungefähr gleich stark sind und beide die Implikationen des Vertrags verstehen, da man

sich nur dann berechtigterweise ein Gleichgewicht von Vorteilen und Abstrichen erwarten kann.³⁶

Der Vertrag und somit die Moral, gilt nur für all jene, die die erwähnten Konditionen als Vertragspartner erfüllen. Die Vertragsparteien sind gleichermaßen die Subjekte des Vertrages. Das heißt, der Vertrag ist von rationalen Akteuren für rationale Akteure, und so auch die Moral. All jene, die auf Grund ihrer Schwäche oder fehlenden Vernunft nicht Vertragspartei sein können, können auch nicht von ihm berücksichtigt werden. Wie schon gesagt: In dieser Konzeption des Vertrages als ein Regelwerk, dem rationale Akteure vernünftigerweise zustimmen können müssen, sind nicht-rationale Akteure implizit ausgeschlossen.

2.2 Kants Kontraktualismus

Die Sichtweise der Moral als Frucht des Vertragsabschlusses, die keine inhärente Wahrheit besitzt, sondern nur insofern wahr ist, als sie auch dem Selbstinteresse der Vertragsparteien dient, ist jedoch nicht allgemeingültig und durchaus problematisch.

Der kantianische Kontraktualismus entspricht der Intuition, dass Moral etwas ist, das objektiv existiert und Wahrheit besitzt, unabhängig von seiner Nützlichkeit für den Menschen. Handlungen, Ziele und Mittel können also inhärent moralisch richtig oder falsch sein, also auf Grund ihrer Konstitution, nicht ihrer Nützlichkeit. So ist es zumindest vorstellbar, dass etwas moralisch falsch ist, das allen rationalen Akteuren und sogar der ganzen Gesellschaft nützt. Die Erfindung der Kolposkopie-Methode von Hans Hinselmann zur Untersuchung von Gebärmutterhalskrebs kann durchaus als medizinischer Durchbruch und somit als für die Gesellschaft nützlich angesehen werden. Die Entwicklung dieser Methode basiert jedoch auf Experimenten an Jüdinnen im Konzentrationslager Auschwitz.³⁷ Trotz der positiven Erkenntnisse für die Gesellschaft kann man von dieser Art der medizinischen Forschung sagen, dass sie moralisch falsch ist.

³⁶ Vgl. Rowlands (2009), S. 125

³⁷ Vgl. Halioua (2010)

Gegen dieses Beispiel kann von Vertretern des Hobbes'schen Kontraktualismus eingewandt werden, dass jüdische Frauen rationale Akteure sind, und die Art und Weise der medizinischen Erkenntnisfindung allein aus diesem Grund falsch ist. Eine gedankliche Abänderung des Beispiels, bei dem für die Experimente keine erwachsenen Frauen, sondern geistig Schwerstbehinderte verwendet werden, ändert jedoch nichts an dem moralischen Urteil, dass diese Handlungen inhärent falsch sind.

Die Überzeugung, dass auch Handlungen unabhängig von ihren Folgen inhärent falsch sein können, steht in unmittelbarem Widerspruch zu Hobbes' Konzeption der Moral.

Während bei Hobbes die Moral durch den Vertrag konstituiert wird, wird im kantianischen Kontraktualismus die Moral vorausgesetzt und der Vertrag als heuristisches Mittel eingesetzt, um Zugang zu bestehenden moralischen Gesetzen zu erhalten.³⁸ Die moralischen Prinzipien, die sich in einem bestehenden moralischen Gesetz verbergen, können mit Hilfe des Gedankenexperiments der Vertragssituation aufgedeckt werden. Diese Art des Kontraktualismus beruht auf Kants Werk insofern, als die Möglichkeit einer objektiven Moral mit Wahrheitsanspruch vorausgesetzt wird, welche das moralische Gesetz konstituiert und unabhängig vom Vertrag existiert. Somit rührt die Autorität des Vertrages und der darin festgelegten Regeln daher, dass diese der moralischen Wahrheit entsprechen. Der Vertrag hat nur insofern Autorität, als die entdeckten Prinzipien der Wahrheit entsprechen. Die stillschweigende Zustimmung der rationalen Akteure zu den Regeln des Vertrags konstituiert die Moral nicht, sondern hängt mit der a priori-Fähigkeit rationaler Akteure zusammen, das moralische Gesetz erkennen zu können. Der Vertrag ist in diesem Sinne ein Mittel, das den rationalen Akteuren dabei hilft zu erkennen, was moralisch richtig und was falsch ist und immer schon war. Somit stammt die Autorität des Vertrags von der Autorität der dahinterliegenden und mit Hilfe des Vertrags zum Vorschein gebrachten moralischen Prinzipien ab. Wenn diese Prinzipien tatsächlich korrekt sind, so ist es moralisch richtig sie zu befolgen.³⁹

³⁸ Vgl. Rowlands (2009), S. 126

³⁹ Vgl. Rowlands (2009), S. 127

Insofern ist dieser Kontraktualismus kein prudentieller, sondern ein kategorischer.

Die Bedingung der Machtgleichheit und der Rationalität spielen in dieser Version des Kontraktualismus keine ausschlaggebende Rolle mehr: Da der Vertrag nicht bestimmt, was moralisches Gesetz ist, sondern nur hilft es aufzudecken, hängt der moralische Status der Begünstigten nicht vom Vertrag selbst ab, sondern von den ihm zu Grunde liegenden Prinzipien.⁴⁰ Es bestimmt also ein moralisches Prinzip über den moralischen Status der Begünstigten des Vertrags, nicht der Vertrag selbst. Ob ein Individuum in den Vertrag und somit in den Geltungsbereich der Moral mit einbezogen wird oder nicht, hängt von den moralischen Prinzipien ab, nicht von der Art und Weise, wie der Vertrag zu Stande kommt, und somit auch weder von der Macht des Individuums noch von seiner Rationalität ab. Nicht-rationale Akteure werden in dieser Version des Kontraktualismus nicht schon implizit durch die Natur des Vertrags aus dem Geltungsbereich der Moral ausgeschlossen.

Die Vertragsparteien müssen jedoch auch in dieser Version des Kontraktualismus rational sein. Wäre der Vertrag eine Übereinkunft nicht-rationaler Akteure (wobei natürlich zu fragen bleibt, was für eine Art Übereinkunft das überhaupt wäre) so wäre seine Funktion zur Enthüllung moralischer Normen schwer anzuzweifeln. Der Unterschied zu der oben beschriebenen Form des Kontraktualismus besteht darin, dass sich die Gruppe der vom Vertrag beachteten Individuen nicht auf die Vertragsparteien beschränkt.

Ein Aspekt gibt jedoch zu denken: Geht man davon aus, dass das, was oben über die Natur des Vertrags gesagt wurde, stimmt und es notwendig für die Sinnhaftigkeit des Vertrags ist, dass rationale Akteure diesem immer zustimmen würden, muss auch ein Vertrag, der nur als Erkenntnismittel dient, bestimmte Voraussetzungen erfüllen. Ein Vertrag, der die Interessen rationaler Akteure schützt, schließt nicht-rationale Wesen aus, um die maximale Begünstigung der rationalen Akteure zu sichern. Rationale Akteure würden einem Vertrag, der nicht-rationale Wesen schützt, nicht notwendigerweise zustimmen müssen, wenn

⁴⁰ Vgl. Rowlands (2009), S. 127

das ihren eigenen Interessen widerspricht. Wenn sich diese Tatsache aber mit der objektiv existierenden Moral widerspricht und nicht-rationale Wesen in den Geltungsbereich der Moral fallen, kann der Vertrag dann überhaupt ein angebrachtes Mittel sein, um moralische Prinzipien aufzudecken?

3 Kontraktualistische Gegenwartstheorien

3.1 Rowlands: Rawls ohne Hobbes mit Kant

3.1.1 Der Urzustand und der Schleier des Nichtwissens

Die Pointe des kantianischen Kontraktualismus, wie er von Rowlands dargestellt wird, besteht darin, dass die Vertragssituation selbst nicht über den Inhalt der Moral entscheidet, sondern nur deren Aufdeckung dient. Da die Autorität des Vertrags von der Richtigkeit der zu Grunde liegenden Prinzipien abhängt, hängt es von diesen Prinzipien ab, ob nicht rationale Wesen moralisch zählen oder nicht. Das heißt, es braucht zumindest noch zusätzliche Argumente für oder gegen den moralischen Status von nicht-rationalen Wesen, die Beschreibung der Vertragssituation allein reicht nicht dafür aus.⁴¹

Später wird jedoch deutlich werden, dass das nicht stimmt, denn das Design des Urzustandes entscheidet schon über das Ergebnis des Vertrags.

Wie schon erwähnt, gibt es in gegenwärtigen Theorien Einflüsse beider Denktraditionen. Der Grund, warum Rawls Kontraktualismus, als eine der einflussreichsten kontraktualistischen Theorien, nicht-rationale Wesen zumindest nicht explizit mit einbezieht ist, dass es Rawls laut Rowlands nicht schafft, sich von Hobbes'schen Überresten zu befreien. Rowlands Vorhaben besteht nun darin zu zeigen, dass Rawls Prämissen, ernst genommen, den moralischen Status von nicht-rationalen Wesen garantieren können.

Ein Grund für die unzureichende Auseinandersetzung Rawls mit dem Thema kann darin liegen, dass sein Interessensgebiet die politische Philosophie umfasst

⁴¹ Vgl. Rowlands (2009), S. 127

und seine Form des Kontraktualismus der Beschreibung der Gesellschaft dient, nicht einer umfassenden Moraltheorie.⁴² Rowlands verwendet Rawls Prämissen jedoch dazu eine solche Moraltheorie zu fundieren.

Die Grundlagen der Rawls'schen Theorie bilden die Ideen des Urzustandes und des Schleiers des Nichtwissens.⁴³

Der Urzustand als eine Methode der Gesellschaftstheorie ist eine Situation, in der vernünftige Vertragsparteien mit bestimmten Zielen unter verschiedenen Handlungsweisen wählen müssen, die nach ihrem Wissen den besten Weg darstellen, diese Ziele zu erreichen. Da das Ergebnis des Urzustandes im Kontraktualismus im Gegensatz zur Gesellschaftstheorie ein moralisches sein soll, muss er so beschrieben sein, dass die Grundsätze, die in ihm gewählt werden, moralisch richtig sind.⁴⁴ Zu diesem Zwecke sind bestimmte Formen des Wissens, welche die Entscheidung der Vertragsparteien negativ beeinflussen können, hinter dem Schleier des Nichtwissens verborgen.

Das heißt, eine gerechte Gesellschaft wäre nach jenen Regeln organisiert, die von rationalen Akteuren im Urzustand gewählt werden würden, wenn diese ohne Wissen über bestimmte Einzel Tatsachen über sich selbst, also nur unter allgemeinen Gesichtspunkten entscheiden würden.

Der Schleier des Nichtwissens umfasst einerseits Einzel Tatsachen wie Alter, Geschlecht, den Platz in der Gesellschaft, natürliche Gaben wie Intelligenz aber auch die eigene Vorstellung des Guten.⁴⁵

Da der Urzustand weder eine wirkliche noch eine mögliche Situation darstellt, sondern nur eine Art über gerechte Regeln nachzudenken, ist es notwendig, diese Formen des Wissen auszuklammern und andere Formen des Wissens, wie zum Beispiel über die Naturgesetze oder politische und wirtschaftliche Beschaffenheiten, als gegeben anzusehen. Der Urzustand ist so aufzufassen, „[...] daß [!] man sich jederzeit seinen Blickwinkel zu eigen machen kann.“⁴⁶ Das heißt, es darf keinen Unterschied machen, wann oder wer sich so zu sagen in

⁴² Vgl. Rawls (1971), S. 7ff zitiert nach Rowlands (2009), S. 131

⁴³ Vgl. Rawls (2014), S. 140

⁴⁴ Vgl. Rawls (2014), S. 142

⁴⁵ Vgl. Rawls (2014), S. 160

⁴⁶ Rawls (2014), S. 162

den Urzustand versetzt, die Regeln, die gewählt werden würden, müssen immer dieselben sein.

Rationale Wesen im Urzustand sind gewissermaßen egoistisch motiviert, das heißt, sie versuchen jene Regeln zu wählen, die dem Erreichen ihrer eigenen Ziele dienen. Daher müssen gewisse Informationen ausgeklammert sein, da die rationalen Akteure sonst versuchen würden, solche Regeln zu bestimmen, die ihrer eigenen Situation einen Vorteil schaffen würden. Die beschlossenen Regeln sollen jedoch immer von allen wieder gewählt werden. Dies ist nur möglich, wenn man sich die rationalen Akteure hinter dem Schleier des Nichtwissens vorstellt.

Laut Rawls sind unterschiedliche Konkretisierungen des Ausgangszustandes denkbar, je nachdem welche Prinzipien gewählt werden sollen.⁴⁷ Der Urzustand ist jene Ausgangssituation, in der die zwei Grundsätze der Gerechtigkeit gewählt werden würden. Die beiden Grundsätze lauten wie folgt:⁴⁸

1. Alle sollen gleiche Grundfreiheiten und Chancengleichheit haben.
2. Ungleichheiten in der Verteilung des Vermögens, der Macht und der Verantwortung sind nur dann zulässig, wenn sie zu einer Besserstellung aller, selbst der am wenigsten Begünstigten, führen.
(= Ungleichheitsprinzip)

Der Urzustand ist so dargestellt, dass diese beiden Prinzipien von den rationalen Akteuren gewählt werden würden. Dafür, dass diese beiden Prinzipien auch wirklich gewählt werden würden, gibt es laut Kymlicka⁴⁹ zwei Argumente: das „intuitive equality argument“⁵⁰ und das „social contract argument“⁵¹.

3.1.2 Das Intuitive-Equality-Argument

Gerechte Chancenverteilung wird oft so verstanden, dass die Tatsache, dass verschiedene Menschen die gleiche Chance auf einen Posten oder ein Amt haben, also sie nicht auf Grund von willkürlichen Merkmalen wie Geschlecht oder

⁴⁷ Vgl. Rawls (2014), S. 143

⁴⁸ Vgl. Rawls (2014), S. 81, 175

⁴⁹ Vgl. Kymlicka (2002), S. 57

⁵⁰ Rowlands (2009), S. 133

⁵¹ Rowlands (2009), S. 135

Rasse diskriminiert werden, Unterschiede im Einkommen rechtfertigt. Unterschiede im Einkommen sind dieser Ansicht nach nur dann ungerecht, wenn nicht alle Menschen gleiche Chancen auf dieses Amt haben. Wenn diese Chancengleichheit gegeben ist, ist ein Unterschied im Einkommen gerechtfertigt. Doch laut Rawls Theorie sind Ungleichheiten im Einkommen auch unter diesen Umständen unfair. Chancengleichheit auf Ämter und Posten soll zwar natürlich bestehen, diese Ämter und Posten rechtfertigen jedoch kein ungleiches Einkommen. Das Ungleichheitsprinzip besagt, dass ungleiches Einkommen nur dann gerechtfertigt ist, wenn alle, auch die am wenigsten Begünstigten davon profitieren.

Doch warum ist dieses falsche Konzept der Chancengleichheit so weit verbreitet und scheint intuitive Richtigkeit zu haben?

Die Idee, dass Chancengleichheit soziale Ungleichheit rechtfertigen kann, ist in einem Prinzip fundiert, das Rowlands „intuitive equality argument“⁵² nennt. Dieses Prinzip besagt, dass man durch jene Merkmale, für die man nichts kann, weder Vorteile noch Nachteile haben soll. Merkmale, für die man nichts kann, hat man sich weder verdient noch erarbeitet, man besitzt sie also nur zufälligerweise. Ein Beispiel für so ein Merkmal ist das Geschlecht, das man nur zufällig hat, für das man nichts getan hat um es zu verdienen. Da der Besitz dieses Merkmals nur zufällig ist, soll er weder zu Vor- noch zu Nachteilen in der Chance auf einen Posten (oder andere Güter) führen.

Der Grundsatz leitet sich wie folgt her: Auf jene Merkmale, für die man nicht verantwortlich ist, und jegliche Vorteile, die daraus resultieren könnten, hat man keinen moralischen Anspruch. Jeder Mensch besitzt solche Merkmale, für die er nicht verantwortlich ist und auf deren Vorteile er somit keinen moralischen Anspruch hat. Der Grundsatz lässt sich auch negativ formulieren: Man darf nicht benachteiligt werden auf Grund von Merkmalen, für die man nicht verantwortlich ist.⁵³ Zusammenfassend kann man sagen, dass man auf solche Merkmale und aus ihnen resultierende Vorteile keinen Anspruch erheben kann, da sie arbiträr sind.

⁵² Rowlands (2009), S. 133

⁵³ Vgl. Rowlands (2009), S. 134

Der oben erklärte Grundsatz der Chancengleichheit lässt sich durch dieses Prinzip begründen. Die attraktive Idee dieses Grundsatzes ist, dass der persönliche Erfolg in Form von bestimmten Positionen oder Einkommen von den Entscheidungen und dem Bemühen der Person abhängig sind, nicht jedoch von arbiträren Umständen.

Doch laut Rawls Ungleichheitsprinzip ist der Grundsatz falsch. Das Problem des Grundsatzes ist eine Inkonsistenz das eigene Grundprinzip betreffend. Nicht nur Merkmale wie Geschlecht und Rasse sind unverdient und somit arbiträr, sondern auch natürliche Talente und Begabungen.⁵⁴

Besonders hervorstechende Talente, egal in welchem Gebiet, sind unverdient, in dem Sinne, dass man nicht für sie verantwortlich ist. Natürlich muss zur Begabung immer noch eigenes Bemühen hinzu kommen, um die Begabung auszureifen, doch die grundlegende Begabung, die diesem Bemühen notwendigerweise vorangeht, ist arbiträr. Noch deutlicher wird die Angelegenheit bei negativen Beispielen. Der Misserfolg einer auf natürliche Art und Weise behinderten Person liegt nicht an seinen Entscheidungen oder Bemühungen, sondern in eben solchen arbiträren Umständen. Zwar ist der Begabte zumindest teilweise für seinen Erfolg verantwortlich, da er sein Talent fördern muss, doch die Ungerechtigkeit der Situation zeigt sich im Beispiel des natürlich Eingeschränkten, der selbst durch außerordentliche Bemühungen nicht zum gleichem Erfolg kommen kann wie der Begabte.

Es geht dabei nicht darum zu behaupten, alle Menschen sollten gleiche Chancen auf alle Berufe haben. Die Unsinnigkeit solch einer Behauptung wäre durch ein einfaches Beispiel entlarvt: Jemand der nicht singen kann, kann natürlich nicht dieselben Chancen darauf haben, erfolgreicher Sänger zu werden, wie jemand, der mit einer schönen Stimme begabt ist. Es geht einerseits um die Chancengleichheit auf beruflichen Aufstieg, wobei natürlich das Können der Person ausschlaggebend sein soll. Andererseits geht es auch um das Einkommen, die soziale Verteilung des Vermögens. Menschen, die bestimmte

⁵⁴ Vgl. Kymlicka (2002), S. 59

Begabungen nicht haben, können dadurch zwar bestimmte Posten nicht erreichen, sollten dadurch aber nicht finanziell und sozial benachteiligt sein.

Ein Weg mit Unterschieden in natürlichen Begabungen umzugehen, wäre sie so zu eliminieren, dass sie ebenso wie soziale Unterschiede zu keinen Vorteilen bzw. Nachteilen führen können. Praktisch gesehen würde dieser Weg jedoch zu Verlusten für die Gesellschaft führen. Zum Beispiel dürften gute Sänger schlechten gegenüber nicht bevorzugt werden oder politische Ämter sowohl von talentierten Rednern als auch von völlig untalentierte bekleidet werden.

Rawls kommt daher auf sein Ungleichheitsprinzip zurück, welches soziale Ungleichheiten dann erlaubt, wenn die Besserstellung einer Person auch die Besserstellung der durch diese Situation am wenigsten begünstigten Person garantiert. Er meint also, dass die Ungleichheiten in natürlichen Begabungen so arrangiert werden können, dass sie nicht nur den Begabten dienen, sondern dass auch die am wenigsten Begünstigten davon profitieren.⁵⁵

Das Intuitive-Equality-Argument entspricht der Intuition vieler, wenn es jene Merkmale, für die wir nicht verantwortlich sind, als arbiträr entlarvt und somit moralische Ansprüche auf aus ihnen resultierende Vorteile ablehnt. Dass Chancenungleichheit auf Grund des Geschlechts oder der Rasse ungerecht ist, scheint offensichtlich zu sein. Dass natürliche Begabungen ebenso zufällig und daher unverdient sind, mag schwerer anzuerkennen sein, da es in unserer Gesellschaft üblich ist, auf seine Begabungen stolz zu sein und davon zu profitieren. Doch dass Begabungen unverdient sind, heißt nicht, dass man es nicht verdient hat, begabt zu sein, sondern dass man keinen Anspruch auf sie und auf daraus resultierende Vorteile haben kann. Diese Erkenntnis ist eine notwendige Weiterführung des Grundsatzes, dass Ungleichbehandlung auf Grund von Geschlecht oder Rasse ungerecht ist.

Wie oben erwähnt, dient das Intuitive-Equality-Argument zur Begründung dafür, dass rationale Wesen im Urzustand die zwei Grundsätze der Gerechtigkeit wählen würden. Die dargestellte Argumentation weist jedoch eine gewisse Zirkularität aus, wobei das Ungleichheitsprinzip durch Argumente begründet wird,

⁵⁵ Vgl. Rawls (2014), S. 123

die es bereits voraussetzen. Rawls selbst gibt zu, dass diese Ausführungen streng genommen kein Argument für die Grundsätze darstellen, da in der Vertragstheorie nur Argumente aus dem Urzustand heraus gelten.⁵⁶ Trotzdem kann das Intuitive-Equality-Argument dazu verwendet werden, festzulegen, wie der Urzustand aussehen soll. Mehr dazu später.

