

Iris Murdoch

Die Souveränität des Guten

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2392

In diesem nun erstmals in deutscher Übersetzung vorliegenden Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts offenbart Iris Murdoch die Unzulänglichkeiten der analytischen Moralphilosophie und fordert einen Richtungswechsel. Wir können Moral nicht verstehen, wenn wir uns rein auf naturwissenschaftliche und sprachphilosophische Methoden beschränken. In Auseinandersetzung mit Wittgenstein, Kant, Sartre, Weil oder Platon argumentiert Murdoch, dass die Moral nicht darin besteht, rationale Entscheidungen in einer wertneutralen Welt zu treffen. Stattdessen besteht sie in der Orientierung an der Idee des Guten, in der selbstlosen Zuwendung und der aufmerksamen Beobachtung der Wirklichkeit mit dem Ziel, ihr gerecht zu werden.

Iris Murdoch (1919-1999) war eine angloirische Philosophin und Schriftstellerin. Neben ihren philosophischen Hauptwerken *The Sovereignty of Good* und *Metaphysics as a Guide to Morals* schrieb sie 26 Romane. Für *The Sea, The Sea* erhielt sie 1978 den Booker Prize.

Eva-Maria Düringer ist wissenschaftliche Angestellte am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen.

Iris Murdoch

Die Souveränität des Guten

*Aus dem Englischen
und mit einem Nachwort von
Eva-Maria Düringer*

Suhrkamp

Die Originalausgabe erschien erstmals 1970 unter dem Titel
The Sovereignty of Good bei Routledge & Kegan Paul in London.
Die Übersetzung folgt der Ausgabe von 2014 in der Reihe Routledge
Great Minds mit einem Vorwort von Mary Midgley.



Erste Auflage 2023
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2392
Deutsche Erstausgabe
© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2023
© 1971 Iris Murdoch
© 2014 Vorwort, Mary Midgley
Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29992-0

www.suhrkamp.de

Inhalt

Mary Midgley

Vorwort zur Routledge Great Minds Edition 7

Vorwort 15

1. Die Idee der Vollkommenheit 16

2. Über »Gott« und »Gut« 62

3. Die Souveränität des Guten über andere Begriffe 93

Eva-Maria Düringer

Nachwort zur deutschen Ausgabe 121

Danksagung 146

Namenregister 147

Vorwort zur Routledge Great Minds Edition

Viele Jahre sind vergangen, seit mir zum ersten Mal klar wurde, wie sehr sich doch Iris Murdochs Moralverständnis – gemeinsam mit meinem eigenen – von der gängigen ethischen Mode entfernt hatte.

In meiner Erinnerung durchflutet helles Mondlicht die St.-Giles-Straße, als Iris und ich nach einem anstrengenden Tag im Juni 1942 den Heimweg nach Somerville entlangstolperten. Wir waren beide am Ende unseres Studiums und erschöpft von den letzten Prüfungen. Hinzu kam, dass unser netter Tutor uns etwas Gutes tun wollte und uns eingeladen hatte, mit zwei höchst angesehenen Koryphäen zu Abend zu essen, und wir also den ganzen Abend lang ihren höchst angesehenen Meinungen gelauscht hatten. »Nun«, sagte ich, »was meinst du? Haben wir was Neues gelernt heute Abend?« »Oh ja, ich glaube schon«, sagte Iris, während sie zum riesigen Mond emporblickte. »Ja, ich glaube schon. X ist ein guter Mensch und Y ist ein schlechter Mensch.« Auf dieses korrekte, aber grotesk altmodische Urteil hin erfasste uns ein derartiger Lachanfall, dass sich die wenigen Passanten erschrocken umsahen und alle Katzen davonliefen.

