



Thomas Nagel

Moralische Gefühle,
moralische Wirklichkeit,
moralischer Fortschritt

Suhrkamp

SV

Thomas Nagel

Moralische Gefühle,
moralische Wirklichkeit,
moralischer Fortschritt

Aus dem Amerikanischen
von Karin Wördemann

Suhrkamp

Die Originalausgabe erschien 2023 unter dem Titel
Moral Feelings, Moral Reality, and Moral Progress bei
Oxford University Press.

Erste Auflage 2024

Deutsche Erstausgabe

© der deutschsprachigen Ausgabe Suhrkamp Verlag AG, Berlin,
2024

© Oxford University Press 2023

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch eine Nutzung des
Werks für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlaggestaltung: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58828-4

Suhrkamp Verlag AG

Torstraße 44, 10119 Berlin

info@suhrkamp.de

www.suhrkamp.de

Inhalt

Vorwort 7

I Bauchgefühle und moralisches Wissen 9

II Moralische Wirklichkeit und moralischer
Fortschritt 41

Namenregister 111

Vorwort

Dieses kurze Buch enthält zwei Aufsätze, die thematisch zusammenhängen und Fragen behandeln, die mich schon geraume Zeit beschäftigt haben. Am Anfang des ersten Aufsatzes, »Bauchgefühl und moralisches Wissen«, stand ursprünglich eine Dewey Lecture an der Harvard Law School im Jahr 2015. Gegen Ende dieser Vorlesung machte ich einige Bemerkungen über moralischen Fortschritt. Unter den Zuhörern befand sich auch T.M. Scanlon, der anschließend in der Diskussion eine Frage zu der von mir angeführten Idee stellte, was in mir den Gedanken weckte, dass ich mehr darüber sagen müsste. Das Ergebnis war dann der Aufsatz »Moralische Realität und moralischer Fortschritt«, mein Beitrag zu einem Symposium, dessen Anlass die Vergabe des Lauener Prize an Scanlon im Jahr 2016 war. 2018 trug ich beim NYU Kolloquium zur Rechtsphilosophie, politischen Philosophie und Sozialphilosophie, das von Samuel Scheffler und Jeremy Waldron geleitet wurde, eine umfassend erweiterte Behandlung des Themas vor. Eine weitere Fassung hielt ich 2019 als Jerusalem Lecture in Moral Philosophy an der Hebrew University. Bei all diesen Anlässen gab es Kommentare und Kritik, für die ich mich hier bedanke.

Beide Aufsätze befassen sich mit der Theorie moralischer Erkenntnis und mit den Mitteln unseres Zugangs zur moralischen Wahrheit; beide beschäftigen sich mit dem moralischen Realismus und mit dem Widerstand

gegen subjektivistische und reduktionistische Ansätze zur Moral; und in beiden geht es um die historische Entwicklung moralischer Erkenntnis. Der zweite Aufsatz schlägt zudem einen Ansatz zur historischen Entwicklung moralischer Wahrheit vor, dem zufolge sie mit der naturwissenschaftlichen Wahrheit nicht deren Zeitlosigkeit teilt. Das verhält sich deshalb so, weil moralische Wahrheit auf Gründen beruhen muss, die für all jene Individuen, für die sie gelten, zugänglich sein müssen, und eine solche Zugänglichkeit hängt von historischen Entwicklungen ab. Die Folge ist, dass nur einige Fortschritte in der moralischen Erkenntnis Entdeckungen dessen sind, was immer schon wahr gewesen ist.

Der erste Aufsatz wurde am 3. Juni 2021 in der *London Review of Books* veröffentlicht. Der zweite war bisher unveröffentlicht, lediglich die vorausgegangene, kürzere Version anlässlich der Vergabe des Lauener Prize erschien in: Markus Stepanians und Michael Frauchiger (Hg.), *Reason, Justification, and Contractualism. Themes from Scanlon*, Berlin u. Boston: De Gruyter 2021.

T.N.

New York im Oktober 2022

I

Bauchgefühle und moralisches Wissen

I.