3.1.3 Social - Contract - Argument

Das Social-Contract-Argument besteht darin zu zeigen, dass die rationalen Akteure im Urzustand die zwei Grundsätze der Gerechtigkeit auch wirklich wählen würden. Zu diesem Zweck wird der Urzustand als eine Situation beschrieben, in der rationale Akteure, die danach streben ihre eigene Position optimal zu gestalten, die nicht von Neid getrieben sind, die aber gegenseitiges Desinteresse zeigen⁵⁷, die Regeln der Gesellschaft bzw. moralische Regeln festlegen.

Die Vertragsparteien des Urzustandes sind nicht neidisch, das heißt sie versuchen nur ihre eigenen Interessen zu schützen, ohne dabei andere übertreffen zu wollen. Sie würden eigene Interessen nicht aufgeben, um neidische Gefühle ausleben zu können, indem sie andere absichtlich benachteiligen. Gegenseitiges Desinteresse der Vertragsparteien bedeutet, dass sie zwar die Interessen der Anderen kennen, die Situation der Anderen jedoch weder böswillig verschlechtern, noch gutmütig verbessern wollen.

Die Vertragsparteien verfügen jedoch nur über eingeschränktes Wissen: Sie kennen die Naturgesetze, verstehen die Grundlagen der Politik und der Wirtschaft, der gesellschaftlichen Organisation und der Psychologie des Menschen.⁵⁸ Einzeltatsachen über sich selbst, ihren gesellschaftliche Status, ihre Vorstellung des Guten und ihren Lebensplan sind hinter dem Schleier des Nichtwissens verborgen.⁵⁹

Der Schleier des Nichtwissens ist einerseits notwendig, damit die beschlossenen Regeln von allen rationalen Akteuren gewählt werden würden, die sich zu jeder

⁵⁶ Vgl. Rawls (2014), S. 125

⁵⁷ Vgl. Rawls (2014), S. 168

⁵⁸ Vgl. Rawls (2014), S. 161

⁵⁹ Vgl. ebenda

Zeit in den Urzustand versetzen können. Wissen über sich selbst würde dazu führen, dass alle rationalen Akteure, die ihre eigenen Interessen vertreten wollen, unterschiedliche Regeln wählen, da sie unterschiedliche Dinge für wichtig erachten, je nachdem in welcher Position sie sich befinden.

Außerdem bemerkt Rawls, dass das Verhandlungssystem des Urzustandes hoffnungslos verwickelt wäre, wäre den Vertragsparteien Wissen über sich selbst gestattet. Es gäbe Koalitionen, die sich zusammenschließen würden, um gemeinsam ihre Interessen zu schützen⁶⁰, und im Endeffekt ginge es dann um Mehrheiten. Doch das Verhandlungssystem des Urzustandes ist in diesem Sinne kein reales System: Laut Rowlands ist der Urzustand mit den Vertragsparteien hinter dem Schleier des Nichtwissens weder als eine reale noch als eine mögliche Situation zu verstehen.

Kritiker des Kontraktualismus bemängelten immer wieder, dass Vertragsparteien ohne dieses Wissen über sich selbst nicht möglich bzw. nicht vorstellbar sind. Die Basis dieser Kritik ist die Überzeugung, dass diese Art des Wissens nötig ist, um überhaupt ein Selbst bilden zu können. Das Selbst wird dabei gesehen als eingebettet in die sozialen Strukturen und von den Merkmalen, die hinter dem Schleier des Nichtwissens liegen, definiert. Es mache somit keinen Sinn, sich ein solches Selbst im Urzustand vorzustellen, da alle identitätsstiftenden Merkmale ausgeklammert wären und dieses Selbst kein Selbst mehr wäre.⁶¹

Ob diese Annahmen über das Selbst richtig sind, bleibt dahingestellt. Jedenfalls ist diese Frage für den Kontraktualismus nicht von Bedeutung. Die Vertragsparteien des Urzustandes müssen weder real noch metaphysisch oder konzeptuell möglich sein, das heißt sie müssen weder möglich noch vorstellbar sein.⁶²

Der Urzustand ist viel mehr als Test für Fairness zu verstehen. Man kann beispielsweise sicher gehen, dass eine Pizza fair aufgeteilt wird, indem man festlegt, dass derjenige, der die Pizza teilt, nicht weiß, welches Stück er bekommen wird. Genau so geht man in dieser Version des Kontraktualismus

⁶⁰ Vgl. Rawls (2014), S. 163

⁶¹ Vgl. Rowlands (2009), S. 136

⁶² Vgl. Rowlands (2009), S. 137

davon aus, dass die Regeln der Gesellschaft, die im Urzustand gewählt werden, fair sind, weil derjenige, der sie wählt, nicht weiß, welche Position in der Gesellschaft er einnehmen wird.

Rawls schreibt: „[...] daß [!] ein oder mehrere Menschen jederzeit in diesen Zustand eintreten können oder, besser, die in ihm stattfindenden Überlegungen nachvollziehen können, indem sie einfach gemäß der entsprechenden Einschränkungen denken.“⁶³

Jeder kann somit jederzeit in den Urzustand eintreten, indem er gemäß der Einschränkungen des Schleiers des Nichtwissens denkt. Das heißt, indem er sich vorstellt, die Merkmale, die der Schleier ausklammert, nicht zu haben.

Dabei geht es nicht darum sich vorzustellen, keine Merkmale zu haben, diese Forderung brächte uns zurück zu der Diskussion über das Selbst ohne Merkmale. Es geht auch nicht darum sich vorzustellen, wie es wäre, wenn man ein bestimmtes Merkmal nicht hätte. Es wurde beispielsweise argumentiert, dass es dem menschlichen Verstand unmöglich sei, sich vorzustellen, wie es wäre, wenn man das jeweils andere Geschlecht hätte. Diese Übung klingt tatsächlich kompliziert; selbst wenn sie nicht unmöglich ist, wäre es zu keinem Zeitpunkt sicher, dass sie wahrheitsgetreue Ergebnisse bringt. Man wüsste während dieser Überlegung nie, ob man das Ziel der Vorstellung bereits erreicht hat und ob es der Realität entspricht. Sicher ist, dass die Übung immer schwerer wird, je weiter entfernt man selbst von dem angestrebten Ziel ist. So kann man sich vielleicht vorstellen, wie es wäre, das andere Geschlecht zu haben, aber seit Thomas Nagel glaubt sicher niemand mehr, man könnte sich vorstellen, wie es wäre eine Fledermaus zu sein.

Doch könnte die Erkenntnis, dass es unmöglich sein kann, sich vorzustellen das andere Geschlecht zu haben, bedeuten, dass das Unternehmen des Kontraktualismus gescheitert ist? Denn wie kann man dann Regeln beschließen, die sowohl für das eigene Geschlecht wie auch für das andere gelten? Woher solle man wissen, welche Regeln ein Mann beschließen würde, wenn man sich nicht vorstellen kann, wie es wäre ein Mann zu sein?

⁶³ Rawls (2014), S. 161

Laut Rowlands muss man, um sicher zu gehen, dass man in einer gewissen Frage nicht voreingenommen ist, sich bloß vorstellen, ein besonderes Merkmal nicht zu haben. Man muss sich also fragen, welche Regeln man wählen würde, wenn man ein bestimmtes Merkmal nicht hätte.⁶⁴ Wie gesagt, ist es nicht nötig sich vorstellen zu können, wie es wäre, dieses Merkmal nicht zu haben. Reines Faktenwissen über jene Menschen, die dieses Merkmal wirklich nicht haben, reicht aus, um zu wissen, welche Regeln sie wählen würden. Es reicht also zu wissen, dass Männer gewisse Interessen haben, um zu wissen, dass man selbst, wäre man ein Mann, ebenso diese Interessen hätte und deshalb solche Regeln wählen würde, die dieses Interesse schützen. Laut Rawls sollen die Vertragsparteien allgemeine Tatsachen wissen, die sich aus dem Alltagsverstand oder allgemein anerkannten Analysemethoden ergeben. Es handelt sich dabei um Wissen, das sich auf gewöhnliche Denkweisen stützt, einschließlich wissenschaftlicher Untersuchungen.⁶⁵

Die Forderung gewisse Tatsachen zu recherchieren, bevor man sich in den Urzustand versetzt, scheint nicht anmaßend zu sein.

Aus der Erklärung, dass sich jeder Mensch durch eine Art des Denkens in den Urzustand hineinversetzen kann, lässt sich schlussfolgern, dass es, im Gegensatz zu tatsächlichen Vertragssituationen, hier gar nicht notwendig ist, dass mehrere Parteien über den Vertrag verhandeln. Auch eine Einzelperson kann sich in den Urzustand versetzen und so ermitteln, welche Regeln sie wählen würde.

Rowlands verwendet die Idee der Metempsychose, der Seelenwanderung, um dieses Szenario anschaulich zu machen.⁶⁶ Man stelle sich vor, man befinde sich gerade zwischen zwei Körpern und Gott schlägt einem vor, die Regeln der Gesellschaft, in der man sich zukünftig befinden wird, zu bestimmen. Gott verrät einem jedoch nicht, welchen Körper man zukünftig bewohnen wird und welche Eigenschaften dieser Körper haben wird bzw. in welche soziale Position man

⁶⁴ Vgl. Rowlands (2009), S. 146

⁶⁵ Vgl. Rawls (2014), S. 242

⁶⁶ Vgl. Rowlands (2009), S. 146

geboren wird. Um sich selbst in die beste Situation zu bringen, wird man nun, ähnlich wie bei dem Pizza-Beispiel, gerechte Regeln wählen. Um diesem Szenario zustimmen zu können, muss man weder der Existenz Gottes noch der Möglichkeit der Seelenwanderung zustimmen. Es ist nur ein Bild, das deutlich machen soll, wie die Art und Weise des Denkens aussehen kann, die man braucht, um sich in den Urzustand versetzen zu können. Das Szenario der Seelenwanderung ist eine mögliche Beschreibung des Urzustandes, welcher, wie oben erwähnt, kein realer oder möglicher ist, sondern nur eine Form des Denkens, gemäß der entsprechenden Einschränkungen, beschreibt.

3.1.4 Der Schleier des Nichtwissens – zurück zur Spezieszugehörigkeit

Welche Einschränkungen hiervon betroffen sind, wurde oben schon erwähnt. Die Rolle des Intuitive-Equality-Arguments bei der Entscheidung, welche Merkmale hinter den Schleier des Nichtwissens gehören, wird im Folgenden weiter ausgeführt.

Laut Rawls gibt es den Schleier des Nichtwissens um „[...] die Wirkung von Zufälligkeiten [zu] beseitigen, die die Menschen in ungleiche Situationen bringen und zu dem Versuch verführen, gesellschaftliche und natürliche Umstände zu ihrem Vorteil auszunutzen.“⁶⁷

Das Intuitive-Equality-Argument besagt, dass man auf jene Eigenschaften, für die man nicht verantwortlich ist und die man in dem Sinne nicht verdient hat, keinen moralischen Anspruch erheben kann, genauso wenig wie auf die aus solchen Eigenschaften resultierenden Vorteile. Dieses Argument dient also als Begründung dafür, welche Eigenschaften und Merkmale zufällig sind und somit hinter dem Schleier des Nichtwissens verborgen sein sollen. Der Grund, warum Alter, Geschlecht und Rasse hinter dem Schleier liegen, ist also, dass diese Merkmale durch das Intuitive-Equality-Argument als arbiträr entlarvt wurden.

Da solche Eigenschaften, die unverdient sind, hinter den Schleier gehören, muss auch die Rationalität, die Vernunftfähigkeit des Menschen generell, nicht nur die Intelligenz, die jedem unterschiedlich zukommt, hinter dem Schleier verborgen werden. Die Vernunftfähigkeit hat der Mensch nur zufällig. Zufällig bedeutet hier

⁶⁷ Rawls (2014), S. 159

nicht, dass es keine naturwissenschaftlich definierbare, kausale Gründe dafür gibt, warum der Mensch die Vernunft-Fähigkeit entwickelt hat. Doch genauso gibt es natürliche Gründe, die über das Geschlecht eines Kindes entscheiden.

Aber diese Gründe liegen nicht im Verschulden der Person selbst, sondern können von ihr nicht beeinflusst werden. Somit sind sie unverdient und insofern zufällig, als sie von moralischen Zufälligkeiten abhängen. Die Vernunftfähigkeit bzw. die Rationalität muss also hinter dem Schleier verborgen werden.

Diese Behauptung ist für Rowlands naheliegend, da selbst Menschen, die grundsätzlich über Vernunftfähigkeit verfügen, nicht ihr ganzes Leben als rationale Wesen verbringen. Nicht nur in den ersten Jahren seines Lebens ist der Mensch nicht rational, auch zu jedem anderen Zeitpunkt kann er die Rationalität durch Unfall oder Krankheit verlieren.⁶⁸ Insofern würden rationale Vertragsparteien solche Regeln wählen, die nicht-rationale Wesen mit einbeziehen.

Die Rationalität auszuklammern ist also nicht nur ein durch das Intuitive-Equality-Argument notwendig gewordener Schritt, er entspricht auch der Intuition. Nicht-rationale Menschen in den Kreis der moralisch Berücksichtigten aufzunehmen, ohne die Rationalität hinter dem Schleier auszuklammern, erforderte - wie oben gezeigt - theoretische Zusatzannahmen, die nicht unproblematisch für die Theorie des Kontraktualismus sind.

Außerdem entspricht diese Form des Urzustandes besser den Anforderungen, die Rawls selbst an sie stellt. Wie oben erklärt, sollen die Vertragsparteien zwar über die Prinzipien der menschlichen Psychologie Bescheid wissen, Wissen über Einzeltatsachen über sich selbst soll jedoch hinter dem Schleier des Nichtwissens verborgen sein. Rationalität ist sicherlich eine solche Einzeltatsache und muss somit ausgeklammert werden.

Ist die Forderung, Rationalität hinter dem Schleier auszuklammern, gleichbedeutend mit dem Vorschlag, der weiter oben erwähnt wurde, die Spezieszugehörigkeit hinter dem Schleier auszuklammern?

Die Tatsache, als Mensch geboren zu sein, ist ebenso wie die Rationalität, das Geschlecht usw. eine Eigenschaft, für die man nicht verantwortlich ist. Sie ist

⁶⁸ Vgl. Rowlands (2009), S. 150

somit arbiträr und muss ebenso hinter dem Schleier des Nichtwissens ausgeklammert sein. Der Vorschlag, gegen den oben keine Einwände gefunden werden konnten, stellt sich nun als notwendig heraus. Wenn man den Schleier des Nichtwissens in seiner Funktion und in seiner Begründung im Intuitive-Equality-Argument ernst nimmt, muss auch die Spezieszugehörigkeit ausgeklammert werden.

Gegen diesen Schritt gibt es, wie schon oben diskutiert, Einwände. Einer dieser Einwände weist darauf hin, dass, wenn die Spezieszugehörigkeit ausgeklammert werden soll, kein vernünftiger Grund besteht, andere Eigenschaften wie beispielsweise das Empfindungsvermögen nicht ebenso auszuklammern. Die Tatsache, dass man ein empfindungsfähiges Wesen ist, ist ebenso zufällig wie die, dass man ein rationales Wesen ist und müsste dann ebenso hinter dem Schleier ausgeklammert werden. Wenn dies geschieht, müssten auch nicht-empfindungsfähige Wesen wie Pflanzen oder Steine moralisch berücksichtigt werden. Eine Moral aber, die so weit gegriffen ist, macht als Kraft, die das menschliche Handeln leiten soll, nur mehr wenig Sinn. Ja es scheint dann nicht mehr klar, was die Moral eigentlich sein soll.⁶⁹

Dieser Einwand scheint auf den ersten Blick einleuchtend. Eine Theorie, die Steine moralisch berücksichtigen muss, scheint wenig aussichtsreich.

Rowlands entschärft diesen Einwand auf bewundernswerte Weise: Selbst in einem Kontraktualismus, in dem der Urzustand die Möglichkeit, die natürlich keine tatsächliche und keine denkbare Möglichkeit ist, zulässt, dass man ein Baum und ein Stein werden könnte, müssten Bäume und Steine trotzdem nicht moralisch berücksichtigt werden. Da sie keine empfindungsfähigen Wesen sind, gibt es nichts, was für sie moralisch relevant sein könnte. Nur wenn es etwas gibt, das besser oder schlechter für einen ist, kann das moralisch relevant sein. Nicht empfindungsfähig zu sein heißt, dass es kein Gefühl gibt, das dem entspräche, wie es wäre ein Stein zu sein. Da es dieses Gefühl nicht gibt, gibt es nichts, was für den Stein besser oder schlechter sein könnte.

Um diese Argumentation zu verdeutlichen erinnert Rowlands an die metempsychische Version des Urzustandes, wo man die Regeln der

⁶⁹ Vgl. Rowlands (2009), S. 158

Gesellschaft wählt, während man sich zwischen Körpern befindet und Gott einem nicht verraten will, welchen Körper man bewohnen wird.

In dieser Situation fragt er Gott: Wie wäre es für mich ein Stein zu sein? Würde ich etwas fühlen oder leiden können? Nein, natürlich nicht, antwortet Gott, du wärst ja ein Stein.

Bei der Wahl der Regeln müssen also keine Vorkehrungen geschaffen werden für die Möglichkeit ein Stein zu werden, da es in diesem Fall nichts gäbe, was für ihn relevant wäre.

Die Grenze des Geltungsbereichs der Moral liegt also auch in dieser Version bei der Empfindungsfähigkeit. Diese Grenze ist nicht in einem geringeren Wert nicht-empfindungsfähiger Wesen begründet. Sie ist darin begründet, dass rationale Wesen im Urzustand nur jene Szenarien bei der Wahl der Regeln beachten, in denen die Regeln für sie positive oder negative Auswirkungen haben können. Das Szenario, möglicherweise als bestimmtes Tier geboren zu werden, wird deshalb beachtet, weil es sich für das Tier irgendwie anfühlt, dieses Tier zu sein. Das heißt, weil es für dieses Tier positive und negative Auswirkungen haben kann, welche Regeln gewählt wurden. Eine Regel, die es gestattet Tiere zu quälen, würde deshalb nicht von einem rationalen Akteur akzeptiert werden, weil sie für ihn selbst negative Auswirkungen hätte, wenn er als Tier geboren würde. Eine Regel, die es gestattet Steine zu zerschlagen, würde deshalb von keinem rationalen Akteur zurückgewiesen werden, weil sie keine negativen Auswirkungen auf das Wesen haben kann, selbst wenn er ein Stein werde. Zerschlagen zu werden ist für einen Stein gleichgültig.

Diese verwendete Formulierung erinnert an Thomas Nagels Aufsatz „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“⁷⁰, in dem er schreibt: „Die Tatsache, daß [!] ein Organismus überhaupt bewußte [!] Erfahrungen hat, heißt im wesentlichen [!], daß [!] es irgendwie ist, dieser Organismus zu sein.“⁷¹ Bewusstsein ist also eine notwendige Voraussetzung dafür, moralischen Status zu haben.

⁷⁰ Nagel (1979)

⁷¹ Nagel (1979), S. 262

3.1.5 Probleme in Rowlands Kontraktualismus

Laut Rawls kann es unterschiedliche Möglichkeiten geben, den Ausgangszustand einer Vertragssituation festzulegen, je nachdem welche Prinzipien er ergeben soll. Der Urzustand wurde von Rawls so dargestellt wie oben beschrieben, um die zwei Grundsätze der Gerechtigkeit begründen zu können. Der Urzustand ist nach jenen Bedingungen festgelegt, die für die Wahl von Grundsätzen vernünftig sind und deren Ergebnisse reflektierten Intuitionen entsprechen.⁷² Rawls Theorie wurde auf Basis der Tatsache kritisiert, dass der Urzustand und der Schleier des Nichtwissens verändert werden können, um die gewünschten Ergebnisse zu bringen. Doch Rawls begrüßt diese Methode, die er „Überlegungs-Gleichgewicht“⁷³ nennt. Wenn ein Prinzip das Produkt des Vertrags ist und nicht mit den moralischen Intuitionen übereinstimmt, muss entweder die Vertragssituation geändert oder müssen die Intuitionen überdacht werden. Es ist ein Hin und Her zwischen beidem, bis eine Übereinstimmung erreicht werden kann.

Diese Methode akzeptiert jedoch keineswegs unreflektierte Intuitionen. Wie oben gezeigt, konnte die allgemein akzeptierte Intuition bezüglich der Chancengleichheit abgelehnt werden.

Carruthers akzeptiert die Methode des Überlegungs-Gleichgewichts, hat jedoch einige so starke Überzeugungen bezüglich des Status von Tieren, dass er eine solche Gestaltung des Urzustandes, die diesen Überzeugungen widerspricht, nicht zulassen möchte.⁷⁴ Ein Problem dieser Methode besteht darin, dass, wenn man die Theorie bzw. ihren Ausgangspunkt ändern darf, wenn die eigenen Überzeugungen so stark sind, man keine Theorie, die ihnen widerspricht akzeptieren kann. Öffentliche Debatten zeigen, dass es gewisse Themen gibt, bei denen gegensätzliche Überzeugungen eine Einigung unmöglich machen; solche Themen sind beispielsweise Abtreibung, die Todesstrafe, aber auch Tierrechte. An eine Moraltheorie muss man jedoch den Anspruch stellen, in solchen Fragen klare Antworten zu liefern. Es stellt sich hier die Frage, ob dies

⁷² Vgl. Rawls (2014), S. 143

⁷³ Rawls (2014), S. 38

⁷⁴ Vgl. Carruthers (1992), S. 9

mit einer Theorie, die auf der Methode des Überlegungsgleichgewichts beruht, möglich ist.

Die Prinzipien, die von Vertragsparteien gewählt werden würden, hängen von der Darstellung des Urzustandes ab, diese wiederum wird von der Entscheidung geprägt, welche Merkmale hinter dem Schleier des Nichtwissens verborgen werden sollen. Das Intuitive-Equality-Argument zeigt, welche Merkmale arbiträr sind und deshalb hinter dem Schleier verborgen sein sollen. Die Prinzipien, die im Urzustand gewählt werden würden, hängen also direkt von diesem Argument ab. Deshalb wird es im Anschluss noch einmal genauer betrachtet.