Das Problem zu dieser Zeit war nicht nur, dass moralische Urteile dieser Art kontinuierlich angefochten und als bloße Gefühlsregungen oder leerer Idealismus abgetan wurden. Das Problem war auch, dass das innere Selbst, das solche Urteile vornimmt – die wesentliche Person, das aktive Selbst, das von zentraler Bedeutung ist –, irgendwie ignoriert und vergessen wurde. Angeblich moderne, angeblich wissenschaftliche Denkansätze waren bereits damals mit dem Versuch beschäftigt, das Vertrauen in unsere direkte Wahrnehmung unseres eigenen Lebens zu schwächen und die innere Evidenz, von der all unser übriges Wissen abhängt, in Verruf zu bringen. Wenn ich nun auf diese Zeit zurückblicke, so verblüfft es mich zu sehen, dass diese absurden Ansichten, die damals zur Unterstützung dieser Bemühungen herangezogen wurden – Ansichten, die Iris vor vierzig Jahren so wirkungsvoll auf den Punkt gebracht hat –, heute noch immer wachsen und gedeihen und noch immer als von der Naturwissenschaft gefordert betrachtet werden.

Kein Geringerer als Francis Crick – Mr. DNA höchstpersönlich – hat kürzlich ein ganzes Buch mit dem Titel *Was die Seele wirklich ist* geschrieben, in dem er dafür argumentiert, dass das Selbst »nichts anderes als« das Verhalten von Nervenzellen und ihren assoziierten Molekülen ist. Während sich Akademiker:innen früher Sorgen machten, dass sie die zehn Gebote übertreten könnten, plagen ihre Nachkommen heute Schuldgefühle einer anderen Art: Wehe, wenn sie auch nur ansatzweise versucht sein sollten zu vermuten, dass irgendwo ein wirkliches Subjekt vonnöten sein könnte, um mit dieser aseptischen Welt von Objekten zurechtzukommen. Die Hoffnung, einen Zweig der Naturwissenschaften zu finden, der dieses Subjekt wegerklärt, behält die Oberhand gegenüber jeder schüchternen Tendenz, einfach zu akzeptieren, was unsere Vermögen uns mitteilen. Und so schreibt uns die aktuelle Mode noch immer vor, dass die wirkliche Komplexität des Selbst ungeprüft bleibe.

Iris hingegen kümmerte sich nie um Moden. Das ist es, was *Die Souveränität des Guten* so gut macht – was es noch immer zu einem der wenigen modernen philosophischen Bücher macht, die Menschen außerhalb der akademischen Philosophie wirklich hilfreich finden. Es teilt diese Auszeichnung mit C. S. Lewis' kleinem Büchlein *Die Abschaffung des Menschen*, das mit ähnlich tödlichem Pfeil auf dasselbe Ziel schießt. Beide Bücher entlarven die farbenfrohe, fantastische Bilderwelt angesagter reduktiver Ideen, innerhalb derer wir leben – eine Bilderwelt, die sich trotz einer Menge Oberflächenaktivität seither kaum verändert hat. Wie Iris sagt, »ein gewieftes Set an Begriffen kann ein höchst effizientes Instrument der Verderbung sein«. So erklärt sie:

Wir sind von ständigen Sorgen geplagte Tiere. Unser Geist ist rund um die Uhr aktiv, webt kontinuierlich einen angstgetränkten, meist zwanghaft mit dem Selbst beschäftigten, oft verfälschenden *Schleier*, der die Welt zum Teil verhüllt. (S. 99)

Was den Schleier vor allem durchdringt, ist eine klare, direkte Wahrnehmung von Dingen, die nicht Teil unseres eigenen Wesens sind. Zum Beispiel:

In einer aufgewühlten, verärgerten Stimmung sehe ich aus dem Fenster. Meiner Umgebung bin ich kaum gewahr, vielleicht grüble ich nach über einen Ansehensverlust, den ich erlitten habe. Dann

sehe ich plötzlich einen schwebenden Falken. Mit einem Mal ist alles verändert. Das grübelnde Selbst mit seiner verletzten Eitelkeit ist verschwunden. Jetzt gibt es nichts außer dem Falken. Und wenn ich dann meine Gedanken über die andere Sache wieder aufnehme, scheint sie weniger wichtig. (S. 100)