Der Philosoph Stuart Hampshire diente während des Zweiten Weltkriegs beim britischen Militärgeheimdienst. Als wir an der Princeton University Kollegen waren, erzählte er mir von folgendem Vorfall, der sich kurz nach der Landung der Alliierten in der Normandie ereignet haben muss. Die französischen Résistancekämpfer hatten einen wichtigen Kollaborateur gefangen genommen, von dem man annahm, er verfüge über Informationen, die den Alliierten nützlich sein könnten. Hampshire wurde zu ihm geschickt, um ihn zu verhören. Als er dort eintraf, teilte ihm der Leiter dieser Einheit der Résistance mit, er könne den Mann gern verhören, aber wenn das erledigt wäre, würden sie ihn erschießen: Das würden sie mit diesen Leuten immer machen. Dann ließ er Hampshire mit dem Gefangenen allein. Der Mann sagte Hampshire sofort, er würde keinerlei Aussagen machen, es sei denn, Hampshire würde ihm eine Überstellung an die Briten garantieren. Hampshire antwortete ihm, eine solche Garantie könne er ihm nicht geben. Der Mann verschaffte ihm also keine Informationen, bevor er von den Franzosen erschossen wurde.

Ein anderer Philosoph, dem ich diese Geschichte er-

zählte, bemerkte trocken, dies zeige nur, dass Hampshire eine sehr schlechte Wahl für diese Aufgabe gewesen sei. Aber ich erzähle das hier nicht, um festzustellen, ob Hampshire das Richtige tat, als er es unterließ, den Gefangenen unter diesen Umständen zu belügen. Ich möchte vielmehr ein lebensnahes Beispiel für die Stärke eines bestimmten Typs der unmittelbaren moralischen Reaktion geben. Denn selbst diejenigen, die der Meinung sind, dass Hampshire diesem Mann, der den sicheren Tod vor Augen hatte, aus gewichtigen instrumentellen Gründen ein falsches Versprechen auf dessen Überleben hätte geben sollen, können die Stärke der Schranke nachempfinden, mit der Hampshire konfrontiert war. Es ist ein Beispiel für die Art von moralischer Spontanreaktion, die in der neueren Literatur zur empirischen Moralphyschologie eine wichtige Rolle spielt. Ich vermute, wenn man zu diesem Zeitpunkt einen Gehirnschann bei Hampshire gemacht hätte, wäre eine erhöhte Aktivität im ventro-medialen präfrontalen Cortex sichtbar geworden.

Man hat viel intellektuelle Mühe darauf verwandt, die schützenden Grenzen zu beschreiben, von denen Menschen umgeben sind, Grenzen, von denen uns die gewöhnliche Moral sagt, wir dürften sie nicht überschreiten. Normalerweise sind die Beispiele, die unsere Intuitionen hervorrufen sollen, künstlicher angelegt als das eben geschilderte – wie in dem berühmten Trolley-Problem. Doch das Phänomen ist real und gehört unausweichlich zur menschlichen Moral. Mich interessiert nun die Fra-

ge, wie man entscheidet, welche Autorität diesen moralischen Urteilen oder Wahrnehmungen oder Intuitionen einzuräumen ist – welche Denkungsart kann uns dazu veranlassen, sie entweder als richtig und grundlegend zu bejahen oder uns von ihnen zu lösen, so dass wir sie als bloße Äußerlichkeiten ohne praktische Gültigkeit betrachten; oder welche Denkungsart wird uns vielleicht auch von diesen Urteilen abrücken lassen, ihnen jedoch einen gewissen Einfluss in unserem Leben zugestehen, der aber nicht grundlegend ist und sich von anderen Werten ableitet. Dieses Problem ist schon eine ganze Weile gesehen worden, und vieles von dem, was ich dazu sage, wird bekannt sein. Die neuere Diskussion legt allerdings einen ganz anderen Blick nahe.

Es handelt sich hier um eine Frage der moralischen Epistemologie – nicht um eine erkenntnistheoretische Frage der Art, wie sie sich stellt, wenn wir überlegen, wie wir auf eine generelle Skepsis hinsichtlich der Moral oder der Werte reagieren sollen, sondern um eine epistemologische Frage, die dem moralischen Denken innewohnt. Es gibt eine altherwürdige Tradition des Skeptizismus zu der Frage, ob irgendwelche moralischen Urteile oder die Intuitionen, die sie stützen, als richtig oder unrichtig betrachtet werden können anstatt bloß als Gefühle einer besonderen Art, die wir in der Sprache der Moral ausdrücken. Ich beabsichtige hier nicht, in diese umfangreiche Debatte einzusteigen. Ich werde vielmehr mit der Annahme fortfahren, dass es sinnvoll ist, herausfinden zu wollen, was wirklich