Sicher ist jedoch, dass, wenn ein gewisses Prinzip auf Basis des Ausklammern eines Merkmals aufgrund des Intuitive-Equality-Arguments beruht, dieses Prinzip akzeptiert werden muss. Der Urzustand darf in diesem Fall eigentlich nicht mehr geändert werden, auch wenn sich gewisse Überzeugungen, egal wie stark sie sind, als falsch herausstellen. Die Methode des Überzeugungs-Gleichgewichts muss also eigentlich zurück gewiesen werden, wenn man das Intuitive-Equality-Argument akzeptiert.

Bei den oben genannten Beispielen muss man sich also fragen, wie ein rationaler Akteur entscheiden würde, wenn er nicht wüsste, ob er ein Fötus, ein Mörder oder ein Tier ist. Ein Problem, auf das weiter unten im Detail hingewiesen werden wird, ist, dass speziell beim Fötus das Wissen über die Empfindungsfähigkeit und besonders, ab wann diese Empfindungsfähigkeit gegeben ist, nicht ausreichend ist, um eine überzeugende Entscheidung treffen zu können.

Das Intuitiv-Equality-Argument besagt, dass jene Merkmale, für die man nicht verantwortlich ist, die man hat, ohne etwas dafür getan zu haben, moralisch arbiträr sind und man deshalb weder auf sie noch auf die Vorteile, die man durch ihren Besitz erlangen kann, moralischen Anspruch erheben kann.

Was bedeutet das genau?

Ein Beispiel für ein solches Merkmal ist das Geschlecht. Es ist zufällig in dem Sinne, dass man es einfach so hat, ohne etwas dafür getan zu haben. Deshalb hat man keinen Anspruch auf Vorteile, die sich durch das Geschlecht ergeben.

Doch Ungleichheiten sind laut dem Ungleichheitsprinzip dann gerecht, wenn sich durch die Besserstellung einer Partei auch eine Besserstellung der am wenigsten

begünstigten Partei ergibt. Begünstigungen eines Geschlechts beispielsweise wären also dann gerecht, wenn das andere Geschlecht dadurch ebenso besser gestellt wäre.

Eine Grundeigenschaft der Gerechtigkeit ist jedoch auch, dass man als Mensch, (oder auch als empfindungsfähiges Wesen) auf sie einen Anspruch hat. Die Forderung nach Gerechtigkeit stand in der Menschheitsgeschichte oft im Zentrum von Revolutionen und gesellschaftlichen Veränderungen. Sie scheint jedoch keine Begründung zu brauchen, warum man Gerechtigkeit fordern kann. Es scheint ein inhärentes Charakteristikum der Gerechtigkeit zu sein, dass sie gefordert werden kann und dass man als Mensch auf sie Anspruch erheben kann. Daraus folgt, dass man nicht nur auf Gerechtigkeit selbst, sondern auch auf Veränderungen oder Regeln, die gerecht sind, Anspruch erheben kann.

Diese Behauptung scheint mit der Darstellung des Schleiers des Nichtwissens auf Basis des Ungleichheitsprinzips in Konflikt zu stehen. Wenn man auf bestimmte Dinge Anspruch hat, weil sie gerecht sind, wieso sollten sie dann hinter dem Schleier liegen? Die Merkmale, die hinter dem Schleier verborgen sein sollten, sind jene, auf die man keinen Anspruch hat.

In dem oben erwähnten Fall ist das Geschlecht ein Merkmal, das zu gerechten Ungleichheiten führt, auf die man also Anspruch hat. Die Forderung, das Geschlecht hinter dem Schleier zu verbergen, scheint in direktem Widerspruch dazu zu stehen.

Außerdem gibt es auch Merkmale, die hinter dem Schleier liegen sollen, die moralisch nicht arbiträr sind. So sollte der Platz in der Gesellschaft hinter dem Schleier liegen, egal ob dieser von Geburt an vorbestimmt ist oder ob man sich ihn unter fairen Ausgangsbedingungen erarbeitet hat.

Zwar kann man behaupten, dass man im Urzustand solche Regeln befürworten würde, die diejenigen, die durch ihre eigenen Verdienste besser gestellt sind, begünstigen würden. Doch laut Rawls haben auch jene, die ihre Besserstellung unter fairen Ausgangsbedingungen erarbeitet haben, keinen Anspruch auf höheres Einkommen, wenn dies nicht auch die am wenigsten Begünstigten besser stellt. Das Ungleichheitsprinzip kollidiert in diesem Fall mit dem positiv formulierten Intuitive-Equality-Argument, das besagt, dass man solche

Merkmale, die man selbst erarbeitet hat, auch verdient hat und deshalb Anspruch auf ihre Vorteile hat.

Das Problem besteht einerseits darin, dass es schwer festzustellen ist, welche Merkmale tatsächlich nur durch eigenes Zutun entstanden sind. Die Biologie ist sich noch immer unsicher, welche Eigenschaften angelegt sind und für welche man selbst verantwortlich ist. So ist die Intelligenz bestimmt auch zum Teil angelegt und somit unverdient. Doch was ist mit Charaktereigenschaften wie Fleiß und Pflichtgefühl? Dies sind Tugenden, für die man üblicherweise gelobt bzw. für ihr Fehlen getadelt wird. Gerechtfertigtes Lob und Tadel deuten darauf hin, dass man für diese Eigenschaften verantwortlich ist.

Problematisch ist, dass man nicht wissen kann, ob solche Charaktereigenschaften angelegt sind oder nicht. Das erklärt das Gefühl, dass Menschen, die diese Eigenschaften besitzen, daraus resultierende Vorteile verdient haben. Regeln, die eine daraus resultierende Besserstellung verbieten, scheinen daher unfair. Das Ungleichheitsprinzip fordert solche Regeln jedoch. Es ist nun fraglich, ob rationale Wesen im Urzustand, wenn sie nicht wissen, ob sie selbst fleißig sind oder nicht (wobei es schon fraglich ist, warum dieses Merkmal durch den Schleier ausgeklammert werden soll, wenn es doch verdient ist), Regeln beschließen würden, die Fleißige bevorzugen oder nicht. Grundsätzlich sollten rationale Wesen solche Regeln beschließen, die die Eventualität aller Möglichkeiten mit einbeziehen, sie müssten also Vorkehrungen treffen, die die Möglichkeit, dass sie tatsächlich faul sind, mit einbeziehen. Doch würden sie dann Regeln wählen, die Faule den Fleißigen gleichstellen? Oder würden sie sich für den Fall, dass sie faul sind, selbst die Schuld an ihrer Schlechterstellung geben? Würden sie die Auswirkungen einer Gleichstellung von Faulen und Fleißigen für die Gesellschaft in ihre Entscheidung mit einbeziehen? Wären Fleißige und Faule gleichgestellt, gäbe es für Fleißige keinen Grund mehr fleißig zu sein, durch die fehlende Motivation würden sie möglicherweise faul werden. Man mag einwerfen, dass diejenigen, die nicht um des Fleißes willen fleißig sind, sondern um der Vorteile willen, die es bringt, nicht wirklich die Tugend des Fleißes besitzen. Wie dem auch sei, die Auswirkungen wären dieselben, und selbst ein Fauler kann keine Gesellschaft wollen, in der alle Fleißigen zu Faulen werden. Tatsächlich stellen sich diese Überlegungen als Anwendung des

Ungleichheitsprinzip heraus. Es bleibt nun zu errechnen, ob Faule tatsächlich auch in einer Gesellschaft, in der Fleißige Vorteile genießen, besser gestellt wären, als in einer, in der beide gleichgestellt sind.

Rowlands akzeptiert das Intuitive-Equality-Argument, weil es einerseits der Intuition entspricht und weil es andererseits dabei hilft, den Urzustand in seiner Form zu begründen.⁷⁵

Offen bleibt, wieso gewisse andere Merkmale, die nicht in die Reichweite des Intuitive-Equality-Arguments fallen, weil sie verdient sind, trotzdem hinter dem Schleier des Nichtwissens fallen, und wie dies begründet werden kann. Hinter dem Schleier werden jene Tatsachen ausgeklammert, die die Vertragsparteien zu ungerechten Regeln verführen könnten. Doch wenn die Merkmale verdient sind, können die davon beeinflussten Regeln nicht ungerecht sein.

Laut Rawls können sie trotzdem ungerecht sein, wenn sie nicht dem Ungleichheitsprinzip entsprechen. Dabei muss jedoch bedacht werden, dass das Intuitive-Equality-Argument die Grundlage für das Ungleichheitsprinzip darstellt. Trotzdem widerspricht das Ungleichheitsprinzip der positiven Formulierung des Intuitive-Equality-Arguments, dass man auf verdiente Eigenschaften einen Anspruch hat.

Die Argumentation, warum gewisse Merkmale hinter dem Schleier ausgeklammert werden sollen, befindet sich hier tatsächlich in einer gewissen Zirkularität. Deshalb wird im folgenden Teil eine Version des Kontraktualismus betrachtet, die ohne den Schleier des Nichtwissens auskommt.

Zuvor noch ein anderer Kritikpunkt an Rowlands Version des Kontraktualismus:

Rowlands erklärt, wie oben beschrieben, den Vorgang, sich in den Urzustand zu versetzen, als einen Denkprozess, bei dem man sich vorstellt, ein bestimmtes Merkmal nicht zu haben. Man wählt also solche Regeln, die man wählen würde, wenn man nicht wüsste, ob man beispielsweise männlich oder weiblich ist. Da bei dieser Version des Kontraktualismus nicht von rein rationalen Bewohnern des Urzustands ausgegangen wird, weil sich jeder Mensch jederzeit durch diese Art

⁷⁵ Vgl. Rowlands (2009), S.139

zu denken in den Urzustand versetzen kann, kann man nicht einfach davon ausgehen, dass diese Wesen das notwendige Wissen haben. Man kann sich zwar vorstellen wie in Rowlands metempsychischen Szenario, dass man zwischen zwei Körpern ist und nicht weiß, welches Geschlecht man zukünftig haben wird. Dies bedeutet jedoch noch nicht, dass man auch weiß, welche Regeln man wählen soll, um für den Fall, mit dem anderen Geschlecht geboren zu werden, vorzubeugen, da man auf kein Erfahrungswissen zurückgreifen kann. Rawls schreibt, dass man die Art von Wissen voraussetzen kann, die man durch gängige Methoden des Schließens und der wissenschaftlichen Forschung gewinnen kann.⁷⁶

Menschliche Kommunikation macht es möglich herauszufinden, was diejenigen rationalen Akteure, die tatsächlich das andere Geschlecht haben, im Urzustand wählen würden. Diese Art des Erkenntnisgewinns ist im Bereich der menschlichen Möglichkeiten zumindest größtenteils gegeben. Doch selbst unter Menschen kann es schwierig sein herauszufinden, welche Regeln andere wählen würden. Ein Beispiel sind autistische Menschen. Trotz der Kommunikationsfähigkeit ist es schwer herauszufinden, welche Interessen sie schützen würden. Rowlands schreibt wie schon erwähnt, für die Wahl von gerechten Regeln sei es nicht notwendig zu wissen, wie es wäre, ein bestimmtes Merkmal nicht zu haben oder - im Falle des Autismus - ein bestimmtes Merkmal zu haben. Reines Faktenwissen über autistische Menschen reiche aus, um solche Regeln zu wählen, die man sich für den Fall, dass man autistisch werde, wünschen würde.

Beim Beispiel des Geschlechts ist es noch naheliegend davon auszugehen, dass das allgemeine Faktenwissen über die Interessen, die das andere Geschlecht schützen würde, korrekt ist. Doch im Falle des Autismus ist es schon problematischer, das Wissen darüber, welche Interessen autistische Menschen schützen würden, als ausreichend anzusehen.

Im Endeffekt kommt es doch darauf an sich vorzustellen, wie es wäre, ein Merkmal nicht zu haben, um herauszufinden, was man in gegebenem Fall wählen würde.

⁷⁶ Vgl. Rawls (2014), S. 160

Eklatant wird die Situation dadurch, dass in Rowlands Version des Kontraktualismus auch Tiere mit einbezogen werden. Man muss also im Urzustand auch davon ausgehen, dass man im übertragenen Sinne als empfindungsfähiges Tier wiedergeboren wird. Dass man auch als Tier nicht leiden möchte, erscheint naheliegend, doch welche genaueren Interessen man als bestimmtes Tier geschützt haben möchte, ist schwer fest zu stellen. So bleibt das Faktenwissen über die Interessen von Tieren doch immer anthropozentrisch geprägt und ist zu diesem Zeitpunkt auf wissenschaftliche Forschung angewiesen, die jedoch als fragmentär und nicht ausreichend zu bezeichnen ist. Im Grunde ist es sogar bei heutigem Forschungsstand noch schwierig, eine klare Grenze zwischen empfindungsfähigen Wesen und solchen, die keine Empfindungsfähigkeit haben, zu ziehen. Welche Lebewesen als empfindungsfähig gelten, hängt in erster Linie von der Definition des Begriffs „empfindungsfähig“ ab. Schmerzempfinden wird Lebewesen dann zugeschrieben, wenn bestimmte Kriterien wie das Vorhandensein von Schmerzrezeptoren und eines zentralen Nervensystems erfüllt sind. Einige davon, wie die Reaktion auf Verletzungen, das Warnen von anderen Individuen und die Reaktion auf schmerzlindernde Mittel wurde sogar bei Pflanzen festgestellt.⁷⁷ Sogar nerven-ähnliche Gebilde werden in den Wurzeln von Pflanzen vermutet.⁷⁸

Ziel ist es hier nicht, dafür zu argumentieren, dass Pflanzen empfindungsfähige Wesen sind, sondern nur zu zeigen, dass es äußerst schwer ist für rationale Wesen, die sich in den Urzustand versetzen wollen, das für solche Entscheidungen notwendige Wissen mittels gängiger wissenschaftlicher Methoden zu erlangen.

Der Versuch herauszufinden, welche Regeln man wählen würde für eine Gesellschaft, in der man selbst eine Pflanze ist, erscheint nun wesentlich schwieriger, als von Rowlands in seinem Gespräch mit Gott dargestellt. So einfach wie zu behaupten, wenn man eine Pflanze wäre, wären alle Entscheidungen für einen egal, ist es leider nicht. Wir können Pflanzen

⁷⁷ Vgl. Heil/Karban (2010)

⁷⁸ Vgl. Masi et al. (2009)

letztendlich deshalb nicht mit einbeziehen, weil wir uns unmöglich vorstellen können, wie es wäre, eine Pflanze zu sein. Sich vorzustellen, wie es wäre, ein bestimmtes Tier zu sein, scheint, wenngleich noch immer schwer, ob der größeren Ähnlichkeit zum Menschen zwar leichter, doch jedenfalls anthropozentrisch geprägt. Auf die Fähigkeit des Menschen, sich in andere hinein zu versetzen, auf den damit verbundene Erkenntnisgewinn und die Grenzen dieser Fähigkeit wird in dieser Arbeit später noch genauer eingegangen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Rowlands Version des Kontraktualismus zwar den Geltungsbereich des Kontraktualismus auf nicht rationale Tiere ausweiten kann, dass jedoch theoretische Unstimmigkeiten in Bezug auf die Begründung des Schleiers des Nichtwissens und auf die Möglichkeit, das im Urzustand notwendige Wissen zu erlangen, bestehen bleiben.

3.2 Die metaphysische Frage der Moral

Ein Thema, das bisher öfter aufgetaucht ist und nun genauer erörtert werden soll, ist die metaphysische Frage der Moral. Es scheint eine gerechtfertigte Anforderung an eine Moraltheorie zu sein, nachvollziehbare Antworten auf die Fragen nach dem Ursprung der Moral und ihrer Autorität zu liefern.⁷⁹ Eine Moraltheorie muss erklären können, woher die Moral kommt, das heißt warum etwas als moralisch richtig oder falsch angesehen werden kann, und wie eine solche Einsicht möglich ist. Ebenso muss sie erklären können, warum man sich als rationales Wesen moralische Fragen stellen und sich an die Ergebnisse der Moraltheorie, also an die Regeln, die sie aufstellt, halten soll. Sie muss also erklären können, woher die Motivation kommt moralisch zu handeln.

Was genau sind moralische Urteile? Ist moralisch richtig oder falsch zu sein eine Eigenschaft, die es tatsächlich in der Welt gibt und objektiv erkannt werden kann, oder sind dies rein subjektive Urteile?

Im sogenannten Subjektivismus werden moralische Urteile als rein subjektive Haltungen abgetan. Die Aussage „Tiere quälen ist falsch“ wird als gleichwertig

⁷⁹ Vgl. Carruthers (1992), S. 21

mit der Aussage „Ich mag keinen Käse“ angesehen. Beide Aussagen sind als die bloße Meinung einer Person zu verstehen, weiteres Argumentieren ist daher sinnlos. Diese Haltung ist jedoch falsch, denn moralische Urteile können durch rationale Argumente sowohl gestützt als auch gestürzt werden, während es unsinnig ist, jemandes Meinung zu Käse durch rationale Argumente beeinflussen zu wollen.⁸⁰

Der abgeschwächte Subjektivismus besagt, dass moralische Überzeugungen zwar durch Argumente beeinflussbar sind, dass sie jedoch im Endeffekt auf Grundeinstellungen beruhen, die so gefestigt sind, dass sie durch Argumente nicht beeinflussbar sind. Das heißt, es gibt einen Punkt in einem moralischen Streit, wo weiteres Argumentieren nicht mehr zu einer Änderung des Standpunktes führt, da beide Parteien an Grundeinstellungen angelangt sind, die nicht miteinander vereinbar sind.⁸¹ Ein Schwachpunkt dieser Sicht ist jedoch, dass moralische Urteile niemals wirklich verbindlich sein können, da es zu jeder Zeit möglich ist, dass der Punkt der unvereinbaren Grundeinstellungen bereits erreicht ist. Wenn der abgeschwächte Subjektivismus recht hat, muss man sich nicht an die moralischen Regeln halten, die auf einer mit der eigenen unvereinbaren Grundannahme basieren. Ein gefährlicher Schluss, wenn man bedenkt, dass es unmöglich ist zu wissen, wann man an einer tatsächlich grundlegenden Annahme angelangt ist.

Der Objektivismus hält moralische Fakten für existent und die moralischen Urteile richtig und falsch dann für gerechtfertigt, wenn sie - ebenso wie die Attribute rot oder blau - diesen faktischen Tatsachen der Welt entsprechen.⁸² Die Behauptung, dass moralische Tatsachen in der Welt existieren, ist natürlich problematisch, da es keinerlei Anzeichen dafür gibt, welche Art von Tatsachen das sein soll. Der objektivistischen Ansicht nach ist moralischer Wert ein Attribut des Menschen ähnlich wie seine Form und seine Substanz. Doch im Gegensatz zu Form und Substanz ist ein solcher Wert nicht wahrnehmbar.

⁸⁰ Vgl. Carruthers (1992), S. 4

⁸¹ Vgl. Carruthers (1992), S. 4

⁸² Vgl. Carruthers (1992), S. 18

Der Intuitionismus besagt, dass der Mensch einen Erkenntnisinn speziell für moralische Urteile hat, nämlich die Intuition. Das Wissen, dass es falsch ist Menschen zu töten, ist intuitiv. Es beruht auf dem Erkennen des moralischen Werts des Menschen mittels dieses Erkenntnisinns.

Ein Argument gegen den Objektivismus ist, dass moralische Eigenschaften, existierten sie tatsächlich, sehr seltsame Entitäten wären. Sie existieren nicht in physikalischen Objekten wie Form und Masse und haben keine kausale Rolle. Man müsste dann annehmen, dass sie außerhalb der natürlichen Welt existieren, da sie auf diese keinen Einfluss nehmen können. Allein dies ist schon ein Argument gegen die tatsächliche Existenz moralischer Eigenschaften.⁸³ Diese Annahme spricht auch dagegen, dass man moralische Eigenschaften erkennen kann, denn wenn sie außerhalb der natürlichen Welt liegen, wie können sie dann Einfluss auf den Verstand haben, der sie erkennen soll? Selbst wenn es einen Weg gäbe, die Existenz einer Fähigkeit, die moralische Eigenschaften wahrnehmen kann, zu rechtfertigen, lässt sich die Zuverlässigkeit derselben stark anzweifeln. Wie oben schon beschrieben, gibt es Themen, bei denen die moralischen Intuitionen der Menschen widersprüchlich sind und vor allem als von vorherrschenden moralischen Überzeugungen einer Gesellschaft abhängig erscheinen.⁸⁴ Es erscheint fraglich, wieso es überhaupt Moraltheorien braucht, wenn die moralische Intuition allein richtige Erkenntnisse liefern kann.

Der abgeschwächte Objektivismus, laut Carruthers die plausibelste Version, stimmt mit dem eben dargestellten Objektivismus darin überein, dass moralische Wahrheiten entdeckt und nicht erfunden werden. Um den Unterschied zum Objektivismus deutlich zu machen, greift Carruthers zu einem Vergleich, zu dem Unterschied zwischen der wissenschaftlichen Anwendung von Konzepten und der des Alltags. In der Wissenschaft müssen Konzepte mit den tatsächlichen Begebenheiten der Welt übereinstimmen. Das Konzept des Fisches ist also auf Wale, trotz der Ähnlichkeiten, falsch angewendet. Im Alltag werden jedoch Konzepte angewandt, die nicht so streng mit den Gegebenheiten der wirklichen Welt übereinstimmen und trotzdem „determinierte Konditionen der Anwendung

⁸³ Vgl. Carruthers (1992), S. 18

⁸⁴ Vgl. Carruthers (1992), S. 19

haben“⁸⁵. Das Konzept des Tisches beispielsweise kann richtig oder falsch angewandt werden, je nachdem, ob man es auf solche Dinge bezieht, die als Tisch verwendet werden oder nicht. Trotzdem kann nicht behauptet werden, dass es in der Natur Tische gibt bzw. dass jene Merkmale, die den Tisch von anderen ähnlichen Objekten unterscheiden, in der Natur vorkommen.

