

Ludwig-Maximilians-Universität München  
Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft  
Lehrstuhl für Philosophie IV – Philosophie und Politische Theorie



# Persönliche Beziehungen im Kontext der Moral

Hausarbeit zur Erlangung des akademischen Grades des Magister  
Artium an der Ludwig-Maximilians-Universität im Fach Philosophie

vorgelegt von  
Anna Katharina Kaufmann

am  
30. September 2013

Erstgutachterin: Prof. Dr. Elif Özmen  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Stephan Sellmaier

# Inhaltsverzeichnis

1. Partikulare persönliche Beziehungen versus universelle Moraltheorien.....	2
2. Der Standpunkt der Moral.....	5
2.1 Definition: Verallgemeinerbarkeit und Unparteilichkeit.....	6
2.2 Kritik am Standpunkt der Moral .....	7
3. Persönliche Beziehungen.....	11
3.1 Definition .....	11
3.2 Der Wert persönlicher Beziehungen.....	19
3.3 Der Konflikt persönlicher Beziehungen mit dem Standpunkt der Moral.....	30
4. Begründungsversuche besonderer Verpflichtungen.....	32
4.1 Definitionsversuch besonderer Verpflichtungen.....	32
4.2 Anti-Reduktionismus.....	35
4.3 Reduktionismus: Der voluntaristische Einwand .....	43
5. Zum Verhältnis besonderer Verpflichtungen und moralischer Pflichten.....	48
5.1 Relativieren besonderer Verpflichtungen: Der distributive Einwand .....	49
5.2 Kompromissversuche: Deflationäre Ansätze.....	61
5.2.1 Utilitaristischer Prägung.....	61
5.2.2 Kantianischer Prägung.....	68
5.3 Relativieren moralischer Pflichten.....	82
6. Fazit und Ausblick: Persönliche Beziehungen im Kontext der Moral .....	93
7. Literaturverzeichnis .....	98
8. Eidesstattliche Erklärung .....	101

## **1. Partikulare persönliche Beziehungen versus universelle Moraltheorien**

Es ist ein anthropologisches Faktum, dass Menschen enge persönliche Beziehungen führen, die sie als individuell bereichernd und sinnstiftend betrachten. Zudem fühlen Menschen sich ihren Beziehungspartnern, seien dies nun Freunde, Familienmitglieder oder Lebenspartner, in besonderer Weise verpflichtet. Dies zeigt sich darin, dass man für gewöhnlich für die eigenen Familienmitglieder sorgt, wie man für niemanden sonst sorgt, und Freunden für gewöhnlich mehr und in anderer Weise hilft als Fremden. Selbst wenn kein Bedarf an besonderer Fürsorge oder Unterstützung besteht, sind Freunde und Familienmitglieder diejenigen, mit denen man den größten Teil der frei verfügbaren Zeit verbringt und deren Interessen eine hohe Priorität haben in Fällen, in denen man zwischen verschiedenen Aktivitäten und Handlungen wählen kann oder muss.

Die besondere Berücksichtigung bestimmter Personen ist aber nicht immer eine freiwillige Angelegenheit. Im Gegenteil gibt es oftmals Situationen, in denen in Folge einer persönlichen Beziehung besondere Rücksichtnahme nicht nur erlaubt ist, sondern geradezu geboten scheint. In besonderem Maße gilt dies im Bereich familiärer Beziehungen, in denen bestimmte Fürsorgepflichten sogar juristisch kodifiziert sind. Doch auch guten Freunden bei einem aufwändigen Umzug zu helfen gehört, selbst wenn es im Einzelfall lästig sein und unangelegen kommen mag, ebenso zur Freundschaft wie der regelmäßige Austausch bei einer Tasse Kaffee.