richtig und falsch ist, und dass moralische Intuitionen einen *prima facie* Anhaltspunkt für diese Untersuchung liefern. Das Problem, das ich diskutieren möchte, entsteht, weil es für einige unserer stärksten Intuitionen verschiedene mögliche Erklärungen gibt, und zwar sowohl moralische als auch kausale Erklärungen, die im Fall ihrer Richtigkeit den Anspruch dieser Intuitionen auf maßgebliche Autorität untergraben würden – den Anspruch nämlich, dass diese Überzeugungen als Wahrnehmungen der moralischen Wahrheit für bare Münze genommen werden sollten. Infragestellungen dieser Art stellen uns vor die Aufgabe, eine Möglichkeit zu finden, uns so zu verhalten, wie es mit dem besten Verständnis unserer selbst von außen betrachtet im Einklang steht – als biologische, psychologische, soziale oder geschichtliche Produkte.

Die Frage hat große rechtliche und politische Bedeutung, weil viele Rechte und Schutzbestimmungen für das Individuum in liberalen konstitutionellen Regierungssystemen, die der Ausübung kollektiver Macht entgegenstehen, zunächst wie intuitive Grenzen dieses Typs erscheinen. Religionsfreiheit, Freiheit des Denkens und Redens, Vereinigungsfreiheit, sexuelle und reproduktive Freiheit, Schutz der Privatsphäre, Verbot von Folter und grausamer Bestrafung werden allesamt von einem unmittelbaren Gefühl dafür getragen und teils identifiziert, wie Menschen behandelt und nicht behandelt werden sollten, ein Zwang, der Kosten-Nutzen-Kalkülen vorausgeht.

Auch wenn es möglich ist, mehr oder weniger plausible konsequentialistische Rechtfertigungen für strikte gesetzliche Vorschriften zu konstruieren, die solche Schutzrechte verkörpern – Rechtfertigungen unter dem Gesichtspunkt der langfristigen Kosten und Nutzen –, ist das nicht der moralische Aspekt, unter dem diese sich selbst unmittelbar zeigen. Die Verletzung eines individuellen Rechts ist offenbar an sich falsch und nicht lediglich als die Überschreitung einer gesellschaftlich wertvollen, strengen allgemeinen Regel falsch. Die Frage ist, ob dies nicht eine Täuschung ist – eine natürliche Illusion, die in unserer moralischen Psychologie vorgesehen ist. Obwohl Hampshires unüberschreitbare Grenze im Zusammenhang mit einer individuellen Entscheidung auftrat, wird sie ähnlich wie jene Grenze empfunden, die den Staat daran hindert, Folter anzuwenden, um Informationen abzapfen, selbst wenn sie sich gegen seine Feinde richtet und aus Gründen der nationalen Sicherheit erfolgt. Und wie wir in jüngerer Zeit gesehen haben, ist die Schranke gegen Folter keineswegs unangefochten.

2.

Ich habe große Sympathie für den klassischen Intuitionisten W.D. Ross, wenn er sagt: »Und wenn man uns auffordert, unser faktisches Erfassen des Richtigen und Falschen auf Geheiß einer Theorie aufzugeben, dann

scheint das so zu sein, als würde man die Leute dazu auffordern, ihre faktische Erfahrung des Schönen auf Geheiß einer Theorie zu verleugnen, die besagt: ›Schön genannt werden kann nur, was diese oder jene Bedingungen erfüllt‹.¹ Dennoch ist es wohl unvermeidlich, sich in Reaktion auf die tiefsitzenden Meinungsverschiedenheiten, die im Zusammenhang mit diesem Gegenstand wiederholt auftauchen, in die Theorie hinein-zubegeben.

John Rawls gab dem Prozess, mit dem man seine moralischen Gedanken ordnet, indem man allgemeine Grundsätze an wohlerwogenen Urteilen im Hinblick auf bestimmte Fälle prüft und beide einander angleicht, bis sie mehr oder weniger gut zusammenpassen, die Bezeichnung »Überlegungs-Gleichgewicht«.² Von diesem Prozess werden bestimmte Urteile nicht wie Gegebenheiten behandelt, die unumstößlich sind, noch werden allgemeine Grundsätze wie selbstverständliche Axiome behandelt, so dass er nicht konservativ sein muss: Er kann durchaus zur radikalen Neufassung einiger wohlerwogener Urteile führen, mit denen der Prozess einsetzt. Aber er muss intuitive Werturteile zum Ausgangspunkt nehmen, und um manche jener Urteile als fehlerhaft aufzugeben, muss er sich auf andere verlas-

1 William David Ross, *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press 1930, S. 40; dt. *Das Richtige und das Gute*, Hamburg: Felix Meiner 2020, S. 58.