Doch der Schleier ist widerstandsfähig und es ist furchtbar schwer, ihn selbst in den Blick zu bekommen. Geschick ebnet er uns in jedem Alter neue, unbemerkte Pfade, auf denen wir die Wirklichkeit umgehen können. Diese neuen Pfade zu entdecken, ist die oberste Aufgabe der Philosophie, nur fällt Philosoph:innen das natürlich häufig nicht viel leichter als anderen Menschen:

Es ist bei allen Philosoph:innen wichtig zu fragen, wovor sie sich fürchten. (S. 88)

Während des zwanzigsten Jahrhunderts boten intellektuelle Moden Fluchtmöglichkeiten, indem sie Individuen nach und nach immer mehr isolierten, zunächst von Gott, dann von ihrer Gesellschaft («So etwas wie Gesellschaft gibt es nicht») und schließlich vom Rest der Natur. Auf diese Weise wurde Individuen eine außergewöhnliche, übernatürliche Art von Unabhängigkeit angedichtet. Auf jeder Stufe waren die Reformierenden damit beschäftigt, genuin unterdrückende Behauptungen zurückzuweisen. Doch auf jeder Stufe wurden die echten, praktischen Gründe für diese Zurückweisung nach und nach vergessen, während ein Theoretiker nach dem anderen (Nietzsche, Freud, Skinner, Heidegger, Sartre, Hayek, Dawkins) sich schwelgerisch in einer übertriebenen Rhetorik erging, die in der Kombination dieser Elemente in einen extremen und reduktiven Individualismus mündete.

Dieser Extremismus machte es immer schwerer, eine intelligente Versöhnung zu denken, die das Beste der verschiedenen Lager zusammenzubringen vermochte. Was wir stattdessen bekamen (wie Iris hervorhebt), war ein seltsamer, halbbewusster Mischmasch aus den dramatischsten Bestandteilen jeder Doktrin, weil diese Teile am aufregendsten und am leichtesten zu merken waren.

Dieses sehr mächtige Bild, das uns hier begegnet, [...] ist behavioristisch insofern, als es Bedeutung und Wesen von Handlungen mit dem öffentlich Beobachtbaren verbindet, es ist existentialistisch in-

sofern, als es das substantielle Selbst eliminiert und den einsamen, omnipotenten Willen betont, und es ist utilitaristisch insofern, als es annimmt, dass Moral nur mit Akten, die die Öffentlichkeit betreffen, zu tun hat und haben kann. (S. 24)

Die Namen dieser Doktrinen mögen uns nicht allen vertraut sein, doch kennen wir alle, wie Iris sagt, die Idealfigur, die diese Doktrinen personifiziert, weil sie die Geschichten dominiert, die wir lesen und schauen:

[E]r ist der Held beinahe jedes zeitgenössischen Romans. [...] Dieser Mensch [weilt] noch immer unter uns, frei, unabhängig, einsam, mächtig, rational, verantwortungsvoll, mutig, der Held so vieler Romane und moralphilosophischer Bücher. Nach der Raison d'Être dieses attraktiven, aber trügerischen Menschentyps müssen wir nicht lang suchen. Er ist das Kind des Zeitalters der Naturwissenschaft, auf selbstbewusste Weise rational und sich doch gleichzeitig seiner Entfremdung von dem materiellen Universum, das seine Entdeckungen ihm offenlegen, bewusst [...]. (S. 96)

Seit Iris das schrieb, hat der Klimawandel unsere Sorgen bezüglich dieser letzteren Art der Entfremdung deutlich vergrößert. Doch die Machtfantasie, die sie beschreibt, ist potent wie eh und je und wird noch immer hochgehalten von der »Vorherrschaft der Naturwissenschaft: oder vielmehr [der] Vorherrschaft unpräziser Vorstellungen von Naturwissenschaft, die in den Köpfen von Philosoph:innen sowie anderer Denker:innen umherspuken« (S. 42).