Der schwache Objektivismus mag reizvoll erscheinen, da er mit der Intuition übereinstimmt, dass moralische Urteile weder subjektiv sind noch erfunden wurden, ohne auf den ominösen Erkenntnisinn der Intuition als Erkenntnisweg moralischer Tatsachen angewiesen zu sein. Doch unterscheidet er sich wirklich auf relevante Weise vom Objektivismus?

Der Unterschied zwischen Tischen und anderen Objekten ist einer, den wir der Welt aufzwingen, in der Wahl unsere Konzepte, während der Unterschied zwischen Fischen und Säugetieren bereits in der Welt ist.⁸⁶

Doch ist der Unterschied zwischen den Konzepten Fisch und Tisch wirklich so stark? Oder ist der Prozess, heterogene Dinge in Kategorien einzuteilen, die zwar auf wirklich existierenden Unterschieden beruhen, immer selektiv beim Einteilen in Kategorien? Sind kategorische Unterschiede nicht immer der Welt aufgezwungen, egal ob es sich dabei um die Einteilung natürlicher oder gemachter Dinge handelt? Vor allem in Bezug auf die Moral scheint mir der Unterschied unklar. Moralische Urteile sollen ähnlich wie der Satz „Ich sitze an einem Tisch“ richtig oder falsch sein können, ohne dabei auf Unterschiede, die es in der natürlichen Welt gibt, Bezug zu nehmen. Doch obwohl Tische gefertigt sind und so nicht in der Natur vorkommen, sind sie auf ganz andere Art und Weise in der Welt als moralische Eigenschaften. Tatsächlich scheint mir die Existenz von Tischen der von Fischen viel ähnlicher als der von moralischen Eigenschaften. Oder besser gesagt: Der Unterschied zwischen Tischen und anderen Gegenständen, wenn auch ein Unterschied, der der Welt aufgezwungen wird, scheint wesentlich einfacher wahrnehmbar zu sein als der Unterschied von moralisch Richtigem und moralisch Falschem. Das Problem der Erkennbarkeit

⁸⁵ Carruthers (1992), S. 15

⁸⁶ Vgl. Carruthers (1992), S. 16

von moralischen Unterschieden bleibt also auch gegeben, wenn man sie als ein der Welt aufgezwungener Unterschied ansieht.

Die Frage, wie moralische Urteile erkennbar sein können, wenn sie objektiv sind, bleibt also noch offen.

Bei Hobbes ist in einer Gesellschaft, die vom Krieg jeder gegen jeden geprägt ist, alles erlaubt, um seine eigene Stellung zu verbessern. Die Moral entsteht erst durch den Vertrag, den einem die Vernunft rät einzugehen, um sein eigenes Leben und seine Stellung zu schützen.⁸⁷ Der Vertrag wird geschlossen, weil es von wechselseitigem Vorteil und somit vernünftig ist. Moral kann also als hypothetischer Vertrag bestehend aus Regeln zum wechselseitig Vorteil angesehen werden. Die Autorität des Vertrags entsteht durch die stillschweigende Übereinkunft, dadurch, dass wir einem solchen Vertrag, gäbe es ihn, vernünftigerweise zustimmen müssten. Die beiden Anforderungen an eine Moralthorie werden durch diese Theorie erfüllt: Die Moral entsteht durch den Vertrag und sie ist verbindlich, weil es vernünftig ist, dem Vertrag zuzustimmen.

Der kantianische Kontraktualismus, der oben dargestellt ist, unterscheidet sich von dieser Theorie, indem er die Moral als vor dem Vertrag existent sieht und den Vertrag nur als heuristisches Mittel begreift, um moralische Regeln erkennen zu können. Rowlands Kontraktualismus ist dem Objektivismus insofern verschrieben, als er moralische Gegebenheiten als vor dem Vertrag existent sieht und den Vertrag als ein Mittel, sie erkennbar zu machen. Der Vertrag ist jedoch nur eine Beschreibung einer gewissen Denkweise. Moralische Regeln werden also durch eine bestimmte Art zu denken erkannt, der Erkenntnisinn ist also die Vernunft. Die Autorität des Vertrags leitet sich aus der Autorität der moralischen Prinzipien, die er erkennbar macht, ab, diese wiederum sind moralisch verbindlich, wenn sie korrekt sind. Das heißt, wenn es sich um korrekte Prinzipien handelt, ist es moralisch richtig, sie zu befolgen. Diese Theorie versucht zwar den oben genannten Anforderungen gerecht zu werden, doch sie bleibt in beiden Fragen nach dem Ursprung und der Autorität der Moral Antworten schuldig.

⁸⁷ Vgl. Hobbes (1651/ 2013), S. 58

Rawls Theorie ist in diesem Aspekt tatsächlich kantianisch, weil er von einem vorvertraglichen Bekenntnis zu dem Grundsatz Gerechtigkeit als Fairness ausgeht. Ist dieses Bekenntnis gleichbedeutend damit, die Existenz der Moral vor dem Vertrag anzuerkennen? Der Vertrag setzt zumindest ein Streben danach voraus, gerechte Regeln des Zusammenlebens zu finden. Dabei wird von einem Unterschied zwischen gerecht und ungerecht ausgegangen, welcher wiederum ein moralischer ist. Rawls Problem ist, dass er sich dieses Unterschieds zu Hobbes nicht bewusst ist und die Voraussetzung der Machtgleichheit zwischen den Vertragsparteien unterstützt. Dies ist ein Schritt, der seine Theorie inkohärent werden lässt, da er selbst schreibt, eine oder mehrere Personen können sich jederzeit in den Urzustand versetzen. Wenn die Mehrheit der Vertragsparteien nur eine kontingente, jedoch keine notwendige Voraussetzung für den Vertrag ist, wird die Machtgleichheit der Vertragsparteien als Voraussetzung für den Vertrag sinnlos, da eine einzelne Person keine Machtgleichheit haben kann.

Carruthers begeht den Fehler, Rawls in Hobbes'scher Tradition zu lesen: Er sieht die Moral bei Rawls als von Menschen für das menschliche Zusammenleben gemacht.⁸⁸ Wie schon gezeigt, widerspricht diese Lesart den Grundannahmen der Rawls'schen Theorie. Selbst wenn man dieses Problem beiseitelässt, begeht Carruthers einen Fehler: den sogenannten genetischen Fehlschluss. Das bedeutet, er verwechselt den Ursprung der Moral mit ihrem Inhalt.⁸⁹ Die Art und Weise, wie die Moral entstanden ist, sagt nichts über ihren Inhalt bzw. ihren Geltungsbereich aus. Diesen Vorwurf könnte Carruthers umgehen, indem er behauptet, er sehe die Moral als etwas aktiv vom Menschen Erfundenes. Dann wäre seine Argumentation zumindest auf den ersten Blick nachvollziehbar. Denn wäre die Moral tatsächlich für das Zusammenleben von Menschen erfunden worden, so wäre es zumindest auf den ersten Blick nachvollziehbar, Tiere nicht mit ein zu beziehen. Ähnlich wie die Regeln des Fußballspiels extra für das Fußballspiel erfunden wurden, so kann man nicht erwarten, dass Gegebenheiten des Basketballspiels berücksichtigt werden. Doch wie gesagt,

⁸⁸ Vgl. Carruthers (1992), S. 102

⁸⁹ Vgl. Rowlands (2009), S. 161

auch diese Argumentation hält nur auf den ersten Blick stand, da Tiere zwar nicht aktiv am menschlichen Zusammenleben teilhaben, doch in einer gewissen Beziehung dazu stehen, die es erforderlich macht, sie in den Regeln dieses Zusammenlebens zumindest mit ein zu beziehen. Davon abgesehen ist die Annahme die Moral sei von Menschen erfunden worden, faktisch falsch.

Carruthers versucht diesen Schritt auch gar nicht zu machen, er selbst sieht die Moralfähigkeit als eine Eigenschaft des Menschen, die sich in der Evolution ob ihres selektiven Vorteils entwickelt hat, und die Motivation sich der Moral unterzuordnen als dieser Eigenschaft immanent.⁹⁰ Diese Sicht der Moral wird sich in späteren Kapiteln noch als plausibel herausstellen, doch auch sie ist anfällig für den genetischen Fehlschluss. Wer die Moral auf die Situation, in der sie sich entwickelte, zu begrenzen versucht, begeht ebenfalls diesen Fehlschluss.

Rowlands Kontraktualismus mag zwar eine kohärente Weiterführung von Rawls Argumenten darstellen, doch auch ihr fehlt eine schlüssige Antwort auf die Fragen nach dem Ursprung und der Motivation der Moral. Der Urzustand ist auf Basis des Intuitive-Equality-Arguments dargestellt, doch dieser Schritt funktioniert nur dann, wenn man die objektivistische Sicht der Moral akzeptiert, da die Bedingung der Gleichheit der Macht und der Rationalität der Vertragsparteien nur so abgeschafft werden kann. Auch die Möglichkeit, Tiere bzw. nicht-rationale Wesen zu berücksichtigen, hängt von diesem Schritt ab.

3.3 Scanlons Kontraktualismus

Im vorigen Kapitel wurden theoretische Schwierigkeiten des Schleiers des Nichtwissens in Rowlands Version des Kontraktualismus festgestellt, deshalb wird nun eine Version des Kontraktualismus diskutiert, die ohne diesen Schleier auskommt.

Bei Scanlon sind solche Prinzipien moralisch richtig, die von anderen rationalen Akteuren nicht auf vernünftige Art und Weise zurückgewiesen werden können, und solche Prinzipien falsch, die gegenüber anderen rationalen Akteuren nicht rechtfertigbar sind. Die rationalen Akteure haben das Ziel, generelle Regeln zur

⁹⁰ Vgl. Carruthers (1992), S. 102

Regulation des Verhaltens zu finden, die andere rationale Akteure mit derselben Motivation nicht zurückweisen könnten.⁹¹

Der Unterschied zu Rawls kontraktualistischer Theorie besteht darin, dass die Motivation der Vertragsparteien keine egoistische ist, sie versuchen nicht ihre eigenen Interessen am besten zu schützen, sondern gemeinsam Regeln für das Zusammenleben zu finden, die andere ähnlich Motivierte nicht zurückweisen könnten. Insofern brauchen die Vertragsparteien ihre Entscheidungen nicht hinter dem Schleier des Nichtwissens zu treffen und verfügen über ihr tatsächliches Wissen. Sie sind ideal nur in dem Sinn, dass sie in allen Entscheidungen vernünftig und von dem oben genannten Ziel geleitet sind.

Bei der Entscheidung über Prinzipien müssen alle möglichen Konsequenzen des Prinzips beachtet werden.

Verboten werden kann etwas dann gerechtfertigterweise, wenn die Einwände gegen eine Erlaubnis stärker als die Einwände gegen ein Verbot sind.⁹²

Alle allgemeinen Gründe, die Individuen gegen ein Prinzip haben könnten, müssen mit einbezogen werden. Nicht nur Gründe, die das Wohlergehen betreffen, spielen eine Rolle, auch die Bürde, die ein Prinzip bringen würde, muss in die Entscheidung mit einbezogen werden.⁹³ Die Gründe, die für oder gegen Prinzipien sprechen können, müssen mit dem Ziel, solche Prinzipien zu finden, die andere nicht zurückweisen könnten, gegeneinander abgewogen werden.

Die Moral umfasst in dieser Version des Kontraktualismus all jene, mit denen wir aus gutem Grund in einer gewissen Beziehung stehen. Diese Beschränkung ist in der Autorität der Moral begründet. Moralische Urteile sind deshalb gute Gründe für Handlungen (bzw. für das Unterlassen von Handlungen), weil man in einer bestimmte Beziehung zu anderen steht. Diese Beziehungen begründen das Streben danach, die eigenen Handlungen rechtfertigen zu können. Moralische Fragen, die aus dieser Beziehung heraus entstehen, fallen laut

⁹¹ Vgl. Scanlon (1999), S. 4

⁹² Vgl. Scanlon (1999), S. 195

⁹³ Vgl. Scanlon (1999), S. 213

Scanlon unter den Bereich der Moral, den er „Was wir einander schulden“ nennt. Andere Bereiche der Moral, Scanlon nennt das die weite Moral, beziehen sich auf gewisse Werte, die aus der Beziehung zu anderen nicht begründet werden können. Beispiele dafür sind der Wert von Freundschaft oder wissenschaftlichem Streben.

Der Unterschied entsteht daraus, dass die Werte, die unter den engen Bereich der Moral fallen, aus dem Anspruch der Rechtfertigbarkeit heraus entstehen. Etwas ist dann moralisch falsch, wenn man es anderen gegenüber nicht rechtfertigen kann auf eine Art und Weise, die diese unter den oben genannten Bedingungen akzeptieren müssen. Dies entspricht nicht der Ansicht, dass Handlungen die moralisch falsch sind, deshalb nicht rechtfertigbar sind, weil sie falsch sind. Die Kausalität verhält sich genau anders herum. Handlungen sind deshalb falsch, weil sie nicht rechtfertigbar sind.⁹⁴

Beide Arten der Moral beschäftigen sich mit Werten, von denen man aus gutem Grund will, dass sie von anderen geteilt werden. Bei der engen Moral spielt die Rechtfertigbarkeit jedoch eine andere Rolle. Der Anspruch auf Rechtfertigbarkeit bedingt diese Art von moralischen Urteilen.⁹⁵ Etwas ist nur dann falsch, wenn es nicht rechtfertigbar ist. Bei den Werten der weiteren Moral hat man ebenfalls Grund zu wollen, dass andere die Werte teilen. Eine Freundschaft ist nur möglich, wenn beide Seiten den Wert der Freundschaft erkennen. Doch der Wert entsteht nicht aus dem Anspruch auf Rechtfertigbarkeit, viel mehr aus einer gemeinsamen Wertschätzung heraus. Der Unterschied wird auch darin deutlich, dass man zu moralischen Schlüssen der engeren Art kommt, indem man nachdenkt darüber, welche Prinzipien andere nicht begründeterweise ablehnen können.⁹⁶ Diese Art des Denkprozesses kann moralische Fragen der weiteren Art nicht erschließen.

⁹⁴ Vgl. Scanlon (1999), S. 5

⁹⁵ Vgl. Scanlon (1999), S. 176

⁹⁶ Vgl. Scanlon (1999), S. 176

3.3.1 Die metaphysische Frage der Moral bei Scanlon

Scanlon sieht moralische Urteile nicht wie empirische Urteile über die raumzeitliche Welt, sondern als praktische Urteile. Sie stellen Behauptungen darüber auf, wofür wir gute Gründe haben es zu tun. Die metaphysische Frage der Moral ist also zweitrangig. Er schlägt vor, moralische Urteile bei ihrem Nennwert zu nehmen, also als Urteile darüber, was richtig und falsch ist. Seiner Ansicht nach kommt man zu moralischen Schlüssen, indem man auf bestimmte Art und Weise über moralische Fragen nachdenkt. Wenn es möglich ist, diesen Denkprozess zu beschreiben und zu erklären, warum Urteile, die auf solchem Weg zu Stande kommen, die Wichtigkeit haben, die moralische Urteile normalerweise haben, bleiben keine relevanten Fragen über moralische Urteile offen.⁹⁷ Um zeigen zu können, dass moralische Fragen tatsächlich korrekte Antworten haben können, muss man nicht die Frage, mit welcher Art von Fakten moralische Urteile übereinstimmen müssen, um korrekt zu sein, beantworten. Man muss letztlich nur zeigen können, dass es gute Gründe dafür gibt, manche Handlungen als moralisch richtig oder falsch zu sehen. Moralische Urteile sind im Zuge seines Kontraktualismus Urteile über die Angemessenheit von Gründen, bestimmte Prinzipien zu akzeptieren oder zurückzuweisen.

Die Frage nach der moralischen Motivation ist eine Frage danach, warum moralische Urteile Gründe für oder gegen Handlungen darstellen. Das heißt, das Urteil, dass eine Handlung moralisch falsch ist, stellt einen Grund dar, die Handlung zu unterlassen. Dabei geht es nicht nur um einen Grund unter vielen, denn moralische Urteile stellen einen Grund dar, der Vorrang gegenüber anderen Gründen hat. Das heißt, wenn eine Handlung falsch ist, ist das ein Grund sie zu unterlassen, egal welche anderen Gründe für sie sprechen. Außerdem ist das Unvermögen, ein moralisches Urteil als Grund anzuerkennen, ein größerer Fehler als andere Gründe nicht zu akzeptieren. Gute Gründe nicht als Gründe zu sehen ist irrational, moralische Urteile nicht als Gründe zu sehen ist schlimmer.

Scanlon meint, es gäbe gute Gründe dafür, mit anderen unter Bedingungen zusammen zu leben, die diese nicht zurückweisen können. Deshalb gibt es gute

⁹⁷ Vgl. Scanlon (1999), S. 2

Gründe für die Frage, welche Handlungen moralisch richtig oder falsch sind. Das heißt zu fragen, welche Prinzipien die andern nicht zurückweisen könnten. Daraus folgt, dass es gute Gründe dafür gibt, in der Lage sein zu wollen seine eigenen Handlungen rechtfertigen zu können.⁹⁸

Um diese Argumentation verstehen zu können, muss man sich Scanlons Beschreibung dessen, was ein Grund ist, genauer ansehen. Gründe bilden seiner Meinung nach keine eigene ontologische Klasse. Ein Grund ist einfach etwas, was dafür spricht eine bestimmte Überzeugung zu haben. Ein guter Grund für eine Handlung ist einfach die Überlegung, die dafür spricht, etwas zu tun.⁹⁹ Bestimmte Arten von Haltungen, Überzeugungen oder Ängste beispielsweise, sind durch Gründe beeinflussbar. Das bedeutet, dass man eine gewisse Verantwortung für diese Haltungen hat. Sie sind nur dann gerechtfertigt, wenn man gute Gründe für sie hat. Das heißt, man ist dazu verpflichtet, die Gründe für die Haltungen zu prüfen und nur solche Haltungen einzunehmen, für die gute Gründe sprechen.

Die Behauptung, es gäbe gute Gründe dafür, in der Lage sein zu wollen, seine Handlungen rechtfertigen zu können, bedeutet also, dieses Streben ist gerechtfertigt und auch, dass Handlungen von diesem Streben tatsächlich geleitet werden.

Scanlon meint also, seine Kontraktualistische Theorie gäbe eine gute Beschreibung des Inhaltes der Moral und der Motivation moralisch zu handeln ab. Doch seine Theorie widmet sich nur einem Teil der Moral, dem engeren Teil, den er „Was wir einander schulden“ nennt. Dieser Teil der Moral beschäftigt sich mit den Pflichten gegenüber anderen rationalen Akteuren. Der weitere Teil der Moral entzieht sich der beschriebenen Form des Kontraktualismus, weil man nur mittels rationalem Schließen darüber, welche Prinzipien andere nicht zurückweisen könnten, zu keinem Ergebnis kommt.¹⁰⁰ Die Werte dieser weiteren Moral können nicht durch das Streben nach Rechtfertigbarkeit erklärt werden.

⁹⁸ Vgl. Scanlon (1999), S. 154

⁹⁹ Scanlon (1999), S. 17

¹⁰⁰ Vgl. Scanlon (1999), S. 176

Die Art der Beziehung, in der man zu anderen steht und stehen will, fordert die Rechtfertigbarkeit von Handlungen. Der Geltungsbereich der engen Form der Moral beschränkt sich auf solche Wesen, mit denen man aus gutem Grund in solch einer Beziehung steht.¹⁰¹ Das heißt, er umschließt nur solche Wesen, gegenüber denen man in der Lage sein will, seine Handlungen rechtfertigen zu können. Scanlon untersucht unterschiedliche Gruppen von Wesen, ob diese Beschreibung zutreffend für sie scheint, und schließt, dass nur solche Wesen in den Geltungsbereich der engen Moral fallen, gegenüber denen man sinnvollerweise die eigenen Handlungen rechtfertigen können möchte.¹⁰² Für diese Rechtfertigbarkeit ist die Sprachfähigkeit Bedingung.

3.3.2 Kritik an Scanlon

Warum moralische Urteile Gründe für Handlungen darstellen, lässt sich laut Scanlon durch die Beziehung zu andern Menschen erklären. Warum stellt die Überzeugung, dass eine Handlung moralisch falsch ist, einen Grund dar sie zu unterlassen, auch wenn andere Gründe dafür sprächen? Weil man die Handlung nicht rechtfertigen könnte; die Art der Beziehung, in der man zu anderen steht und stehen will, fordert die Rechtfertigbarkeit von Handlungen. Der Geltungsbereich der engen Form der Moral beschränkt sich auf solche Wesen, mit denen man aus gutem Grund in so einer Beziehung steht.¹⁰³ Doch Scanlon sieht die Grenze zwischen der engen und weiten Form der Moral nicht als die Grenze zwischen Wesen, die moralische Geltung haben und jenen, die nur instrumentellen Wert haben. Sie unterscheiden sich nur in der Art, in der sie moralisch signifikant sind.¹⁰⁴

Problematisch ist jedoch, dass die Wesen, die aus der engen Moral ausgeschlossen sind, somit auch nicht in Scanlons kontraktualistischer Theorie beachtet werden. Diese Theorie beschränkt sich auf die Fragen der Moral im engen Sinne. Somit wird die Existenz moralischer Werte im weiteren Sinne

¹⁰¹ Vgl. Scanlon (1999), S. 178

¹⁰² Vgl. Scanlon (1999), S. 180

¹⁰³ Vgl. Scanlon (1999), S. 178

¹⁰⁴ Vgl. Scanlon (1999), S. 178

weder im Bezug auf ihren Ursprung noch die Frage, ob sie moralisch verbindlich sind, geklärt. Besonders problematisch ist das, weil der moralische Status von Tieren höchstwahrscheinlich in diesen Bereich fällt. Da der moralische Status im engeren Sinn von der besonderen Beziehung zu anderen Personen abhängt, die das Streben nach Rechtfertigbarkeit begründet, lässt Scanlon die Idee für Repräsentanten für Tiere zu.¹⁰⁵ Denn auch Tiere können in gewissen Beziehungen zu Menschen stehen, die diese für relevant erachten können. Doch er arbeitet diese Idee nicht aus, und aus oben erklärten Gründen ist die Idee der Repräsentanten problematisch.