2 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, S. 38.

sen – gerade so, wie wir uns auf Belege der Wahrnehmung verlassen müssen, wenn wir manche wahrgenommenen Erscheinungen als Täuschungen verwerfen. Ich denke, es gibt keine Alternative zu dieser Methode, Antworten auf moralische Fragen zu suchen, bei der wir trotz Meinungsverschiedenheiten etwas Vertrauen wahren können.

Der Prozess ist zwar strukturell ähnlich wie derjenige, empirische Hypothesen in den Natur- oder Sozialwissenschaften an Beobachtungsbelegen zu prüfen, aber es gibt einen entscheidenden Unterschied. In dem wissenschaftlichen Fall verstehen wir unsere Wahrnehmungsbeobachtungen als das Resultat einer kausalen Interaktion mit der Welt, die wir untersuchen. Obwohl wir das Geist-Körper-Problem noch nicht gelöst haben und nicht verstehen, wie das Gehirn die bewusste Erfahrung herstellt, haben wir eine grobe Vorstellung von uns als Organismus, der kausal in die Welt eingebettet ist, deren Bestandteile und Gesetze wir zu entdecken versuchen. Wie die Dinge vom Gesichtspunkt unserer Wahrnehmung zu sein scheinen, liefert deshalb eindeutig Daten für eine solche Untersuchung. Im Fall der Moral fassen wir jedoch unsere bewertenden Intuitionen nicht als das Resultat kausaler Interaktion mit dem Gegenstandsbereich der Moral auf, und es ist nicht klar, welche andere Art der Einbettung oder des Zugangs zu moralischer Wahrheit das moralische Urteil beinhalten könnte.

Das moralische Urteil hat dies, wie oft festgestellt

wird, mit dem logischen und dem mathematischen Urteil gemeinsam, die ebenfalls nicht das Ergebnis unserer kausalen Interaktion mit dem Gegenstandsreich der Logik oder der Mathematik sind. Wissen, das rein durch Denken erlangt wird, ist rätselhaft. Ich werde aber die umfassende und schwierige Frage, wie dies möglich ist, beiseitelassen und mich auf speziellere Fragen konzentrieren.

Hier seien zunächst die bekannten Merkmale des gewöhnlichen moralischen Denkens genannt, die zu unserem Problem führen. Wir beurteilen viele verschiedene Arten von Dingen, doch wirklich wichtig unter diesen sind die Zustände oder Ergebnisse einerseits und Handlungen oder Vorgehensweisen andererseits. Um Zustände zu beurteilen, verwenden wir die Begriffe des Guten und des Schlechten, des Besseren und des Schlechteren. Um Handlungen zu beurteilen, verwenden wir zusätzlich die Begriffe richtig und falsch. Das klassische Problem besteht darin, ob es einen unabhängigen Aspekt der Moral gibt, der über die Richtigkeit und Falschheit von Taten und Vorgehensweisen – entweder von Individuen oder von Institutionen – entscheidet, oder ob die einzig wahren grundlegenden Werte gut und schlecht sind, so dass die Maßstäbe des Richtigen und des Falschen instrumentell erklärt werden müssen, indem man die Typen von Handlungen und Vorgehensweisen ermittelt, die zu guten und schlechten Ergebnissen führen. Die letztgenannte Möglichkeit erhielt von Elizabeth Anscombe die Bezeichnung »Konsequentia-

lismus«,³ und dessen bekannteste Version ist der Utilitarismus. Die gegenteilige Auffassung, wonach das Richtige zumindest in einigen Hinsichten vom Guten unabhängig ist, hat keine Bezeichnung, doch die Grundsätze, die sie bestimmt, werden normalerweise »deontologisch« genannt – ein unschönes Wort, aber wir werden es wohl nicht mehr loswerden. Die deontologischen Grundprinzipien besagen, ob ein Tun moralisch erlaubt, verboten oder geboten ist, hänge oft gar nicht davon ab, wie gut oder schlecht dessen Konsequenzen im Ganzen seien; vielmehr hänge es von den intrinsischen Merkmalen des Tuns selbst ab. In einem Fall wie dem von Hampshire spricht das Kalkül wahrscheinlicher Konsequenzen klar dafür, den Gefangenen zu belügen. Wenn es also dennoch falsch sein sollte, das zu tun, müsste es aus irgendeinem anderen Grund so sein.