Denn es ist nicht die Naturwissenschaft selbst, die diese wilde, schmeichlerische Flucht notwendig erscheinen lässt. Diese Forderung kommt von Ideologien (wie der behavioristischen Ideologie von B. F. Skinner), die den Namen der Wissenschaft benutzen und deren Macht auf groteske Weise übertreiben. Um es einfach auszudrücken: Was uns Angst macht, ist unsere abergläubische Überzeugung, dass es ein einzelnes, riesiges, unfehlbares System namens Naturwissenschaft gibt, das die menschliche Existenz in ihrer Gänze erklärt und damit die uns so vertrauten Arten der Freiheit, die wir jeden Tag erleben, als Illusionen entlarvt. Um dieser Bedrohung zu entkommen, haben Theoretiker:innen eine besondere Art metaphysischer Freiheit erfunden, die uns wie autonome Heißluftballons in eine Stratosphäre schickt, die jenseits der Reichweite von

Natur und Wissenschaft liegt. Wollen wir dort wirklich leben? Iris kommentiert:

Ich finde das Menschenbild, das ich skizziert habe, sowohl fremdartig als auch unplausibel. Genauer gesagt: Ich habe einfache empirische Einwände (ich glaube nicht, dass Menschen notwendigerweise oder essentiell »so sind«), ich habe philosophische Einwände (ich finde das Argument nicht überzeugend) und ich habe moralische Einwände (ich glaube nicht, dass Menschen sich selbst so sehen *sollen*). Es ist eine heikle und knifflige Angelegenheit, diese Arten von Einwänden im Kopf auseinanderzuhalten. (S. 24)

Dieser Schwierigkeit sehen sich alle gegenüber, die versuchen, einen gegenwärtigen Mythos zu durchdringen. Intellektuelle und emotionale Aspekte des aktuellen Schleiers sind so sehr ineinander verwoben, dass man kaum eine Beobachtung anstellen kann, ohne scheinbar etwas moralisch Fragwürdiges zu sagen.

Während des gesamten letzten Jahrhunderts wurde dem Begriff der Freiheit eine solch unbedingte Ehrerbietung dargebracht, dass es unter allen Umständen als verboten erscheint, nur danach zu fragen, welche Freiheit gemeint ist. Freiheit wovon? Freiheit von Skrupel? Freiheit von Freundschaft und den Fesseln der Zuneigung? Freiheit von Prinzipien? Freiheit von aller Tradition? Freiheit von Gefühlen? Diese Freiheiten sind das natürliche Privileg von Psychopath:innen, Dummköpfen und Depressiven. Den Prophet:innen, die der Freiheit als höchstem oder einzigem Wert huldigen, geht es aber nicht um diese Privilegien. Das machen sie anhand ihrer Beispiele deutlich. Was aber (fragt Iris) wollen sie dann?

Der Existentialismus, sowohl in seiner kontinentalen wie auch in seiner angelsächsischen Version, ist ein Versuch, das Problem zu lösen, ohne sich ihm wirklich zu stellen: es zu lösen, indem man dem Individuum eine leere, einsame Freiheit zuspricht, eine Freiheit »selbst den Tatsachen zu trotzen«, sollte es das wünschen. In Wirklichkeit zeichnet er ein Bild von der angstvollen Einsamkeit des Individuums, wie es auf einer winzigen Insel inmitten eines Meeres naturwissenschaftlicher Tatsachen ausgesetzt ist, und von einer Moral, die der Wissenschaft nur durch einen wilden Sprung des Willens entkommt. Aber dieses Bild entspricht nicht unserer Lage. (S. 42)