Scanlon unterscheidet verschiedene Gruppen von Wesen, um herauszufinden, welche in den Geltungsbereich der Moral im engeren Sinne fallen.

Gruppe 1 besteht aus solchen Wesen, die ein Gut haben, das heißt, für die etwas besser oder schlechter sein kann.¹⁰⁶ Für Scanlon kann diese Gruppe nicht in den Geltungsbereich der engen Moral fallen, da es keinen Sinn macht, sich Bäumen gegenüber rechtfertigen zu wollen. Doch wie im vorigen Teil gezeigt wurde, kann für einen Baum nichts besser oder schlechter sein, denn es gibt nichts, wie es ist ein Baum zu sein. Ob ein Baum oder ein ganzer Wald abgeholzt wird, kann für einen Menschen aus gewissen Gründen schlecht sein, nicht jedoch für den Wald selbst.

Gruppe 2 besteht aus bewussten, schmerzempfindlichen Wesen.¹⁰⁷ Da nicht alle Mitglieder dieser Gruppe rational denken können, macht es auch wenig Sinn, Handlungen gegenüber den Mitgliedern dieser Gruppe rechtfertigen zu wollen.

Gruppe 3 besteht aus Wesen, die von Gründen beeinflusst werden können, Gruppe 4 aus Wesen, die moralische Urteile fällen können und Gruppe 5 besteht aus Wesen, mit denen es sich lohnt, einen Vertrag einzugehen.¹⁰⁸

Da Scanlon die Hobbes'sche Version des Kontraktualismus ablehnt, besteht für ihn die relevante Frage darin, ob die Grenze vor oder nach Gruppe 3 gezogen

¹⁰⁵ Vgl. Scanlon (1999), S. 183

¹⁰⁶ Vgl. Scanlon (1999), S. 179

¹⁰⁷ Vgl. Scanlon (1999), S. 179

¹⁰⁸ Vgl. Scanlon (1999), S. 179

werden soll. Er kommt zu dem Schluss, dass es Sinn macht, seine eigenen Handlungen gegenüber jenen Wesen rechtfertigen zu wollen, die die Gründe für die Handlungen nachvollziehen können.¹⁰⁹

Die Frage ist also, ob zumindest manche Tiere Gründe für Handlungen nachvollziehen können. Scanlon meint jedoch, dass dafür Sprache notwendig ist, da man seine eigenen Beweggründe nur mittels Sprache erklären und rechtfertigen kann.

Allerdings unterläuft ihm hier ein Fehler. Er setzt jene Wesen, deren Handeln selbst von Gründen geleitet wird, mit jenen Wesen gleich, die unsere Gründe für Handlungen nachvollziehen können. Aus der Definition der Gruppe 3 folgt nämlich, dass die Antwort auf die Frage, ob Tiere in diese Gruppe fallen können, nicht davon abhängt, ob sie unsere Gründe nachvollziehen können, sondern ob sie selbst in ihrem Handeln von Gründen geleitet werden.

Aus Sicht der Verhaltensbiologie muss die Antwort auf diese Frage, zumindest für manche Tiere positiv sein. Scanlon behauptet, dass zielorientierte Handlungen von Tieren letztlich immer Ausdruck biologischer Instinkte sind, die nicht durch das Abwägen von Gründen beeinflussbar sind.¹¹⁰ Doch Beobachtungen und Experimente zeigen klar, dass die Handlungen von Tieren oft von der Abwägung unterschiedlicher Gründe geleitet sind.

Wölfe beispielsweise verteidigen erlegte Beute gegenüber einem Rudel von Coyoten nur dann, wenn mehrere Konditionen erfüllt sind. Wenn das Rudel der Coyoten größer ist als das der Wölfe, wenn die Wölfe bereits gefressen haben und ihre Motivation zur Verteidigung der Beute nicht mehr groß genug ist, verteidigen sie den Karkass nicht. Auch Faktoren wie die Größe der Beute spielen eine Rolle. Doch nicht alle dieser Konditionen müssen erfüllt sein, viel mehr stellen sie Faktoren dar, die in Bezug auf die Erfolgchancen und die Kosten der Verteidigung flexibel abgewogen werden.¹¹¹

¹⁰⁹ Vgl. Scanlon (1999), S. 180

¹¹⁰ Vgl. Scanlon (1999), S. 181

¹¹¹ Vgl. Atwood/ Gese (2008)

Bei Buschhähern konnte echtes Planen experimentell festgestellt werden. Echtes Planen wird dadurch definiert, dass ein zukünftiger Beweggrund, der sich von dem jetzigen unterscheidet, vorweggenommen wird.¹¹² Das Experiment sah wie folgt aus: Den Vögeln wurde Futter A gefüttert. Dann hatten sie die Möglichkeit Futter A und B zu verstecken, zu dem versteckten Futter erhielten sie 3 Stunden später Zugang. Da sie gerade A gefressen hatten, wurde Futter B signifikant öfter versteckt. Dann wurde das Experiment so verändert, dass, kurz bevor die Vögel Zugang zu ihrem Versteck erhielten, Futter B gefüttert wurde. Nach dem ersten Versuch begannen die Vögel Futter A zu verstecken, obwohl sie gerade dieses Futter gefressen hatten. Sie konnten vorhersehen, dass sie zu einem späteren Zeitpunkt eine Präferenz für A haben würden, obwohl sie zu dem Zeitpunkt des Versteckens eine andere Präferenz hatten.¹¹³

Diese beiden Beispiele zeigen, dass die Handlungen von Tieren zumindest manchmal von Gründen, ja sogar von vorhergesehenen zukünftigen Gründen beeinflusst werden können, ohne dass diese kommuniziert (zumindest dem Menschen) werden können.

Diese Beschreibung zeigt natürlich nicht, dass es Sinn macht, diesen Tieren gegenüber die eigenen Handlungen rechtfertigen zu wollen, es zeigt nur, dass Scanlons Gruppeneinteilung bzw. seine Interpretation davon, welche Wesen in welche Gruppe fallen, problematisch ist.

Was stimmt ist, dass, wenn eine sinnvolle Rechtfertigungsmöglichkeit der eigenen Handlungen ausschlaggebend ist, nur jene Wesen mit einbezogen werden können, mit denen man sich sprachlich verständigen kann.

Diese Voraussetzung scheint jedoch problematisch: Es muss begründet werden, warum die Rechtfertigung der eigenen Handlungen gegenüber dem Wesen möglich sein muss, das von der Handlung betroffen ist. Man stelle sich eine Situation vor, in der das eigene Leben von einem menschlichen Angreifer bedroht wird. Zur Selbstverteidigung tötet man den Angreifer. Ob diese Handlung moralisch gerechtfertigt ist, hängt davon ab, ob man die Handlung gegenüber

¹¹² Vgl. Suddendorf/ Corballis (2007)

¹¹³ Vgl. Correia et al. (2007)

anderen rationalen Akteuren, unter den Bedingungen, die Scanlon oben beschreiben hat, rechtfertigen kann. Normalerweise wird angenommen, dass diese Handlung zulässig ist und von anderen rationalen Akteuren akzeptiert werden müsste, da sie in der gleichen Situation wohl gleich gehandelt hätten.

Die Rechtfertigung dieser Handlung geschieht jedoch nicht gegenüber dem Wesen, das von der Handlung betroffen ist, da diese Person ja jetzt tot ist. Trotzdem hat man gute Gründe sich rechtfertigen zu wollen, nämlich gegenüber anderen rationalen Akteuren.

Man könnte dagegen einwenden, dass die Rechtfertigbarkeit ja nicht tatsächlich gegeben sein muss, sondern nur hypothetisch, und dass man seine Handlung in Wahrheit gegenüber dem jetzt toten Angreifer rechtfertigen möchte. Als dieser noch lebte, hätte er keine guten Einwände dagegen gehabt, die Handlung also nicht gerechtfertigterweise zurückweisen hätte können. Es scheint mir jedoch weit hergeholt, dass man die eigenen Handlungen nur gegenüber der betroffenen Person rechtfertigen können will, nicht jedoch gegenüber anderen Personen.

Mir scheint es plausibler, dass man danach strebt, seine eigenen Handlungen überhaupt gegenüber rationalen Akteuren verteidigen zu können, nicht nur gegenüber den Betroffenen. Dies hat bemerkenswerte Auswirkungen auf den Geltungsbereich der Moral. Wenn man die Handlungen nur gegenüber anderen rationalen Akteuren verteidigen können möchte, nicht jedoch gegenüber dem betroffenen Wesen, dann spricht nichts mehr für die Forderung, nur jene Wesen in den Geltungsbereich der Moral aufzunehmen, gegenüber denen man die Handlungen rechtfertigen kann.

Auch Scanlon erkennt, dass das Leiden von empfindungsfähigen Wesen moralischen Wert hat und man gute Gründe hat, das Leiden zu lindern bzw. noch stärkere, kein Leiden zu verursachen.¹¹⁴ Doch das Leiden von solchen Wesen, gegenüber denen man seine Handlungen nicht rechtfertigen kann, liegt außerhalb des Geltungsbereichs der engen Moral. Es bleibt also fraglich, inwiefern die Erkenntnis, dass dieses Leiden moralisch falsch ist, moralisch

¹¹⁴ Vgl. Scanlon (1999), S. 181

verbindliche Ansprüche stellen kann. Das Leiden von Menschen ist in dieser Hinsicht ebenso moralisch falsch, doch zu den Gründen, die man hat Leiden generell zu verhindern, kommen im Falle menschlichen Leidens noch andere Gründe hinzu. Man schuldet es Menschen, ihr Leiden zu lindern bzw. ihnen kein Leiden zuzufügen.¹¹⁵

Meiner Ansicht nach ist es sinnlos zu argumentieren, dass Leiden generell schlecht ist und man deshalb Gründe hat es zu verhindern, in menschlichen Fällen jedoch mehr Gründe. Moralische Urteile sind, wie Scanlon auch selbst schreibt, Gründe um Handlungen zu unterlassen, egal wie viele andere Gründe dafür sprechen. Wenn etwas moralisch falsch ist, dann ist dies ein ausreichender Grund. Zu behaupten, in Fällen menschlichen Leidens gäbe es mehr Gründe, ist überflüssig. Ein moralischer Grund reicht aus, um andere Gründe auszustechen. Wenn die Gründe für das Verhindern von tierischem Leid gute Gründe sind, muss man auch sie als moralisch verpflichtend ansehen können. Doch diese Verpflichtung ist in Scanlons Kontraktualismus nicht erklärt. Wie kann eine Art von moralischen Gründen verpflichtend sein und eine andere nicht?

Die Diskussion um unterschiedliche Arten von moralischen Gründen scheint mir haarspalterisch. Wenn es moralische Gründe gibt in einem Sinn, wie von Scanlon beschrieben, dann müssen sie alle dieselbe verpflichtende Kraft haben. Diese mir viel logischer scheinende Ansicht, kann auch durch Scanlons Kontraktualismus begründet werden. Man muss nur zulassen, dass die Handlung, die man rechtfertigen möchte, nicht die rationalen Akteure selbst betreffen muss, gegenüber denen man sie rechtfertigen will. In Scanlons Theorie konnte ich nichts finden, was gegen diese theoretische Abänderung spricht.

Obwohl Scanlon ohne den Schleier des Unwissens auskommt, bleiben viele Teile seiner Theorie zumindest problematisch. Im Prinzip bleibt die Frage, warum man moralische Urteile beachten muss, unbeantwortet, da fraglich bleibt, inwiefern die Tatsache, gute Gründe dafür zu haben, eine moralische Verpflichtung darstellt. Auch die Erklärung, auf Basis welcher Gründe man Prinzipien zurückweisen kann, ist vage und setzt immer gewisse Überzeugungen

¹¹⁵ Vgl. Scanlon (1999), S. 181

voraus, welche Art von Gründen moralisch relevant ist. Die Unterscheidung zweier Arten von Moral ist problematisch, da die Frage nach dem Ursprung der Moral, die nicht im engeren Teil der Moral beinhaltet ist, offen bleibt. Auch wird nicht beantwortet, inwiefern dieser Teil eine moralische Verpflichtung darstellen kann. Es scheint gerechtfertigt, von einer Moraltheorie zu erwarten, alle Teile der Moral mit einzubeziehen und, wenn sie schon zwischen unterschiedlichen Arten der Moral unterscheidet, alle zu behandeln. Wenn Dinge moralisch richtig oder moralisch falsch sein können, sollte dieses Attribut für alle moralischen Fragen gleich begründet sein. Es scheint unplausibel, dass manche Dinge deshalb moralisch falsch sind, weil sie nicht rechtfertigbar sind, während andere Dinge aus anderen Gründen falsch sind.

Deshalb werde ich im kommenden Teil versuchen, einen Kontraktualismus zu erklären, der die bisher diskutierten Kriterien einer Moraltheorie erfüllt und es möglicherweise schafft, manche der diskutierten Probleme zu umgehen.

4 Ein auf der Empathie basierter Kontraktualismus

4.1 Die evolutionäre Entwicklung der Moral

Eine Möglichkeit, mit den oben diskutierten Problemen umzugehen, ist es, die Frage nach dem Ursprung der Moral genauer bzw. aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Eines der Probleme waren die widersprüchlichen Auffassungen darüber, ob die Moral schon vor oder erst nach dem Vertrag existiert. Meiner Ansicht nach kann dieser Streit nur gelöst werden, indem man die Frage anders stellt: Entstand die Moral vor der Rationalität, die für die Vertragssituation notwendig ist?

Aus naturwissenschaftlicher Sicht kann man zumindest versuchen diese Frage zu beantworten. Der Blickwinkel, unter dem die Frage nach dem Ursprung der Moral neu betrachtet werden kann, ist ein naturwissenschaftlicher und somit ein evolutionstheoretischer. Dabei muss man die Moral als eine Fähigkeit des Menschen sehen, die sich wie alle anderen Fähigkeiten im Laufe der Evolution unter dem Druck der natürlichen Auslese entwickelt hat. Die Moralfähigkeit kann unter diesem Blickwinkel auch als eine Fähigkeit angesehen werden, die nicht plötzlich da war, sondern sich aus verschiedenen Vorstufen entwickelt hat.

Zumindest kann man jedoch davon ausgehen, dass es gewisse mentale Voraussetzungen für die Entwicklung der Moralfähigkeit geben musste. Ich vertrete die These, dass die Empathie eine dieser notwendigen Voraussetzungen ist.

4.1.1 Was ist Empathie?

Die Empathie, auf Deutsch Einfühlung, ist eine Fähigkeit, die es ermöglicht, an den Emotionen von Artgenossen und möglicherweise auch von Individuen anderer Spezies teilzuhaben und auf dieser Basis zu einem Verständnis der Gefühlslage des Anderen zu kommen. Manche Definitionen beschränken sich auf das Teilen von Emotionen, andere beziehen die Fähigkeit mit ein, sich in den Anderen hineinversetzen zu können. Die letztere bezieht sich auf eine höhere Form der Empathie. Ein zu starker Fokus auf die kognitive Fähigkeit des Perspektivenwechsels distanziert den Begriff der Empathie zu sehr von ihren evolutionären Wurzeln.¹¹⁶

Empathie stellt eine emotionale Verbindung zwischen zwei Individuen dar, die es ermöglicht, die Emotionen des Anderen unmittelbar zu verstehen und darauf reagieren zu können. Es ist anzunehmen, dass ein erhöhter Selektionsdruck für diese Fähigkeit im Bereich der Mutter-Kind-Beziehung entstand. Säuglinge signalisieren ihre Bedürfnisse beispielsweise mittels Stress-Vokalisation und die Eltern können meist unmittelbar darauf reagieren. Solche Mechanismen kann man bei allen Spezies beobachten, deren Nachkommen nur dann überleben, wenn sie optimal von den Eltern betreut werden. Es ist wahrscheinlich, dass Säugetiere und Vögel, die auf Basis einer emotionalen Bindung unmittelbar auf die Bedürfnisse ihrer Nachkommen reagieren können, jene, die von den Bedürfnissen ihrer Nachkommen unbeeindruckt blieben, evolutionär gesehen austachen.¹¹⁷ Dieses Modell kann die evolutionäre Entwicklung der Empathie erklären.

Wenn eine Fähigkeit einmal entwickelt wurde, kann sie auch in Kontexten unabhängig von ihrer Entwicklung eingesetzt werden. Das erklärt, warum sich

¹¹⁶ Vgl. de Waal (2008), S. 282

¹¹⁷ Vgl. de Waal (2008), S. 282

die Empathie nicht auf die Mutter-Kind-Beziehung beschränkt, sondern auch in anderen sozialen Beziehungen eine Rolle spielt. Die Tatsache, dass viele Säugetiere die Stress-Vokalisation, ein Empathie induzierendes Verhalten, aus der Säuglingszeit bis ins Erwachsenenalter beibehalten, zeigt den Wert der Empathie für das Überleben in sozialen Arten.¹¹⁸

Neurologische Untersuchungen zeigten, dass der Begriff Einfühlen, der ursprünglich für Empathie verwendet wurde, erkenntnistheoretisch falsch ist und es sich eher um ein „resonantes Mitfühlen“¹¹⁹ handelt. Die Basis für diese Untersuchungen bildet die Entdeckung von Spiegelneuronen durch den Neurologen Giacomo Rizzolatti. Als Spiegelneuronen werden solche Neuronen bezeichnet, die sowohl während der aktiven Durchführung einer Handlung als auch während des passiven Beobachtens derselben Handlung aktiv sind. Sie feuern dann, wenn die Intention einer Handlung für den Beobachter ersichtlich wird. Das heißt, sie feuern schon, bevor die Handlung abgeschlossen ist und nur wenn sie in einem intentionalen Kontext steht.¹²⁰ Spiegelneuronen bilden also die Basis dafür, dass Handlungen von anderen antizipiert werden und ihre Intention verstanden werden kann. Spiegelneuronen wurden im Bereich der Motorik entdeckt, Rizzolatti selbst sieht sie jedoch auch als „die biologische Basis des Mitgefühls“¹²¹ Es scheint naheliegend, dass Spiegelneuronen die neuronale Basis der Empathie darstellen, auch wenn die Forschung zur Belegung dieser Behauptung noch nicht abgeschlossen ist. Voraussetzung dafür ist die Frage, ob es neuronale Zentren gibt, die speziell dann aktiv sind, wenn eine bestimmte emotionale Aktivierung erfolgt. Nur dann kann man zeigen, dass dieselbe Region auch beim Beobachten dieser Emotion aktiv ist. Für das Empfinden von Schmerz und von Ekel konnte die Aktivierung bestimmter Hirnregionen sowohl während des aktiven als auch während des passiven Erlebens belegt werden. Einen weiteren Hinweis darauf, dass Spiegelneuronen der Schlüssel zu empathischem Empfinden sind, liefert die Tatsache, dass Menschen, die an einer Störung des

¹¹⁸ Vgl. de Waal (2008), S. 282

¹¹⁹ Häusser (2012), S. 324

¹²⁰ Vgl. Häusser (2012), S. 328

¹²¹ Rizzolatti/Sinigaglia (2008)

autistischen Spektrums leiden, auch Dysfunktionen des Spiegelneuronensystems aufweisen.¹²² Ein zentrales Merkmal der Autismus-Spektrum-Erkrankung ist eine Störung der empathischen Fähigkeiten.¹²³

Spiegelneuronen oder eine Art neuronales Spiegelsystem wurde bereits in Primaten- und in manchen Vogelspezies nachgewiesen.¹²⁴ Gewisse grundlegende Formen der Empathie kann man auch im Tierreich beobachten. Wenn die Spiegelneuronen die neuronale Grundlage für die Empathie darstellen, kann diese Kontinuität erklärt werden. Die Tatsache, dass nicht nur Menschen über Spiegelneuronen verfügen, sondern auch andere Tiere, kann eine Entwicklungskontinuität all jener Fähigkeiten erklären, für die Spiegelneuronen notwendig sind.

Spiegelneuronen hängen auf den ersten Blick nicht direkt mit Moral zusammen. Untersuchungen, welche Rolle die Spiegelneuronen bei moralischen Überlegungen spielen, sind mir nicht bekannt. Diesen direkten Link muss es auch gar nicht geben, um die Relevanz der Spiegelneuronen für die evolutionäre Entwicklung der Moralfähigkeit zu belegen.

Eine wichtige Rolle, die die Spiegelneuronen für die Moral spielen könnten, ist, dass sie das Verstehen der Lage anderer ermöglichen. So könnten sie dafür wichtig oder sogar notwendig sein, dass moralisch relevante Situationen überhaupt erkannt werden können. Ein Beispiel: Man fährt an einer Unfallstelle vorbei. Man sieht einen Verletzten. Was ermöglicht es einem, diese Situation als eine moralisch relevante zu erkennen? Spiegelneuronen könnten die Grundlage dafür sein, dass man sich in die Situation des Verletzten versetzen kann und seinen Schmerz und seine Angst als moralisch relevant erkennt. Das Hineinversetzen in die Lage des Verletzten kann die möglicherweise unbewusste Grundlage dafür bilden, dass man stehen bleibt und dem Verletzten hilft. Natürlich kann man Hilfeleistungen dieser Art auch mit dem bloßen Pflichtgefühl

¹²² Vgl. Häusser (2012), S. 329

¹²³ Vgl. Jones et al. (2010), S. 1188

¹²⁴ Vgl. Rizzolatti/Fadiga (1999), S. 92

oder dem Wissen, dass unterlassene Hilfeleistung strafbar ist, erklären. Wenn das die Beweggründe der hilfeleistenden Person sind, kann man nicht davon sprechen, dass sie die Situation als moralisch relevant erkannt hat, sondern eher davon, dass sie ihre juristischen Pflichten erkannt hat.