Die Koexistenz dieser beiden Typen der Beurteilung im alltäglichen moralischen Denken und Diskurs ist der Ausgangspunkt für eine moralische Reflexion, die uns zu einem neuen Gleichgewicht führen könnte. Wenn wir sowohl die Konsequenzen als auch die Deontologie als Richtschnur für unser Verhalten ernst neh-

3 »Modern Moral Philosophy«, in: *Philosophy* 33 (1958), wiederabgedruckt in: G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics. Collected Philosophical Papers*, Band III, Minneapolis: University of Minnesota Press 1981, S. 36; dt. »Die Moralphilosophie der Moderne«, in: G. E. M. Anscombe, *Aufsätze*, hg. von Katharina Nieswandt, Berlin: Suhrkamp 2014.

men, werden sie uns natürlich oft mit dem Gefühl eines Dilemmas konfrontieren. Sobald ein deontologisches Verbot – gegen das Töten von Unschuldigen, gegen den Bruch eines Versprechens, gegen Verrat – eine Handlung blockiert, die ein größeres Übel verhindern oder einen großen Nutzen bringen würde, werden wir wahrscheinlich immer noch die Stärke des Grundes, das Gute zu fördern, verspüren, wodurch man versucht ist, das Verbot zu missachten. Ich glaube, das Gefühl eines moralischen Konflikts entsteht in diesen Fällen auf natürliche Weise und ist nicht bloß ein philosophisch erzeugtes Konstrukt.

Eine mögliche Antwort auf ein solches Dilemma besteht einfach darin, die konsequentialistischen Gründe als maßgeblich aufzufassen und zu entscheiden, dass sie sich über die deontologische Intuition hinwegsetzen sollten, die als eine Form moralischer Zimperlichkeit oder als ein unbegründetes Tabu ausgelegt wird. Doch ohne jede weitere Erklärung würde diese rein konsequentialistische Antwort willkürlich sein. Das Problem tritt auf, weil wir beide Typen moralischer Intuition haben, und wenn wir den einen Typ den anderen verdrängen lassen, könnte das ebenso gut die andere Richtung nehmen: Wir könnten entscheiden, dass der Grundsatz, man solle immer das tun, was insgesamt die besten Konsequenzen haben wird, aufgrund der offenkundigen Unzulässigkeit, bestimmte Mittel wie die Folter einzusetzen, um gute Ziele zu erreichen, erwiesenermaßen falsch ist. Die Schlussfolgerung wäre dann, dass es eine

Illusion ist, immer die guten und die schlechten Ergebnisse bestimmen zu lassen, was richtig und was falsch ist, vielleicht eine Illusion im Hinblick auf das, was von der Rationalität verlangt wird.

Spielt man die Intuitionen lediglich gegeneinander aus, führt das in eine Sackgasse. Um entscheiden zu können, welcher von ihnen wir Glauben schenken wollen und welche – falls überhaupt irgendeine – wir verwerfen wollen, müssen wir mehr tun. Wir müssen das Für und Wider für jede Seite des Dilemmas bedenken – also sowohl wie man diese Typen von Urteilen am vorteilhaftesten versteht als auch wie man ihre Autorität am überzeugendsten untergräbt.

Auf der positiven Seite ist es am einfachsten, die Bedeutung konsequentialistischer Werte zu erklären, wie beispielsweise beim Utilitarismus. Jeder von uns hat direkten Zugang zum Guten oder Schlechten bestimmter Dinge im eigenen Leben wie etwa bei Freude und Schmerz, Freiheit und Zwang, Überleben und Tod. Sobald wir das entscheidende Urteil akzeptieren, dass derartige Dinge objektiv gut und schlecht sind, erlaubt uns die Vorstellungskraft, diese Werte auf ähnliche Charakteristika im Leben anderer auszuweiten. Es scheint keinen Grund zu geben, eine bestimmte Quantität an Freude oder Schmerz in Abhängigkeit davon, wer sie erlebt, unterschiedlich zu gewichten. Die naheliegende Art und Weise, den Wert von zwei Zuständen zu vergleichen, besteht also darin, das Gute oder das Schlechte im Leben all jener, die betroffen sind, zu addieren und