Sie fasst unter dem Ausdruck Existentialismus eine weite Tradition, die von Dostojewski, Kierkegaard und Nietzsche bis hin zu Heidegger und Sartre reicht, eine Tradition, die heute nur deshalb seltener als früher erwähnt wird, weil ihre plumpen Elemente im Großen und Ganzen akzeptiert und als selbstverständlich gesetzt sind. In neuem sprachlichen Gewand finden wir sie auch bei amerikanischen Libertären wieder. Iris gibt zu, dass wir in der Konfrontation mit harten Dilemmata tatsächlich das Gefühl haben können, dass unsere Situation hoffnungslos unverständlich und irrational ist. Doch das ist deshalb so (führt Iris aus), weil wir uns willkürlich auf den Moment der augenscheinlichen Entscheidung konzentrieren und dabei die Fülle an imaginativer Arbeit ignorieren, die diesem Moment vorausgegangen ist, eine Arbeit, die vor allen Dingen auf bewusster und selektiver Aufmerksamkeit aufbaut. Als Beispiel führt sie eine Frau an, die halbbewusst ihre Schwiegertochter verabscheut und die, auf die Befürchtung hin, dass sie unfair sein könnte, »ganz bewusst über S nachdenkt, bis sich ihre Sicht auf S allmählich verändert« (S. 33). Diese Frau sieht nun Tatsachen, die sie vorher nicht sah, nicht weil sie sich etwas vormacht, sondern weil sie mit »gerechter und liebender Aufmerksamkeit¹ schaut. Das heißt, unsere Vorstellungskraft hilft nicht nur dabei, den Schleier, der uns die Sicht nimmt, zu verdichten – sie hilft uns auch dabei, Löcher in ihn zu stechen und ihn zu entwirren. Sie ist nicht nur ein Täuschungsinstrument oder ein Luxusgut, mit dem sich Humanist:innen die Zeit vertreiben. Sie ist selbst ein lebenswichtiges Organ, eine Werkstatt, in der wir unsere Sicht auf die Welt und damit unsere Handlungen formen.

Es ist natürlich zuvorderst diese Art reflektierender, imaginativer Aufmerksamkeit – nicht beliebige, plötzliche Entscheidung –, die Menschen, die relativ frei und verantwortungsbewusst handeln, von denen unterscheidet, die dies nicht tun. Gewiss haben wir nur begrenzte Kontrolle über unsere Aufmerksamkeit. Aber nicht einmal die Fanatischsten und Fatalistischsten unter den Determinist:innen haben jemals wirklich daran gezweifelt, dass wir sehr viel bewegen können, wenn wir dieses Maß an Kontrolle auch ausüben,

1 Dies ist kein wörtliches Zitat, bezieht sich aber vermutlich auf diese Stelle im vorliegenden Buch, die kurz nach Murdochs Einführung des Begriffs der Aufmerksamkeit folgt: »Wenn M gerecht und liebend ist, dann sieht sie S, wie sie wirklich ist« (S. 52). A. d. Ü.

und dass die Fähigkeit hierzu Teil unseres natürlichen Erbes ist. Es ist die Aufgabe der verschiedenen Wissenschaften (wie seriöse Wissenschaftler:innen wissen), einander dabei zu helfen, solche natürlichen Prozesse zu verstehen, und nicht zu leugnen, dass sie überhaupt stattfinden. Diese Art der Leugnung ist Ideologie, nicht Wissenschaft. Über weite Strecken des letzten Jahrhunderts kämpften Libertäre verschiedener Couleur hier einen Geisterkampf, nicht gegen die Wissenschaft selbst, sondern gegen falsche szientistische Prophet:innen. Ein Blick in *Die Souveränität des Guten* könnte sicher dabei helfen, sie zu befreien, und ihnen bessere und fröhlichere Beschäftigungen erschließen.

Mary Midgley 2014

Vorwort

Diese drei Aufsätze sind bereits in gedruckter Fassung erschienen. Ich danke dem Herausgeber für die Erlaubnis des Nachdrucks von »Die Idee der Vollkommenheit« aus dem *Yale Review* 1964, den Syndizi der Cambridge University Press für die Erlaubnis des Nachdrucks von »Die Souveränität des Guten über andere Begriffe«, der die Leslie-Stephen-Vorlesung von 1967 war, und Professor Majorie Greene und der Arbeitsgemeinschaft über die Fundamente kultureller Einheit sowie Routledge und Kegan Paul für die Erlaubnis des Nachdrucks von »Über ›Gott‹ und ›Gut‹«, veröffentlicht 1969 in *The Anatomy of Knowledge*. »Die Idee der Vollkommenheit« basiert auf der Ballard-Mathews-Vorlesung, die ich am University College of North Wales 1962 hielt.