Die zentrale Frage, die es zu klären gilt, ist jedoch, inwiefern die Empathie mit der Moralfähigkeit zusammenhängt. Ein möglicher Zusammenhang besteht darin, dass Empathie die Motivation zu altruistischem Verhalten sein könnte.

4.1.2 Die Empathie-Altruismus-Hypothese

Die Empathie-Altruismus-Hypothese sieht die Empathie als proximate (unmittelbare) Ursache für altruistisches Verhalten. Davon muss man ultimate (eigentliche) Ursachen für die evolutionäre Entwicklung altruistischen Verhaltens unterscheiden. Altruistisches Verhalten ist per Definition kostspielig für den Handelnden. Das ist eine Tatsache, die heftige Diskussionen über die Frage, wie sich solches Verhalten in der Evolution erhalten konnte, begründet. Evolutionär gesehen, kann sich nur Verhalten entwickeln, das dem Überleben und der Fortpflanzung des Handelnden dient. Das bedeutet, dass sich altruistisches Verhalten nur dann entwickeln kann, wenn der Handelnde trotzdem irgendwie davon profitiert. Als ultimate Ursachen für die Entwicklung altruistischen Verhaltens wurde beispielsweise die Verwandtenselektion oder die Reziprozität vorgeschlagen. Verwandtenselektion beschreibt das Phänomen, dass durch eine altruistische Handlung, durch die zwar das eigene Überleben gefährdet wird, die aber das Überleben eines Verwandten sichert, zumindest ein Teil der Gene des Handelnden weiter gegeben werden können. Dies ist eine Erklärung dafür, dass es evolutionär gesehen vorteilhaft ist, sein eigenes Leben zu riskieren, um das seiner Nachkommen zu sichern.¹²⁵ Reziprozität ist ein Mechanismus, mit dem auch das Entstehen von altruistischem Verhalten gegenüber Nicht-Verwandten erklärt werden kann. Dabei geht man davon aus, dass der Empfänger einer altruistischen Handlung in der Zukunft selbst eher jemandem hilft, der ihm früher schon geholfen hat. Das heißt, eine altruistische

¹²⁵ Vgl. Hamilton (1964)

Handlung ist zwar anfänglich kostspielig für den Handelnden, er kann jedoch in der Zukunft davon profitieren.¹²⁶

Diese Erklärungen beziehen sich wie gesagt nur auf die Voraussetzung für die Entwicklung altruistischen Verhaltens in der Evolution. Sie sagen nichts über die proximate Ursache, das heißt die Motivation, warum eine altruistische Handlung ausgeführt wird, aus. Da sowohl die positiven Auswirkungen für die eigenen Gene im Fall der Verwandtenselektion als auch die zukünftigen Vorteile bei der Reziprozität den Verstand der meisten Tiere, bei denen solche altruistischen Handlung beobachtet werden können, übersteigen, können sie nicht die Motivation zur Handlung darstellen. Reziprozität in Form von gesteigertem Ansehen oder Beliebtheit mag beim Menschen im Zusammenhang mit altruistischen Handlungen eine motivationale Rolle spielen. Da zwischen der Handlung selbst und den daraus resultierenden zukünftigen Vorteilen eine zu große Zeitspanne liegt, können die meisten Tiere, die, wenn überhaupt, nicht so weit in die Zukunft planen, diese Vorteile nicht antizipieren. Ein Lerneffekt, dass solche Handlungen zukünftige Vorteile bringen, kann ausgeschlossen werden, da die Rückzahlung meist so spät erfolgt, dass sie mit der ausgehenden Handlung nicht mehr in Verbindung gebracht werden kann.¹²⁷

Die Frage nach der Motivation für altruistische Handlungen muss also getrennt von der Frage betrachtet werden, warum sich altruistisches Verhalten überhaupt entwickeln konnte. Die Empathie-Altruismus-Hypothese schlägt die Empathie als Motivation für altruistisches Verhalten vor.

Die oben erwähnten Modelle zur Erklärung der Entwicklung altruistischen Verhaltens haben Diskussionen über die wahre Motivation hinter solchem Verhalten ausgelöst. Altruistisches Verhalten sei gar nie wirklich altruistisch motiviert, sondern im Grunde immer egoistisch. Das heißt, das tatsächliche Ziel solcher Handlungen sei es gar nicht dem Anderen zu helfen, sondern im Endeffekt immer sich selbst zu helfen. Der Andere ist dabei nur Mittel zum Zweck.

¹²⁶ Vgl. Trivers (1971)

¹²⁷ Vgl. de Waal (2008), S. 281

Das Miterleben von leidenden Mitmenschen verursacht, mittels emotionaler Ansteckung, persönliche Betroffenheit, die als unangenehm empfunden wird. Die egoistische Motivation hinter Hilfeleistungen drückt sich einerseits durch die Reduktion dieser Betroffenheit aus. Nur dadurch, dass das Leiden des anderen gemindert wird, verschwindet auch die eigene unangenehme Betroffenheit. Andererseits drückt sich die egoistische Motivation in intrinsischen oder extrinsischen Belohnungssystemen aus, die durch altruistisches Verhalten aktiviert werden. Intrinsische Belohnungen können durch Gefühle wie Stolz oder Ehre oder aber durch ein gestilltes Schuld- oder Schamgefühl, das bei unterlassener Hilfeleistung droht, erreicht werden. Extrinsische Belohnungen sind materieller oder sozialer Natur wie beispielsweise Lob oder die Verehrung als Held.¹²⁸

Batson und Toi führten ein Experiment mit Universitätsstudenten durch um festzustellen, ob die zugrundeliegende Motivation für Hilfeleistung eher egoistisch oder altruistisch ist.¹²⁹ Dabei wurden die getesteten Studenten in zwei Gruppen mit unterschiedlich ausgeprägter Empathie eingeteilt. Der Gruppe, die wenig empathisch fühlen sollte, wurde bei der Beschreibung der Situation aufgetragen, sich rein auf die Fakten zu konzentrieren und nicht über die Gefühle der hilfeschendenden Person nachzudenken. Die andere Gruppe wurde gegenteilig instruiert, sie sollten sich besonders in die Situation der hilfeschendenden Person hineinversetzen. Dies gilt als eine anerkannte Methode, das Level der Empathie bei Experimenten, die die Auswirkungen von Empathie testen sollen, zu manipulieren.¹³⁰ In Anlehnung an die These der Autoren, dass Empathie zu altruistischer Motivation führt, galten Studenten in der Gruppe, die wenig Empathie empfinden sollten, als egoistisch motiviert. Während die Motivation der empathischen Studenten altruistisch sein sollte.

Beide Gruppen wurden ein weiteres Mal unterteilt: Ein Teil der Teststudenten sollte die hilfeschendende Person nie wieder treffen, der andere Teil sollte ein

¹²⁸ Vgl. Batson et al (1988), S. 52

¹²⁹ Vgl. Batson/Toi (1982)

¹³⁰ Vgl. Batson/Toi (1982), S. 283

ganzes Semester mehrere Kurse mit ihr belegen.¹³¹ Dies sollte den Unterschied widerspiegeln, der für eine egoistisch motivierte Person ausschlaggebend sein sollte. Eine egoistisch motivierte Person würde nur dann helfen, wenn sie bei unterlassener Hilfestellung mit einer Art Bestrafung, in diesem Beispiel in Form von Schuldgefühlen, rechnen müsste, während für eine altruistisch motivierte Person diese Tatsache keinen Unterschied machen sollte. Batson und Toi erwarteten folgendes Ergebnis: Studenten in der egoistisch motivierten Gruppe die nicht mit einer Bestrafung rechnen mussten, sollten am wenigsten bereit sein zu helfen. Alle anderen 3 Gruppen sollten eine höhere Bereitschaft zur Hilfeleistung zeigen.¹³² Dieses Ergebnis, das auch eintrat, erklärt sich folgendermaßen: Altruistische Handlungen können, wie oben beschrieben, entweder egoistisch oder altruistisch motiviert sein. Egoistisch motiviert zu sein bedeutet nur zu helfen, um eigene Schuldgefühle vermeiden zu können. Wenn die These der Autoren richtig ist und Empathie zu altruistischer Motivation führt, dann würden Menschen, die wenig Empathie empfinden, in einem vom Egoismus gezeichneten Schema helfen. Sie würden nur dann helfen, wenn sie eine Bestrafung in Form von ständigen Schuldgefühlen fürchten müssten.

Das Ergebnis dieses Experiments ist die Erkenntnis, dass manche Formen altruistischen Verhaltens tatsächlich auch aus einer altruistischen Motivation entspringen. Empathische Studenten halfen gleichermaßen in Situationen, in denen sie bei unterlassener Hilfeleistung eine Bestrafung erwarten mussten, wie in Situationen, in denen dies nicht der Fall war. Obwohl sie leicht davon gekommen wären, halfen sie trotzdem. Der ausschlaggebende Faktor, der zwischen egoistischer und altruistischer Motivation unterscheidet, ist die Empathie.

Die Studenten im Batson-und-Toi-Experiment wurde ein weiteres Mal unterteilt. In einem Fragebogen mussten sie, nachdem sie mit dem Problem der hilfeschuchenden Person konfrontiert wurden, angeben, ob und welche Art von Gefühlen sie empfanden. Mehrere Adjektive (mitfühlend, ergriffen und

¹³¹ Vgl. Batson/Toi (1982), S. 282

¹³² Vgl. Batson/Toi (1982), S. 283

teilnahmsvoll)¹³³ wurden der Kategorie empathischer Gefühle zugeordnet, während andere in die Kategorie persönlicher Betroffenheit fielen. Die Adjektive, die diese Kategorie ausmachten, waren beunruhigt, aufgebracht und verstört.¹³⁴ Studenten, die vorwiegend Gefühle dieser Kategorie berichteten, sollten ebenfalls nach einem egoistischen Schema helfen.¹³⁵ Das heißt, wenn sie halfen, sollte dies, natürlich unbewusst, der Reduktion ihrer eigenen unangenehmen Gefühle dienen. Sie würden also mehr in der Situation helfen, in der sie vermuten konnten, dass ihre eigenen negativen Gefühle dadurch bestehen bleiben würden, dass sie die hilfeschende Person wiederholt wiedersehen würden. Die Prognose war, dass diejenigen Studenten, die eher die Gefühle der empathischen Kategorie empfanden, nach einem altruistischen Schema helfen würden. Interessanterweise wurde jedoch ein Zusammenhang zwischen dem Empfinden empathischer Gefühle und persönlicher Betroffenheit festgestellt. Studenten, die besonders viel Empathie empfanden, berichteten auch über ein stärkeres Gefühl der persönlichen Betroffenheit.

Dies lässt sich erklären, wenn man die Kategorie der persönlichen Betroffenheit genauer betrachtet: Solche Gefühle können nur dann Reaktion auf das Leiden einer anderen Person sein, wenn man Empathie empfinden kann. Der Begriff Empathie wird hier also falsch verwendet. Empathie ist keine mögliche Reaktion auf das Leid anderer, die der persönlichen Betroffenheit widerspricht, viel mehr ist sie Grundlage dafür, vom Leid anderer persönlich betroffen sein zu können. Trotzdem können solche Gefühle, die allesamt als empathisch zu beschreiben sind, zu unterschiedlichen Reaktionen führen: Einerseits kann man versuchen, die eigenen negativen Gefühle zu lindern, indem man aus der Situation flüchtet, andererseits indem man versucht der anderen Person zu helfen. In beiden Fällen kommt es jedoch dazu, dass man sich selbst besser fühlt. Heißt das, dass altruistisches Verhalten doch immer egoistisch motiviert ist? Meiner Ansicht nach zeigt die Tatsache, dass oft geholfen wird, auch wenn man der Situation leicht

¹³³ Vgl. Batson/Toi (1982), S. 284

¹³⁴ Vgl. Batson/Toi (1982), S. 284

¹³⁵ Vgl. Batson/Toi (1982), S. 284

entkommen könnte, dass empathische Gefühle tatsächlich Voraussetzung für altruistisches Verhalten sind.

Was aber hat Altruismus mit Moral zu tun, wo es doch beim Kontraktualismus eher um die Gerechtigkeit der Regeln, die unser Zusammenleben bestimmen, geht? Moralische Regeln drücken sich oft in Verboten aus, die die Freiheiten anderer schützen sollen. Es ist zum Beispiel moralisch falsch, jemand anderen zu töten. Daraus entsteht die Regel, dass man andere nicht töten soll. Diese Regel hat jedoch wenig mit Altruismus zu tun. Oft geht es jedoch auch um aktive Handlungen, wie beispielsweise die Pflicht zur Hilfeleistung. Meist sind diese Regeln jedoch nur solange verbindlich, solange sie dem Handelnden zumutbar sind. Das heißt, altruistisches Verhalten, bei dem das eigene Leben aufs Spiel gesetzt wird, wird als supervenient angesehen. Damit ist gemeint, dass solches Verhalten zwar moralisch richtig und lobenswert ist, aber keine moralische Pflicht so zu handeln bestehen kann. Eine moralische Pflicht kann von einem Betroffenen eingefordert werden. Zum Beispiel kann ein Verletzter von einem Beistehenden fordern, dass dieser ihm hilft. Würde sich der Beistehende dadurch jedoch in Lebensgefahr begeben, kann der Verletzte diese Forderung nicht mehr stellen.

Was die Motivation hinter moralischen Handlungen betrifft, geht man grundsätzlich davon aus, dass sie eine altruistische sein soll. Hilft man jemandem nur aus egoistischen Gründen, scheint das den moralischen Wert der Handlung abzuwerten. Wenn also die Empathie altruistisches Verhalten motiviert und Altruismus die Motivation für moralisches Handeln sein soll, besteht ein weiterer Link zwischen der Empathie und der Moral.

Es gibt außerdem aus meiner Sicht eine Analogie zwischen der oben beschriebenen evolutionären Entstehung des Altruismus und der Entstehung der Moral.

Die Vorgänger der Moral konnten nur dadurch entstehen, dass sie, ähnlich wie der Altruismus, evolutionäre Vorteile brachten. Eine notwendige Vorstufe der Moral könnte zum Beispiel der Sinn für Gerechtigkeit bzw. die Aversion gegen

Ungleichheit sein.¹³⁶ Die evolutionären Vorteile, die sich daraus ergeben, sind jedoch meist subtil oder zeitverzögert, sodass es höchst unwahrscheinlich ist, dass sie die proximate Ursache für moralisches Empfinden sein können. Analog wie beim Altruismus könnte die Empathie diese Rolle übernehmen. Vorstufen eines Gerechtigkeitsssinnes kann man im Tierreich beobachten. Kapuzineräffchen protestieren, wenn sie selbst in einem Tauschgeschäft mit einem menschlichen Experimentator schlechter bezahlt werden als ein anderer Artgenosse.¹³⁷ Ein voll ausgeprägter Gerechtigkeitsinn kann sich aus solchen egozentrischen Aversionen, auf Grund der Vorteile, die diese für einen selbst haben können, entwickelt haben. Ein solcher Gerechtigkeitsinn umfasst jedoch auch die Ungleichbehandlung von anderen. Man weiß, dass eine Ungleichbehandlung unfair ist, auch wenn man selbst derjenige ist, der von so einer Ungleichbehandlung profitieren würde.

Da ein moralisch richtiges Handeln in einer solchen Situation kostspielig für den Handlenden ist, können die oben erwähnten evolutionären Vorteile eines Gerechtigkeitsssinnes nicht die motivationale Ursache für solches Handeln sein. Meiner Ansicht nach übernimmt diese Rolle die Empathie.

4.1.3 Verschiedene Stufen der Empathie

Auch die Empathie unterliegt den Gesetzen der Evolution, sie entstand nicht plötzlich, sondern entwickelte sich über eine geraume Zeit. Daher scheint die Existenz von unterschiedlichen Stufen der Fähigkeit zur Empathie plausibel. Vor allem da die unterschiedlichen Stufen auch darauf zurückzuführen sind, dass für die späteren Stufen höhere geistige Fähigkeiten als für die früheren notwendig sind.

De Waal unterscheidet 3 Stufen der Empathie: emotionale Ansteckung (emotional contagion), kognitive Empathie (sympathic concern) und Attribution von mentalen Zuständen (empathic perspective taking).¹³⁸

¹³⁶ Vgl. de Waal (2006), S. 64

¹³⁷ Vgl. de Waal (2006), S. 65

¹³⁸ Vgl. de Waal (2008), S. 280/ deutsch: de Waal (2006), S. 59

Emotionale Ansteckung ist die automatische Übertragung von Gefühlen. Sie beschreibt den möglicherweise unbewussten Prozess der Stimmungsübertragung, bei der Gefühlszustände eines Anderen unmittelbar miterlebt werden. Ein Verständnis der Situation des Anderen oder der Gründe für seine Emotion, ja, nicht einmal das Wissen, dass diese Emotion gar nicht die eigene ist, ist dafür notwendig.¹³⁹ Beispiele dafür sind die Ansteckungsgefahr von Gähnen oder Lachen, aber auch Vogelscharen, die plötzlich auffahren und wegfliegen, weil sich ein Individuum der Gruppe schreckte, oder ein Raum voller Neugeborener, die alle zu weinen beginnen, weil eines von ihnen anfängt. Diese Verhaltensweisen zeigen die automatische Übertragung von Angst oder Stress auf der Basis der Einfühlung, einer Art inneren Nachahmung der Gefühle anderer. Die physiologische Basis dafür könnten die Spiegelneuronen bilden. Wie oben erklärt, löst das Beobachten einer Person, die Schmerzen fühlt, Schmerzreaktionen im eigenen Gehirn aus.¹⁴⁰ Die emotionale Übertragung scheint die Basis für höhere Stufen der Empathie darzustellen. Sie allein zeigt jedoch noch keine Sorge um andere. Ein Kind, das von dem Schreien eines anderen Kindes gestresst ist, kann seinen eigenen Stress einerseits durch das Trösten des Anderen lindern oder aber selbst Trost bei der eigenen Mutter suchen.

Die kognitive Empathie, die nächste Stufe der Empathie, setzt andere kognitive Fähigkeiten voraus. Sie beinhaltet das Verstehen der Situation des Anderen und das Nachvollziehen der Gründe für die Emotionen des Anderen und setzt somit eine Unterscheidungsfähigkeit zwischen sich selbst und dem Anderen voraus. Der englische Begriff, den de Waal dafür verwendet ist „sympathic concern“, was als mitfühlende Betroffenheit übersetzt werden kann. Er beinhaltet, neben den kognitiven Voraussetzungen, eine soziale Komponente, die bei der emotionalen Übertragung noch fehlt. Wie oben erwähnt, kann man auf empathisches Betroffensein einerseits egoistisch reagieren und die Situation meiden oder altruistisch Hilfe oder Trost spenden. Der Begriff „sympathic concern“ beschreibt meiner Ansicht nach eine altruistische Reaktion auf empathisches Betroffensein.

¹³⁹ Vgl. de Waal (2008), S. 282

¹⁴⁰ Vgl. Pluhar (2014), S. 215

Das beste Beispiel für diese Stufe der Empathie im Tierreich ist das Trösten eines Artgenossen nach einem Streit oder Kampf durch einen unbeteiligten Zuschauer. Studien konnten diese Art des Tröstens, das sich meist durch Fellpflege ausdrückt, bei in Gefangenschaft lebenden Menschenaffen, in der Wildnis lebenden Schimpansen und bei einigen Vogelarten nachweisen.¹⁴¹

Die höchste Stufe der Empathie ist „die vollständige Übernahme der Perspektive des Anderen“¹⁴² kombiniert mit empathischem Betroffensein. Diese Form der Empathie setzt fortgeschrittene mentale Fähigkeiten voraus. Die Fähigkeit eines Perspektivenwechsels setzt Fähigkeiten wie das Erkennen des eigenen Selbst im Spiegel und eine Theorie des Geistes voraus. Zweifel darüber, ob diese Form der Empathie bei Tieren zu finden sei, hat zu wissenschaftlichen Untersuchungen dieser Fähigkeiten im Tierreich geführt. Alle diese Fähigkeiten konnten zumindest bei manchen Tieren nachgewiesen werden.¹⁴³ Ein gut dokumentiertes Beispiel für diese Art der Empathie ist das so genannte zielgerichtete Helfen.¹⁴⁴ Es zeichnet sich dadurch aus, dass die Hilfeleistung spezifisch auf die jeweilige Situation des Anderen abgestimmt ist.

Kuni, eine in Gefangenschaft lebende Bonobo-Dame, fand eines Tages einen Star, der gegen die Glasscheibe ihres Geheges geflogen war, am Boden liegend. Sie warf den Star in die Luft, der Wurf war jedoch zu kurz, sodass er wieder auf den Boden fiel. So kletterte Kuni auf die Spitze eines Baumes, wo sie die Flügel des Vogels entfaltete, in jeder Hand einen Flügel hielt und ihn dann kraftvoll wegschleuderte.¹⁴⁵ Kuni muss verstanden haben, dass die Situation des Vogels anders war als die eines verletzten Artgenossen. In ihre Hilfestellung bezog sie sein normales Verhalten, zu fliegen, das sich von ihrem eigenen unterscheidet, mit ein.

Die Frage, die oben aufgeworfen wurde, war, ob sich die Moral vor den geistigen Fähigkeiten entwickelte, die notwendig für moralisches Schlussfolgern sind. Meiner Ansicht nach konnte gezeigt werden, dass beide Fähigkeiten aus

¹⁴¹ Vgl. de Waal (2008), S. 285

¹⁴² de Waal (2006), S. 59

¹⁴³ Vgl. de Waal (2008), S. 285

¹⁴⁴ Vgl. de Waal (2008), S. 285

¹⁴⁵ Vgl. de Waal (2006), S. 50

evolutionären Vorstufen entstanden sein müssen. Die stufenweise Entwicklung der Empathie setzt eine vergleichbare Entwicklung der geistigen Fähigkeiten voraus. Meiner Ansicht sind beide Fähigkeiten in ihrer Entwicklung so verwoben, dass es unmöglich ist zu sagen, die eine käme vor der anderen. Bevor eine rein rationale Abwägung moralischer Fragestellungen möglich ist, muss es jedoch sicherlich Vorstufen der Moral geben.