Iris Murdoch

I. Die Idee der Vollkommenheit

Es wird gelegentlich behauptet, dass die Philosophie keine Fortschritte mache. Mal geschieht das mit Verdruss, mal mit einer gewissen Genugtuung. Sicherlich zutreffend und meiner Ansicht nach ein bleibendes und kein beklagenswertes Charakteristikum des Fachs ist es, dass es gewissermaßen immer wieder versuchen muss, zum Anfang zurückzukehren: ein keineswegs leichtes Unterfangen. Es gibt ein Pendel in der Philosophie, das in zwei Richtungen schwingt. Es bewegt sich hin zur Konstruktion elaborierter Theorien, und es bewegt sich zurück zur Betrachtung einfacher und offensichtlicher Tatsachen. McTaggart behauptet, die Zeit sei unwirklich, Moore antwortet, er habe gerade gefrühstückt. Beide Aspekte der Philosophie sind für sie notwendig.

Ich möchte in dieser Diskussion den Versuch einer Rückkehr unternehmen, eines Zurückverfolgens unserer Schritte, um zu sehen, wie eine bestimmte Position erreicht wurde. Die Position in der aktuellen Moralphilosophie, um die es geht, scheint mir auf zwei miteinander verwandte Weisen unbefriedigend zu sein: Sie ignoriert bestimmte Tatsachen und nötigt uns dabei eine einzige Theorie auf, die weder eine Auseinandersetzung mit rivalisierenden Theorien erlaubt noch uns Fluchtwege dorthin offenlässt. Wenn es stimmt, dass die Philosophie mehr oder weniger immer schon so gearbeitet hat, dann stimmt es auch, dass Philosoph:innen dies noch nie besonders lang hingenommen haben. Beispiele für Tatsachen, wie ich sie kühnerweise nennen werde, die mich interessieren und die scheinbar vergessen oder »wegtheorisiert« wurden, sind die Tatsache, dass ein ungeprüftes Leben tugendhaft sein kann, und die Tatsache, dass Liebe ein zentraler Begriff in der Moral ist. Zeitgenössische Philosoph:innen verbinden häufig Bewusstsein mit Tugend, und obwohl sie andauernd über Freiheit reden, reden sie fast nie von Liebe. Doch es muss eine Verbindung zwischen diesen beiden letzten Begriffen geben, und es muss möglich sein, sowohl Sokrates als auch dem gutherzigen Landarbeiter gerecht zu werden. In einem »Muss« wie diesem liegen die tiefsten Quellen und Motive der Philosophie. Wenn wir aber versuchen, unser Blickfeld zu erweitern, und uns kurzzeitig philosophischen Theorien außerhalb

unserer eigenen Tradition zuwenden, fällt es uns meist sehr schwer, erhellende Zusammenhänge herzustellen.

Im vorletzten Kapitel von *Thought and Action* sagt Professor Hampshire, dass »es die konstruktive Aufgabe einer Philosophie des Geistes ist, eine Menge von Ausdrücken bereitzustellen, mithilfe derer man endgültige Werturteile klar formulieren kann«.¹ Wenn man Philosophie des Geistes so versteht, dann bildet sie den Hintergrund zur Moralphilosophie; und die Gründe für die Tendenz der modernen Ethik, eine Art Neusprech zu etablieren, innerhalb dessen bestimmte Werte nicht mehr ausdrückbar sind, liegen in der aktuellen Philosophie des Geistes und in der faszinierenden Macht eines bestimmten Bildes der Seele. Man bekommt allerdings den Verdacht, dass die Philosophie des Geistes nicht wirklich die von Professor Hampshire empfohlene Aufgabe des Sortierens und Klassifizierens fundamentaler moralischer Fragen erledigt; sie ist vielmehr damit beschäftigt, uns ein bestimmtes, als Theorie der menschlichen Natur verkleidetes Werturteil aufzunötigen. Ob Philosophie jemals irgendetwas *anderes* machen kann, ist eine Frage, über die wir nachdenken müssen. Aber solange moderne Philosoph:innen bekunden, analytisch und neutral zu sein, verdient es jedes diesbezügliche Versagen, kommentiert zu werden. Und ein Versuch, der zwar keine umfassende Analyse, aber doch wenigstens ein rivalisierendes Seelenbild entwickelt, das ein größeres oder anderes Gebiet abdeckt, sollte neue Räume für philosophische Reflexion erschließen. Wir wüssten gern, was wir als moralische Akteure aufgrund der Logik tun müssen, was wir aufgrund unserer menschlichen Natur tun müssen und was wir selbst wählen können. Ein solches Programm ist leicht aufzusetzen und vielleicht unmöglich umzusetzen. Aber allein schon um herauszufinden, was wir mit diesem Kurs erreichen *können*, benötigen wir zweifellos ein deutlich komplexeres und subtileres begriffliches System als all jene, die uns aktuell zur Verfügung stehen.

Bevor ich nun im Weiteren die Probleme der Philosophie des Geistes erörtere, die für die Momente der Sprachlosigkeit der modernen Ethik verantwortlich sind, möchte ich noch einige Worte

1 Murdoch zitiert im Folgenden ausgiebig aus *Thought and Action* (London 1959) und »Disposition and Memory« (*The International Journal of Psychoanalysis*, Bd. 43, 1962), ohne Seitenangaben zu nennen. Die deutschen Übersetzungen sind meine. A. d. Ü.

zu G. E. Moore verlieren. Moore bildet gleichsam den Rahmen des Bildes. Sehr viel ist geschehen, seit er seine Abhandlungen schrieb, und wenn wir ihn nun erneut lesen, so ist es verblüffend zu sehen, wie viele seiner Überzeugungen mittlerweile unaussprechlich geworden sind. Moore war der Überzeugung, dass gut² eine Realität jenseits der Sinne sei, eine mysteriöse, nicht abbildbare und undefinierbare Eigenschaft, von der wir Erkenntnis erlangen können. Implizit angelegt in seiner Position ist die Annahme, dass die Fähigkeit, das Gute sehen zu können, gleichbedeutend damit ist, es zu besitzen. Moore betrachtete das Gute in Analogie zum Schönen, und er war ganz gegen seine eigene Absicht ein »Naturalist«, weil er die Eigenschaft, gut zu sein, für einen wirklichen Bestandteil der Welt hielt. Wir wissen, wie heftig und in welchen Hinsichten Moore von seinen Nachfolgern korrigiert wurde. Moore unterschied ganz zu Recht (so wurde gesagt) die Frage »Was bedeutet ›gut?‹« von der Frage »Welche Dinge sind gut?«, aber es war falsch von ihm, neben der ersten auch die zweite Frage zu beantworten. Er sagte zu Recht, dass gut undefinierbar sei, aber es war falsch von ihm zu behaupten, dass es die Bezeichnung einer Eigenschaft sei. Gut sei deshalb undefinierbar, weil Werturteile vom Willen und den Entscheidungen des Individuums abhängig sind. Moore lag falsch damit (so seine Kritiker:innen weiter), das Gute mittels des quasiästhetischen Bildes des Sehens fassbar machen zu wollen. Eine solche Ansicht, die das Gute in Analogie zum Schönen auffasst, würde auf Seiten des moralischen Akteurs scheinbar eine kontemplative Haltung ermöglichen, wohingegen doch der Punkt bei dieser Person gerade sei, dass sie essentiell und unausweichlich *Akteur* ist. Das Bild, mit dem Moral zu verstehen ist, so wird argumentiert, sei nicht das Bild des Sehens, sondern das Bild der Bewegung. Die Eigenschaft, gut zu sein, und die Eigenschaft, schön zu sein, seien nicht analog, sondern zwei in scharfem Kontrast stehende Ideen. Gut dürfe nicht als Bestandteil der Welt gedacht werden, sondern