Zurück zur Empathie-Altruismus-Hypothese: Es geht hier nicht darum, die Hypothese von Batson und Toi zu beweisen, da sie durch ihre enge Definition der Empathie angreifbar wird. Meiner Ansicht nach konnte jedoch gezeigt werden, dass zumindest eine niedrigere Form der Empathie Voraussetzung ist sowohl für altruistisches Verhalten als auch für die Formen der Hilfestellung, die Batson und Toi als egoistisch bezeichnen.

4.1.4 Die Notwendigkeit der Empathie für die Moral

Die Frage, ob Empathie für die Moral notwendig ist, kann auf drei unterschiedliche Arten interpretiert werden. Empathie könnte dafür notwendig sein, moralische Urteile fällen zu können, sie könnte zweitens für die Entwicklung von Moral und drittens für die moralische Motivation notwendig sein.¹⁴⁶ Prinz argumentiert gegen alle drei Möglichkeiten.

Er definiert Empathie als eine Reaktion auf das Glück oder das Leid einer anderen Person.¹⁴⁷ Empathie sei aus mehreren Gründen nicht notwendig für moralisches Urteilen:

Es gäbe Situationen, in denen das Leid mehrerer Personen durch das Leid einer einzelnen Person beendet werden könnte. Dann müsste man zusammengerechnet mehr Empathie mit der Mehrheit empfinden und der einzelnen Person Leid zufügen.¹⁴⁸

Das ist jedoch offensichtlich falsch. Empathie ist kein Gefühl, das sich kumulativ vermehren lässt. Wahrscheinlich würde man in einer solchen Situation mit allen Beteiligten gleichermaßen Mitleid haben. Meine Behauptung ist auch nicht, dass

¹⁴⁶ Vgl. Prinz (2011), S. 213

¹⁴⁷ Vgl. Prinz (2011), S. 214

¹⁴⁸ Vgl. Prinz (2011), S. 215

man durch die Empathie allein über die Lösung solcher Dilemmas urteilen kann. Sie ist jedoch Voraussetzung dafür, dass es als moralisches Dilemma erkannt wird. Natürlich kann man, wenn man am Papier mit einer solchen Situation konfrontiert wird, rein durch logisches Denken zu einer Lösung kommen. Wie beim Utilitarismus würde diese Lösung das Leid der Minderheit in Kauf nehmen, um das Leid der Mehrheit zu mindern. Doch die Empathie zeigt uns, dass mit dieser Lösung etwas nicht stimmt. Sie macht es möglich, die Situation als moralisches Dilemma zu erkennen, was auch immer die Lösung sein mag.

Es gibt moralische Dilemmas, bei denen man selbst das Opfer ist. In solchen Situationen mache es wenig Sinn, die Empathie als notwendig dafür zu erachten, dass man die Situation als moralisch falsch beurteilt.¹⁴⁹ Dies ist natürlich absolut richtig. Meiner Ansicht nach ist es jedoch die Pointe der Moral, es uns zu ermöglichen, Situationen als moralisch falsch zu erkennen, in denen man eben nicht selbst das Opfer ist, sondern manchmal sogar der Nutznießer. Genau das passiert mittels der Empathie. Es ist nicht schwer, als Opfer seine eigene Lage als misslich zu erkennen. Doch wenn andere in dieser Rolle stecken, erkennen wir, dass eine Situation moralisch falsch ist, weil wir uns in die Lage des Opfers begeben können. Gleiches gilt für Prinz' nächstes Argument: manche Situationen werden als moralisch falsch erkannt, obwohl es gar kein Opfer gibt.¹⁵⁰

Es stimmt, dass es manchmal schwer ist, zu entscheiden, was moralisch richtig oder falsch ist. Die Empathie allein kann nicht immer die Antwort darauf geben. Deshalb braucht man eine Moraltheorie, die natürlich in rationalen Überlegungen fundiert sein muss. Doch wie gesagt, hier wird nicht behauptet, dass die Empathie allein uns befähigt zu entscheiden, was moralisch richtig und was falsch ist. Doch sie lässt uns moralisch fragwürdige Situationen als solche erkennen. Außerdem liefert sie einen, meiner Ansicht nach, guten Ausgangspunkt für moralische Urteile. Darauf werde ich im nächsten Teil der Arbeit zurückkommen.

Prinz argumentiert auch dagegen, dass Empathie für die Entwicklung von Moral notwendig ist. Er kommt zu diesem Schluss, indem er Studien mit Kindern

¹⁴⁹ Vgl. Prinz (2011), S. 215

¹⁵⁰ Vgl. Prinz (2011), S. 215

untersucht, die zeigen, dass Kinder moralische Urteile fällen können, bevor sie die Empathie mit der Moral in Zusammenhang bringen können.¹⁵¹

Er konzentriert sich hierbei nur auf die ontogenetische Entwicklung der Moral bei Kindern, nicht aber auf die evolutionäre Entwicklung der Moralfähigkeit, die oben diskutiert wurde. Solche Studien können eine moralische Entwicklung bei Kindern nur in einer Gesellschaft untersuchen, in der es die Moral schon gibt. Die Behauptung, die Empathie sei notwendig dafür gewesen, die Moral überhaupt zu entwickeln, sagt nichts über die moralische Erziehung der Kinder in der Gesellschaft aus. Kinder lernen von Beginn an von Erwachsenen, moralische Urteile zu fällen, bevor sie die nötigen geistigen Fähigkeiten erlangen, die für die höchste Stufe der Empathie und auch für die Moral notwendig sind. Niedrigere Stufen der Empathie, die emotionale Ansteckung, aber auch schon mitfühlende Reaktionen auf das Leiden anderer sind ab circa einem Jahr bei Kleinkindern zu beobachten.¹⁵² Die Empathie liefert aus meiner Sicht die Grundlage dafür, die von den Erwachsenen gelernten moralischen Regeln von anderen Regeln zu unterscheiden. Dies ist eine Fähigkeit, die Psychopathen beispielsweise fehlt. Bei Psychopathen kann eine Korrelation zwischen dem Fehlen von Empathie und dem fehlenden Verständnis von moralischen Regeln gezeigt werden.¹⁵³ Prinz ist sich dieser Studien bewusst. Er glaubt, ihre Ergebnisse könnten auch anders erklärt werden: Psychopathen hätten generell Schwierigkeiten damit Emotionen zu erkennen. Sie empfinden selbst auch oft nicht die für die Situation angebrachten Emotionen. Diese emotionale Unterentwicklung könne sowohl der Grund für die fehlende Empathie als auch für das fehlende Verständnis von Moral sein.¹⁵⁴

Die Definition von Empathie, die oben vorgeschlagen wurde, zeigt jedoch, dass all diese Mankos in einem Fehlen der niedrigeren Stufen der Empathie begründet sind. Die Fähigkeit, Emotionen zu erkennen, und auch die Fähigkeit, selbst emotional angemessen zu reagieren, setzen die emotionale Ansteckung

¹⁵¹ Vgl. Prinz (2011), S. 218

¹⁵² Vgl. Zahn-Waxler/ Radke-Yarrow/ King (1979), S. 319

¹⁵³ Vgl. Blair (1995) zitiert nach Prinz (2011), S. 217

¹⁵⁴ Vgl. Prinz (2011), S. 218

voraus. Entwicklungspsychologisch wird das Erkennen von Emotionen in der Interaktion mit den erwachsenen Bezugspersonen erlernt. Auch das Wahrnehmen und besonders das Regulieren der eigenen Emotionen werden so erlernt.¹⁵⁵ Wie schon oben erklärt, bilden die Spiegelneuronen die Basis für das emotionale Affiziertsein, das diesen Lernprozessen zu Grunde liegt. Ein Link zwischen psychopathischen Tendenzen und Problemen im neuronalen Bereich der Spiegelneuronen konnte bereits festgestellt werden.¹⁵⁶

Die Empathie ist also nicht nur Voraussetzung für die evolutionäre Entwicklung der Moral, sondern höchstwahrscheinlich auch für die individuelle Entwicklung der Moralfähigkeit ausschlaggebend.

Prinz argumentiert weiter, dass die Empathie auch nicht notwendig für die moralische Motivation ist. Seiner Ansicht nach sind moralische Urteile intrinsisch motivatorisch. Das Urteil, dass eine Handlung moralisch falsch ist, ist Grund genug, um diese Handlung zu unterlassen. Dies funktioniert, weil moralische Urteile Emotionen beinhalten, die Menschen normalerweise vermeiden wollen. Jemand der weiß, dass eine Handlung dazu führen wird, dass er sich schuldig fühlt, wird diese Handlung unterlassen.¹⁵⁷

Die Frage ist jedoch, warum eine moralisch falsche Handlung zu Schuldgefühlen führt? Meiner Ansicht nach zeigt diese Tatsache schon, dass die Person ein moralisches Gefühl hat. Ein Psychopath könnte zwar, auch wenn ihm der direkte Zugang durch die Empathie fehlt, durch rationales Überlegen zu dem Schluss kommen, dass eine Handlung moralisch falsch wäre. Er würde jedoch keine Schuldgefühle haben, wenn er sie trotzdem ausführen würde. Die unmittelbare Ursache für eine moralische Handlung kann durchaus eine egoistische sein, wie in Batsons Experiment gezeigt. Es ist ebenso denkbar, dass ein reines Pflichtgefühl oder das Streben danach sich rechtfertigen zu können die unmittelbare Motivation einer moralischen Handlung sind. Doch auch diesen Motivationen liegt ein empathisches Gefühl zu Grunde.

¹⁵⁵ Vgl. Gergely/Unoka (2011), S. 878 zitiert nach Häusser (2012), S. 325

¹⁵⁶ Vgl. Fecteau (2008)

¹⁵⁷ Vgl. Prinz (2011), S. 219

Es ist mir wichtig, die Verbindung zwischen der Empathie und der Moral aufzuzeigen. Später werde ich den Versuch einer Moraltheorie wagen, die zu einem großen Teil auf der Fähigkeit Empathie zu empfinden beruht. Dazu ist es wichtig zu zeigen, dass Prinz falsch liegt, wenn er die wichtige und mehrseitige Rolle der Empathie für die Moral ablehnt. Denn somit kann gezeigt werden, dass eine Moraltheorie, die auf der Empathie fußt, sowohl den Ursprung der Moralfähigkeit als auch den Ursprung der moralischen Motivation erklären kann und somit den von Carruthers formulierten Anforderungen an eine Moraltheorie gerecht wird.

4.2 Empathie als Grundlage des Kontraktualismus

Aus diesen Gedanken geht eine kontraktualistische Theorie hervor, die die Empathie an die Stelle des Schleiers des Nichtwissens rückt. Ein Argument dafür ist einfach die enge Beziehung, die es zwischen der Empathie und der Moral gibt. Ihre Entwicklungen sind miteinander verwoben, sowohl aus evolutionärer Sicht als auch aus ontogenetischer.

4.2.1 Empathie statt Schleier

Bei Rawls und bei Rowlands hat der Schleier des Nichtwissens die Aufgabe, mögliche Einflüsse von arbiträren, unverdienten Merkmalen auf den Vertrag auszuschließen. Der Grundgedanke ist, dass rationale Akteure nur dann gerechte Regeln beschließen, wenn das Wissen über diese Merkmale ausgeklammert ist. Hätten sie dieses Wissen, würden sie die Regeln wählen, die ihrer Stellung in der Gesellschaft dienen. Diese Tatsache ist in der Beschreibung der rationalen Akteure begründet, deren Ziel es sein soll, ihre eigenen Interessen bestmöglich zu schützen.

Scanlon braucht den Schleier des Nichtwissens nicht, da seine rationalen Akteure von dem Ziel geleitet sind, Regeln zu finden, die kein anderer rationaler Akteur mit demselben Ziel vernünftigerweise ablehnen könnte. Die Rechtfertigbarkeit der eigenen Handlung ist die wichtigste Motivation der Akteure in dieser Version des Kontraktualismus. Diese Voraussetzung macht es für sie unmöglich, solche Regeln zu beschließen, die ihre eigene Stellung auf

ungerechte Art verbessern würden. Andere rationale Akteure könnten diese Regeln vernünftigerweise ablehnen.

Eine andere Möglichkeit ist es, die rationalen Akteure im Urzustand als von Empathie geleitete Wesen zu beschreiben. Die Empathie ist die Voraussetzung für die Entwicklung der Moralfähigkeit, für das Erkennen moralisch relevanter Fragestellungen und für die Motivation zu moralischem Handeln. Somit scheint sie als Grundlage einer Moraltheorie naheliegend.

4.2.2 Die empathischen, rationalen Akteure des Urzustandes

Wie oben gezeigt, kann die Empathie in gewissen moralischen Dilemmas nicht allein entscheiden, welche Handlung moralisch richtig ist. Deshalb müssen die Akteure des Urzustandes rational sein.

Ein normal-rationaler Mensch, der instruiert wurde, als Außenstehender eine Situation moralisch zu bewerten und seine Entscheidung auf der Empathie beruhen zu lassen, würde meiner Ansicht nach moralisch richtig entscheiden. Die Voraussetzung, dass er Außenstehender sein soll, ist deshalb wichtig, da Eigeninteressen, egal welcher Art, stärker als das Empathieempfinden sein können. Dies ist der Grund, warum trotz der Empathiefähigkeit der Menschen so viele moralisch falsche Dinge passieren.

Man muss sich den rationalen Akteur im Urzustand also idealisiert vorstellen, in dem Sinn, dass er Eigeninteressen nie der Vorzug vor der Empathie gibt.

Meiner Ansicht nach entspricht diese Beschreibung der rationalen Akteure bis zu einem gewissen Grad realen Menschen. Ich teile zwar Scanlons Auffassung, dass für die meisten Menschen die Rechtfertigbarkeit ihrer Handlungen wichtig und ein entscheidender Grund für ihr Handeln sein kann. Es ist jedoch meiner Ansicht nach nur ein Grund unter anderen, der in bestimmten Situationen durch stärkere Gründe ausgestochen wird. Die Empathie ist - wie oben gezeigt - auf grundlegendere Weise mit der Moral verbunden.

Die moralischen Entscheidungen des Akteurs im Urzustand sollen rational und von der Empathie geleitet sein. Er soll seine Entscheidungen zwar nicht hinter einem Schleier des Nichtwissens fällen, doch in einer Hinsicht ist er trotzdem unwissend. Er ist zwar jetzt Außenstehender, doch er kann nicht wissen, ob er selbst in der Zukunft nicht einmal in so eine Situation kommen könnte. Er muss

also solche Regeln beschließen, die er auch dann noch anerkennen würde, wenn er sich in einer Situation befinden würde, die von dieser Regel benachteiligt wäre.

In gewisser Weise muss sich der Akteur also in die Lage der beteiligten Personen hineinversetzen. Er muss wissen, ob er selbst, wäre er in dieser Lage, seine Regel noch akzeptieren könnte.

Rawls begründet den Schleier des Nichtwissens unter anderem damit, dass der Schleier notwendig dafür ist, dass die beschlossenen Regeln immer gleich sind, unabhängig von der Generation oder der vorherrschenden Gesellschaftsform. Wie kann garantiert werden, dass ein von der Empathie geleiteter Akteur solche Regeln beschließt, die andere an seiner Stelle auch wählen würden? Meiner Ansicht nach ist diese Voraussetzung dadurch gegeben, dass der Akteur empathiegeleitet ist. Er muss einerseits mit den Betroffenen moralisch fraglicher Situationen mitfühlen, andererseits sich auch in andere rationale Akteure, die an seiner Stelle sein könnten, hineinversetzen. Mitgefühl und Perspektivenwechsel sind Bestandteile der Empathie. Ein rationaler Akteur muss also solche Regeln wählen, die Entscheidungsunterschiede in speziellen Situationen ermöglichen.

4.2.3 Das Trolley- Problem

Wie kann ein solcher Akteur über ein moralisches Dilemma entscheiden? Zu diesem Zweck möchte ich das so genannte Trolley-Problem¹⁵⁸ vorstellen. Es wurde von Philippa Foot erdacht, um den Unterschied zwischen zwei moralischen Dilemmas deutlich zu machen¹⁵⁹, wurde jedoch auch schon dazu verwendet, um grundlegende moralische Überzeugungen freilegen zu können.

Man stellt sich vor, als Außenstehender folgende Situation zu beobachten: Ein außer Kontrolle geratener Eisenbahnwagen rast auf eine Gruppe, bestehend aus 5 Personen zu, die auf den Gleisen fest sitzen und nicht mehr rechtzeitig fliehen können. Wenn der Wagen nicht umgeleitet wird, wird er diese Personen töten. Man bemerkt nun einen Schalter, mit dem man die Weichen ändern kann, sodass der Wagen auf ein Nebengleis umgeleitet wird. Auf diesem Gleis sitzt

¹⁵⁸ Vgl. Foot (1967)

¹⁵⁹ Vgl. Thomson (1985), S.1395

jedoch ebenfalls eine Person fest. Was ist in dieser Situation die moralisch richtige Handlung?

Auf den ersten Blick könnte man meinen, ein rationale Akteur, wie oben beschrieben, müsste eine moralische Regel wählen, die den Einzelnen für die Gruppe opfert, da er mit der Gruppe mehr Mitgefühl hat als mit der Einzelperson. Meiner Ansicht nach ist der Schluss jedoch nicht ganz so leicht. Die Menge oder Stärke des Mitgefühls, das man für andere Wesen hat, kann zwar variieren, sie basiert jedoch nicht auf einer mathematischen Kumulation. Faktoren wie die eigene Beziehung zu dem Wesen, der Verwandtschaftsgrad, aber auch die Charaktereigenschaften des Wesens beeinflussen das empathische Gefühl.

Warum die Empathie mit unterschiedlichen Wesen unterschiedlich stark sein kann, liegt meiner Ansicht nach zumindest zum Teil in ihrer Entstehung begründet. Empathie entstand wahrscheinlich in der Mutter-Kind-Dyade.¹⁶⁰ Einmal entwickelt, können Verhaltensweisen motivatorische Autonomie erlangen. Das bedeutet, die Motivation koppelt sich von den eigentlichen Zielen des Verhaltens ab.¹⁶¹ Ist die Empathie einmal entwickelt, gibt es keinen Grund, nur für die eigenen Nachkommen Empathie zu empfinden. Darum kann man für alle empfindungsfähigen Wesen Empathie empfinden. Meistens jedoch ist die emotionale Bindung zu der eigenen Familie, den Freunden und auch geliebten Haustieren stärker als zu Fremden. Meiner Ansicht nach beeinflusst diese Bindung das Empathieempfinden.

Wie das Experiment von Batson und Toi zeigt, ist die Empathie eine Fähigkeit, die man auf Anweisung hin verstärken kann. Jene Menschen, die angewiesen wurden empathisch mit der hilfeschenden Person zu sein, empfanden mehr Empathie als jene, die sich nur auf die Fakten konzentrieren sollten. Das ist die Voraussetzung dafür, dass der rationale Akteur im Urzustand empathisch mit allen Betroffenen sein kann.

Trotzdem ist es meiner Ansicht nach gerechtfertigt, unterschiedlich starke empathische Gefühle auch im Urzustand zuzulassen.

¹⁶⁰ Vgl. Eibl-Eibesfeldt (1974), o.S. zitiert nach de Waal (2008), S. 282

¹⁶¹ Vgl. de Waal (2008), S. 281

Zurück zu dem Trolley-Problem: Welche moralische Entscheidung sollte der rationale Akteur fällen? Meiner Ansicht nach ist die beste Entscheidung im Trolley-Problem das Nichtstun.

Wie verhält es sich jedoch, wenn unter den 5 Personen die Familie des Akteurs ist? Ist es dann gerechtfertigt, den Schalter zu drücken? Um diese Frage beantworten zu können, muss sich der Akteur vorstellen, selbst in der Lage der Einzelperson zu sein, die dann geopfert werden müsste. Würde er das Handeln eines Akteurs, der seine Familie rettet, nachvollziehen können, auch wenn er dadurch selbst geopfert werden würde? Meiner Ansicht nach lautet die Antwort ja. Jeder Akteur würde, auf Grund der engen emotionalen Bindung, seine eigene Familie retten.

Wie verhält es sich, wenn man keine der 5 Personen kennt und die einzelne Person ein gesuchter Mörder ist? Muss man mit einem Mörder eben so viel Mitgefühl haben wie mit einem Unschuldigen? Meiner Ansicht nach lautet die Antwort darauf nein.

Das führt dazu, dass jeder im Falle des Trolley-Problems anders entscheiden würde, je nachdem in welcher Beziehung er zu den Betroffenen steht. Wie kann ein rationaler Akteur alle diese Entscheidungen mit einbeziehen?

Die Forderung, der rationale Akteur müsse sich in die Lage anderer versetzen können, bedeutet nur, dass er eine Entscheidung fällen muss, die alle anderen akzeptieren können, auch wenn sie selbst anders entscheiden würden. Alle Akteure können nachvollziehen, wenn jemand den Waggon umlenkt, um seine Familie zu retten, auch wenn sie selbst anders handeln würden, weil sie keinen der Betroffenen kennen. Sie können diese Entscheidung jedoch akzeptieren, weil sie selbst gleich handeln würden, wenn es um ihre eigene Familie ginge. Ein rationaler Akteur, der gerechte Regeln einer Gesellschaft bestimmt, muss solche Regeln wählen, die alle anderen rationalen Akteure akzeptieren können.

4.2.4 Der Geltungsbereich der Moral

Oben wurde erwähnt, dass ein rationaler Akteur im Urzustand in der Lage sein muss, sich in andere rationale Akteure, die an seiner Stelle über moralische Regeln entscheiden könnten, hineinzusetzen. Nur so kann sichergestellt werden, dass die Regeln, die er beschließt, nicht subjektiv, sondern allgemein

gültig sind. Doch wie kann man sich in andere hinein fühlen, wie kann man wissen, was sie entscheiden würden?