2 »Gut« ist ein Schlüsselbegriff in diesem Werk, der in verschiedenen Variationen zum Ausdruck kommt und nur schwer einheitlich zu übersetzen ist. Wann immer möglich, habe ich wörtlich übersetzt. *Goodness* habe ich im Kontext von G. E. Moore mit »Eigenschaft, gut zu sein«, übersetzt und ansonsten mit »Güte«. Wenn *good* auf das Wort oder den Begriff verweist, habe ich dies gelegentlich mit Anführungszeichen markiert, auch wo diese im Original nicht gesetzt sind. Ansonsten habe ich die Ausdrücke *Good, the good, the Good* mit »das Gute« übersetzt. A. d. Ü.

als willkürlich verwendbares Label, das der Welt angehaftet wird, denn nur so könne der Akteur als Verantwortung tragend und frei vorgestellt werden. Und tatsächlich habe Moore diese Wahrheit zum Teil erfasst, als er die Denotation von der Konnotation von »gut« trennte. Der Begriff »gut« sei nicht die Bezeichnung eines esoterischen Gegenstands, er sei das Werkzeug eines jeden rationalen Menschen. Die Eigenschaft, gut zu sein, sei kein Gegenstand von Einsicht oder Wissen, sie sei eine Funktion des Willens. So verläuft die Korrektur von Moore, und ich möchte vorwegnehmen, dass ich in fast jedem Punkt mit Moore übereinstimme und nicht mit seinen Kritiker:innen.

Die Idee, dass »gut« eine Funktion des Willens ist, überraschte die Philosophie mit ihrer Attraktivität, da sie so viele Probleme mit einem Schlag löste: Metaphysische Entitäten wurden beseitigt und moralische Urteile nicht mehr als seltsame Behauptungen aufgefasst, sondern als etwas viel Verständlicheres, etwa als Überzeugungsversuche, Gebote oder Regeln. Die Idee besitzt ihre eigene Sinnfälligkeit, aber ihre Plausibilität beruht nicht allein auf ihrer Nützlichkeit oder einem Verweis auf unsere alltägliche Kenntnis des moralischen Lebens. Sie steht im Einklang mit einer umfassenden Moralphysikologie, von der große Teile in jüngerer Vergangenheit ausgearbeitet worden sind. Ich möchte nun einige Aspekte dieser Psychologie untersuchen und zu ihrem Ursprung und ihrer Grundlage, die nach meinem Dafürhalten in einem bestimmten Argument von Wittgenstein zu finden sind, zurückverfolgen. Zunächst werde ich »den Menschen«³ skizzieren, den diese Psychologie uns vorlegt, dann werde ich die wichtigsten Eigenschaften dieses Menschen diskutieren, und schließlich werde ich dazu übergehen, die grundlegenden Argumente für ein solches Bild zu prüfen.

Ich werde meiner Skizze von diesem Bild »des Menschen« der modernen Moralphilosophie zwei Werke von Professor Hampshire zugrunde legen, sein Buch *Thought and Action* und seine Vorlesung »Disposition and Memory«. Meiner Ansicht nach ist Hampshires Sichtweise recht exemplarisch und typisch, wenngleich auch sie keine ungeteilte Zustimmung genießt. Zudem hat sie den großen Vorteil, dass sie dasjenige klar darlegt und ausführt, was ande-

3 Murdoch benutzt für Mensch hier das Wort »man«, das im Englischen sowohl Mensch als auch Mann bedeutet, und scheint mit dieser Doppeldeutigkeit zu spielen. A. d. Ü.