Die Frage ist nun, für welche Wesen man sinnvollerweise Empathie empfinden kann und in welche Wesen man sich sinnvollerweise hineinversetzen kann.

Die erste Frage ist meiner Ansicht nach leicht beantwortet: Man kann für all jenen Wesen Empathie empfinden, die empfindungsfähig sind. Emotionale Ansteckung bedeutet, dass Emotionen übertragen werden. Empathie ist auch die Übertragung von Gefühlen. Das bedeutet, dass man mit all jenen Wesen Empathie haben kann, die Emotionen und Gefühle haben können. Dies trifft sicher auch auf manche Tiere zu.

Die Frage, in welche Wesen man sich hineinversetzen kann, ist schwieriger zu beantworten. Das Problem, das Thomas Nagel aufzeigte, wurde oben schon diskutiert. Es ist nicht möglich zu wissen, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein. Meiner Ansicht nach, kann man durch die Empathie jedoch, zumindest teilweise, die Perspektive eines Anderen einnehmen.

Man wird durch die Emotionen von anderen affiziert. Dass dies auch interspezifisch möglich ist, scheint mir offensichtlich. Interessanterweise beweist das die Situation, in der die Spiegelneuronen entdeckt wurden.¹⁶² Je weniger man jedoch mit dem Wesen gemein hat, desto schwieriger ist die emotionale Übertragung. Für manche Männer mag es schon schwer erscheinen sich vorzustellen, wie es sich anfühlt, eine Frau zu sein. Noch schwieriger ist es sich vorzustellen, wie es sich anfühlt, ein Tier zu sein. Wenn man jedoch in einem PETA-Video ein leidendes, heulendes Tier sieht, fühlt man mit ihm mit. Man wird von dem Schmerz des Tieres emotional berührt. Man kann sich also gewissermaßen vorstellen, wie es sich anfühlt, dieses leidende Tier zu sein. Aus moralischer Sicht ist das genug, um zu wissen, dass das Leiden des Tieres falsch ist.

Durch die Empathie wird es also auch möglich, sich in die Lage anderer rationaler Akteure zu versetzen und mit einzubeziehen, was sie entscheiden würden.

¹⁶² Vgl. Häusser (2012), S. 327

Oben wurde erwähnt, dass der rationale Akteur Unterschiede im Empathieempfinden zulassen würde. Es ist möglich, dass dadurch die Interessen von Menschen immer mehr wiegen als die von Tieren. Aufgrund der Unterschiede zwischen Mensch und Tier ist eine weniger enge emotionale Beziehung zwischen dem rationalen Akteur und Tieren wahrscheinlich. Dies trifft vor allem auf Tiere zu, die weder Haustiere noch interessante Wildtiere sind. Es trifft immer mehr zu, je weiter sie am phylogenetischen Baum vom Menschen entfernt sind. Meiner Ansicht nach ist ein Unterschied im empathischen Empfinden gegenüber fremden Menschen und fremden Tieren zulässig. Überlebensnotwendige Interessen von Menschen können dann überlebensnotwendige Interessen von Tieren ausstechen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Interessen von Menschen immer mehr wiegen als die von Tieren. Es stellt sich die Frage, ob triviale Interessen von Menschen überlebenswichtige Interessen von Tieren ausstechen. Um dies beantworten zu können, muss man hinterfragen, ob es gerechtfertigt ist, größeres Mitleid mit einem Menschen zu haben, der seine Liebesspeise nicht bekommt, als mit einem Tier, dessen Leben allein davon geprägt ist, fett zu werden, um dann getötet zu werden. Meiner Ansicht nach ist eine solche Bevorzugung ungerechtfertigt.

Diese Überlegungen führen allerdings trotz einer gewissen Bevorteilung von Menschen dazu, dass die heute gängigen Praktiken der Tierhaltung dringend überdacht werden müssen.

Eine weitere Frage die sich in dem Zusammenhang stellt, ist die, ob es möglich ist, mit einem Wesen, das angst- und schmerzfrei getötet wird, Mitleid zu haben. Der Begriff Mitleid ist auf den Aspekt des Leidens fokussiert, der in diesem Fall nicht gegeben wäre. Der Begriff Empathie umschließt jedoch alle Emotionen und beschränkt sich nicht auf Situationen, bei denen es um das Leiden geht. Man kann auch Empathie mit einem Wesen haben, dessen Situation man bedauert, auch wenn dieses Wesen von der Situation gar nichts weiß. Dies ist durch die höchste Form der Empathie, den empathischen Perspektivenwechsel möglich. Man könnte argumentieren, dass man, wenn man sich in die Lage eines Wesen versetzt, das gar nichts von seinem Schicksal weiß und somit auch nicht darunter leidet, keinen Einspruch gegen sein Schicksal erheben könnte.

Trotzdem würde kein rationaler Akteur seinen eigenen angst- und schmerzfreien Tod, wenn dieser vermeidbar ist, zulassen. Deshalb könnte er auch keinen Regeln zustimmen, die dies bei anderen Wesen erlauben.

4.2.5 Die metaphysische Frage der Moral

Besteht die Gefahr, wenn man die Empathie und auch ihre Entwicklung als Basis moralischer Urteile zulässt, den genetischen Fehlschluss zu begehen? Der genetische Fehlschluss bedeutet - wie oben erklärt - den Ursprung der Moral mit ihrem Inhalt gleichzusetzen. Wenn die Empathie Voraussetzung für die Entstehung der Moral ist, darf sie dann über ihren Inhalt entscheiden?

Meiner Ansicht nach beginge man den genetischen Fehlschluss nur dann, wenn man die Moral auf die enge Beziehung zwischen Mutter und Kind oder auch auf den engen Kreis der Familie beschränkt. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die rationalen Akteure im Urzustand sind dazu angewiesen, mit allen Beteiligten mitfühlend zu sein. Gleichzeitig müssen sie sich in die Lage anderer rationaler Akteure versetzen und in ihre Entscheidung mit einbeziehen, was diese entscheiden würden. Der Geltungsbereich der Moral umfasst also alle, für die man Empathie empfinden kann und in deren Lage man sich versetzen kann.

Diese Version des Kontraktualismus beruht auf einer Art Objektivismus. Ob ein moralisches Urteil korrekt ist, hängt von seiner Übereinstimmung mit tatsächlichen Gegebenheiten in der raum-zeitlichen Welt ab. Damit meine ich nicht, dass moralische Attribute Eigenschaften von existierenden Objekten sind wie Form oder Masse oder eine kausale Rolle übernehmen können.

Doch das, was moralisch falsch ist an einem Geschehen oder einer Handlung, existiert wirklich und unabhängig von unserer Wahrnehmung. Das moralisch Falsche am Leiden einer Person ist die real existierende Tatsache des Leidens.

Der Intuitionismus liegt bei der Definition des Erkenntnisinnes falsch. Nicht die Intuition ist das Mittel moralische Tatsachen wahrzunehmen, sondern die Empathie. Dadurch wird auch die Frage überflüssig, wie moralische Tatsachen den menschlichen Geist affizieren und somit die Erkenntnis beeinflussen können. Das Leid existiert in der raum-zeitlichen Welt. Es wird wie alle Attribute realer Dinge mittels der herkömmlichen Sinne wahrgenommen. Doch der Unterschied

zu anderen Attributen besteht darin, dass moralische Attribute eine empathische Reaktion auslösen. Auch diese Reaktion ist real und unabhängig von subjektiven moralischen Überzeugungen, denn sie wird im Gehirn durch die Spiegelneuronen ausgelöst.

Durch diese objektivistische Position wird auch die Frage nach der moralische Motivation geklärt: Als empathisches Wesen kann man gar nicht anders als empathisch berührt zu sein. Eine Entscheidung für oder gegen eine empathische Reaktion ist nicht möglich.

Wir legen deshalb so viel Wert auf moralische Urteile, weil sie uns durch die Empathie auch selbst berühren. Wir leiden mit, mit den leidenden Wesen. Nur deshalb erkennen wir das Leiden als moralisch falsch. Man kann sich dem Mitleiden nicht entziehen, und somit auch den moralischen Urteilen nicht. Daher kann man nicht umhin, moralischen Urteilen Wert zu schenken.

Moralisch Falsches wird jedoch nicht erst dadurch falsch, dass jemand anderes mitleidet. Die Falschheit des Leidens, ist immer schon da und wird durch das Mitleiden nur bewusst.

5 Conclusio

In dieser Arbeit konnte gezeigt werden, dass der klassische Kontraktualismus, der die Rationalität als Grundlage für einen moralischen Status voraussetzt, fehlerhaft in seinen Grundannahmen über den Ursprung der Moral ist, indem Überreste eines Hobbes'schen Welt- und Menschenbildes aufgezeigt wurden. Einer Sicht der Moral als prudentielles Produkt eines Gesellschaftsvertrags kann nicht zugestimmt werden. Anstelle davon wurde eine kantianisch beeinflusste Sichtweise der Moral adoptiert: Moral ist etwas Objektives, dessen Wahrheitswert von der Übereinstimmung mit Tatsachen bestimmt wird. Der Vertrag wird also als heuristisches Mittel diese objektiven Tatsachen, aufzudecken angesehen.

Rowlands übernimmt die Beschreibung der Vertragssituation von Rawls als eine Situation, in die sich rationale Akteure mittels gedanklicher Ausklammerung

gewisser Merkmale ihrer selbst versetzen können. Die Darstellung des Urzustands ist flexibel und kann mittels der Methode des Überlegungsgleichgewichts an bestehende Intuitionen angepasst werden. Im Grunde bestimmt das so genannte Intuitive-Equality-Argument die Darstellung des Urzustandes, indem es festlegt, welche arbiträren Merkmale durch den Schleier des Nichtwissens ausgeklammert werden müssen. Da die Spezieszugehörigkeit als arbiträres Merkmal entlarvt wird, muss auch sie ausgeklammert werden.

Die Beantwortung der Frage welche Merkmale verdient und welche unverdient sind stellte sich als schwierig heraus.

Außerdem wurde ein Widerspruch in der Begründung des Ungleichheitsprinzips, das festlegt, dass nur solche Ungleichheiten gerecht sind, die auch in einer Besserstellung der am wenigsten Begünstigten resultiert, festgestellt. Das Intuitive-Equality-Argument besagt, dass man weder auf jene Merkmale die zufällig und somit unverdient sind, noch auf daraus resultierende Vorteile einen Anspruch hat. Aus dem Umkehrschluss ergibt sich, dass man auf solche Merkmale, die man verdient hat, und aus ihnen resultierende Vorteile gerechtfertigten Anspruch erheben kann.

Dieser Schluss widerspricht dem Satz des Ungleichheitsprinzips, welches jedoch von Rawls durch das Intuitive-Equality-Argument begründet wurde.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Rowlands Version des Kontraktualismus zwar den Geltungsbereich des Kontraktualismus auf nicht rationale Tiere ausweiten kann, doch theoretische Unstimmigkeiten in Bezug auf die Begründung des Schleiers des Nichtwissens und auf die Möglichkeit, das im Urzustand notwendige Wissen zu erlangen, bestehen bleiben.

Die Frage nach dem Ursprung der Moral und der moralischen Motivation wird von allen bisherigen Autoren angeschnitten. Carruthers Forderung an eine Moraltheorie, diese Fragen klären zu müssen, erscheint als gerechtfertigt. Trotzdem stellte sich heraus, dass die bisher diskutierten Ansätze diese Anforderung nicht erfüllen können. Carruthers selbst versucht seiner Hobbes'schen Interpretation von Rawls einen abgeschwächten Objektivismus zugrunde zu legen. Die Unterscheidung zum radikalen Objektivismus scheitert

jedoch. Auch Rowlands, der Rawls zwar von Hobbes'schen Problemen befreit, kann dieses Problem, das durch die Verabschiedung von Hobbes' Sicht der Moral als Konvention neu entstanden ist, nicht lösen.

Scanlons Verzicht auf den Schleier des Nichtwissens ließ ihn als geeignete Alternative zu Rowlands Kontraktualismus erscheinen. Moralische Regeln werden von jenen rationalen Akteuren bestimmt, die danach streben, Regeln zu finden, die andere gleich motivierte Akteure nicht zurückweisen könnten. Bei Scanlon sind jene Handlungen oder Überzeugungen moralisch falsch, die sich anderen gegenüber nicht auf eine Art rechtfertigen lassen, die diese akzeptieren müssten. Für die Rechtfertigung ist gegenseitiges Verständnis und somit Sprache Voraussetzung. Tiere als nicht-sprachliche Wesen können in dieser Form des Kontraktualismus moralisch nicht mit einbezogen werden. Trotzdem sieht Scanlon tierisches Leiden als etwas moralisch Falsches an, es fällt jedoch in einen weiteren Bereich der Moral, jenen der nicht mittels des Strebens nach Rechtfertigbarkeit begründet werden kann. Diese Trennung zweier unterschiedlich begründbaren Bereiche der Moral ist einerseits problematisch, da die Grundlage eines Teils der Moral nicht geklärt wird, andererseits logisch weit hergeholt. Dem Anspruch an eine Moraltheorie, eine umfassende Erklärung aller Bereiche der Moral zu liefern, wird Scanlon nicht gerecht.

Im letzten Kapitel wurde ein eigener Kontraktualismus vorgestellt. Die rationalen Akteure des Urzustandes wählen die Regeln der Moral, indem sie ihre Entscheidungen auf der Empathie basieren lassen. Sie entsprechen in ihrem Empathieempfinden und in der Art des Erkenntnisgewinns realen Menschen. Sie sind nur insofern ideal, als ihre Eigeninteressen nicht stärker wiegen als ihre Empathie. In ihren Entscheidungen müssen sie Empathie für alle Beteiligten einer moralisch fragwürdigen Situation empfinden. Außerdem müssen sie die Lage anderer rationaler Akteure mit einbeziehen, das heißt, ihre Entscheidungen müssen gegenüber anderen Akteuren rechtfertigbar sein. Die Regeln, die sie wählen, müssen Entscheidungsunterschiede zwischen moralisch Handelnden zulassen. Das bedeutet, dass Unterschiede in der Empathie zu verschiedenen Wesen zulässig und von der Situation der handelnden Person abhängig sind.

Der Geltungsbereich der Moral umschließt alle Wesen, mit denen man vernünftigerweise Empathie empfinden kann. Abstufungen unter diesen Wesen sind dann zulässig, wenn vitale Interessen kollidieren. Triviale Interessen von Wesen, zu denen man eine engere emotionale Bindung hat, können vitale Interessen von anderen jedoch nie verdrängen.

6 Literaturverzeichnis

- Atwood, Todd/ Gese, Eric (2008): Coyotes and recolonizing wolves: Social rank mediates risk-conditional behaviour at ungulate carcasses, In: *Animal Behaviour*, 75 (3): 753-762
- Batson, Daniel et al. (1988): Five studies testing two new egoistic alternatives to the empathy-altruism hypothesis. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 55 (1), 52–77
- Batson, Daniel/ Toi Miho (1982): More evidence that empathy is a source of altruistic motivation. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 43(2): 281–292.
- Blair, Robert James (1995): A cognitive developmental approach to morality: Investigating the psychopath. In: *Cognition*, 57: 1-29
- Carruthers, Peter (1992): *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*, Cambridge: Cambridge University Press
- Carruthers, Peter (2011): Animal mentality: Its character, extent, and moral significance. In: Beauchamp, Tom/Frey, Raymond (2011): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. New York: Oxford University Press, 373-401
- Correia, Sergio/ Dickinson, Anthony/ Clayton, Nicola (2007): Western scrub-jays anticipate future needs independently of their current motivational state. In: *Current Biology*, 17(10): 856-861
- De Waal, Frans (2006): *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, München: Carl Hanser Verlag
- De Waal, Frans (2008): Putting the altruism back into altruism: The evolution of empathy. In: *The Annual Review of Psychology*, 59: 279-300
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1974/1971): *Love and hate*. New York: Schocken
- Fecteau, Shirley et al. (2008): Psychopathy and the mirror neuron system: Preliminary findings from a non-psychiatric sample. In: *Psychiatry Research* 160(2):137–144
- Foot, Philippa (1967): The Problem of abortion and the doctrine of the double effect in virtues and vices. In: *The Oxford Review* (5) Oxford: Basil Blackwell
- Gergely, György /Unoka, Zsolt (2011): Bindung und Mentalisierung beim Menschen. Die Entwicklung des affektiven Selbst, In: *Psyche*, 65: 862-899.
- Halioua, Bruno (2010): The Participation of Hans Hinselmann in Medical Experiments at Auschwitz. In: *Journal of Lower Genital Tract Disease*. 14(1):1-4
- Hamilton, William (1964): The genetical evolution of social behaviour. In: *Journal of Theoretical Biology*, 7(1): 1–16.
- Häusser, Leonard (2012): Empathie und Spiegelneurone. Ein Blick auf die gegenwärtige neuropsychologische Empathieforschung, In: *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 322–335.
- Heil, Martin/ Karban, Richard (2010): Explaining evolution of plant communication by airborne signals. In: *Trends in ecology and evolution*, 25(3): 137–144.
- Hobbes, Thomas (1651/2013): *Leviathan*. Kent: Renaissance Books

- Hobbes, Thomas (1642/1983): *De cive*. Warrender, Howard (ed) *On the citizen*. Philosophical rudiments concerning government and society, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1989): Contractarianism. In: Singer, Peter (1989): *A Companion to ethics*. Oxford: Basil Blackwell
- Louv, Richard (2005): *Last child in the woods: Saving our children from nature-deficit disorder*. New York: Algonquin Books
- Masi, Elisa et al. (2009): Spatiotemporal dynamics of the electrical network activity in the root apex. In: *Proceedings of the national academy of sciences of the United States of America*, 106(10): 4048–4053.
- Nagel, Thomas (1979): *Mortal questions*. Cambridge: The Philosophical Review
Übersetzt von: Ulrich Diehl
- Prinz, Jesse (2011): Is empathy necessary for morality? In: Coplan, Amy/ Goldie, Peter (2011): *Empathy: Philosophical and psychological perspectives*, New York: Oxford University Press
- Rachels, James (1990): *Created from animals. The moral implications of darwinism*, Oxford: Oxford University Press
- Rawls, John (2014): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (19. Auflage)
- Rawls, John (1971): *Political liberalism*. New York: Columbia University Press
- Regan, Tom (1984): *The case for animal rights*. London: Routledge
- Rizzolatti, Giacomo/ Fadiga, Luciano (1999): Resonance behaviors and mirror neurons. In: *Italiennes de Biologie* 137: 85–100
- Rowlands, Mark (2009): *Animal rights. Moral theory and practice*, London: Palgrave Macmillan (2. Auflage)
- Scanlon, Thomas (1999): *What we owe to each other*. Cambridge: Harvard University Press
- Singer, Peter (1979): *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press
- Suddendorf, Thomas/ Corballis, Michael (2007): The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans? In: *Behaviour and Brain Sciences*, 30(3): 299-313 Cambridge: Cambridge University Press
- Thomson, Judith (1985): The trolley problem. In: *The Yale Law Journal*, 94(6): 1395-1415 The Yale Law Journal Company
- Trivers, Robert (1971): The evolution of reciprocal altruism. In: *The Quarterly Review of Biology*, 46(1): 35-57, Chicago: The University of Chicago Press
- Wilson, Edward (1986): *Biophilia. The humans bond with other species*, Cambridge: Harvard University Press
- Zahn-Waxler, Carolyn /Radke-Yarrow, Maria/ King, Robert (1979): Child rearing and children's prosocial initiations toward victims of distress. In: *Child Development*, 50 (2): 319-330

7 Anhang – Abstract

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Frage nach der moralischen Stellung des Tiers, die Untersuchung kontraktualistischer Versuche diesen zu begründen und die Darstellung eines neuen Kontraktualismus, auf dessen Basis Tieren moralische Geltung zugesprochen werden kann.

Zu diesem Zweck wird im ersten Kapitel der klassische Kontraktualismus auf die Frage hin untersucht, warum Tieren in dieser Theorie kein moralischer Status zuerkannt werden kann. Im zweiten Kapitel werden die Grundlagen kontraktualistischer Theorien untersucht und in den Theorien von Hobbes und Kant gefunden. Kontraktualistische Gegenwartstheorien werden im dritten Kapitel dargestellt. Der Versuch von Mark Rowlands, den Kontraktualismus von Hobbes Erbe zu befreien, wird diskutiert und auf seine Stärken und Schwächen überprüft. Das Erbe von Kants Vorstellung einer tatsächlich existierenden Moral mit objektivem Wahrheitsanspruch kann in einem kantianisch geprägten Kontraktualismus, der den Vertrag als reines heuristisches Mittel zur Aufdeckung moralischer Wahrheiten versteht, gezeigt werden.

Danach wird auf die Forderung, Moraltheorien müssten eine Antwort auf die Frage nach der moralischen Motivation geben können, eingegangen. Es stellt sich heraus, dass keine der bisher dargestellten Theorie dieses Problem lösen kann. Im nächsten Teil wird die kontraktualistische Position Scanlons dargestellt, welche ohne den Schleier des Nichtwissens auskommt. Seine Unterscheidung zweier unterschiedlich begründeter Bereiche der Moral muss jedoch zurückgewiesen werden.

Im letzten Kapitel wird ein eigener Vorschlag vorgestellt. Der Versuch eines Kontraktualismus auf Basis der Empathiefähigkeit des Menschen wird gewagt. Dazu werden im ersten Teil dieses Kapitels der Begriff und der Ursprung der Empathie untersucht. Die Empathie wird aus der Sicht der Evolutionstheorie betrachtet und auf ihre Beziehung zur Moral untersucht. Im zweiten Teil folgt eine Beschreibung dessen, wie die rationalen Akteure des Urzustandes in so einem Kontraktualismus vorstellbar sind und wie sie zu ihren moralischen Urteilen kommen können.