Diese beziehungsspezifischen Pflichten stehen aber nicht isoliert, sondern müssen in den Kontext aller Pflichten, die eine Person hat, eingeordnet werden. In diesem Kontext sind sie jedoch nicht unangefochten. Besonders moralische Pflichten sind prädestiniert, mit ihnen in einen Konflikt zu geraten. Beziehungsspezifische Pflichten können nicht ohne Bezug auf konkrete Personen und Situationen formuliert werden und sind nur für die an der jeweiligen Beziehung beteiligten Personen gültig, weshalb sie als partikular und teilweise kontingent beschrieben werden müssen. Im Gegensatz dazu sind die moralischen Pflichten einer Person nicht an ihre besonderen Beziehung zu anderen gebunden. Vielmehr ergeben sie sich aus universalisierbaren und auf der Grundlage unparteilichen Nachdenkens folgenden moralischen Urteilen und besitzen daher universelle Gültigkeit, zu jeder Zeit und jedem gegenüber.

Die unterschiedliche Begründungsweise der beiden Pflichttypen ist nicht weiter überraschend, da sie sich in vielen Fällen auf unterschiedliche Handlungsbereiche von Personen beziehen. Da diese Handlungsbereiche allerdings nicht strikt voneinander

getrennt sind, ist die Möglichkeit des Konfliktes zwischen ihnen gegeben. Je enger persönliche Beziehungen sind, umso mehr scheinen sie mit moralischen Pflichten zu konfliktieren; schlicht deshalb, weil diese Beziehungen von so großer Wichtigkeit für Personen sind, dass andere Überlegungen in den Hintergrund rücken. Angesichts der Wichtigkeit beider Handlungsnormen ist der mögliche Konflikt besonders schwerwiegend für die individuelle Person, die im Konfliktfall entweder genötigt ist, eine für sie wichtige Beziehung zu vernachlässigen oder moralisch falsch zu handeln.

Persönliche Beziehungen sind allerdings nur ein Beispiel für wichtige Inhalte eines als gelungen empfundenen Lebens, die von der systematischen Ausblendung durch die scheinbar notwendige Abstraktheit und Allgemeinheit moralischer Urteile betroffen sind. Dieser Befund war ab Mitte der 1970er Jahre unter anderem Anlass für eine umfassende Kritik an den modernen ethischen Theorien, dem Konsequentialismus und deontologischen Ansätzen wie dem Kantianismus, die nicht nur wichtige Bereiche und Aspekte des menschlichen Lebens nicht adäquat darzustellen vermögen, sondern sogar bewusst ausblenden. Demgegenüber wurden antike ethische Theorien unter dem Begriff der Tugendethik als bereichernde Alternative dargestellt, da diese aufgrund einer auf die moralisch handelnden Person als Ganze angelegten Herangehensweise dem menschlichen Leben und Handeln weitaus angemessener seien.<sup>1</sup>

Der Bereich persönlicher Beziehungen ist also zum einen besonders prädestiniert, mit dem moralischen Standpunkt in Konflikt zu geraten, zum anderen kann aber seine Anfechtung moralischer Pflichten eine hohe intuitive Plausibilität beanspruchen, die über einen bloßen Egoismus weit hinausgeht. Die Analyse dieses Konflikts und seiner Ursachen soll neue Erkenntnisse über die Funktionslogik beider Bereiche liefern.

Deshalb werde ich in dieser Arbeit den moralischen Status persönlicher Beziehungen und der mit ihnen verknüpften Pflichten untersuchen. Um begriffliche Klarheit herzustellen, werde ich im Folgenden von „besonderen Verpflichtungen“ oder gelegentlich von „besonderen Pflichten“ sprechen, wenn Verpflichtungen des ersten Typs gemeint sind, während moralische Pflichten schlicht als solche bezeichnet werden.

Die Untersuchung wird im zweiten Kapitel vorbereitet durch eine kurze Definition des moralischen Standpunkts, die allerdings lediglich als Schablone dient, von der besondere Verpflichtungen abgegrenzt werden sollen. Der moralische Standpunkt wird anschließend hinsichtlich seiner Eignung als ausschließlicher Handlungsgrundlage von

---

<sup>1</sup> Vgl. Özmen 2005, S. 12-28. Vgl. auch Annas 1993, S. 3 ff., die eine kurze Übersicht über die Unterschiede antiker und moderner Ethik bietet und auf wichtige Beiträge zur Debatte um antike Ethik hinweist.

Personen kritisiert (Abschnitt 2.2).

Der für meine Analyse zentrale Bereich persönlicher Beziehungen wird im dritten Kapitel zunächst auf seine Bestandteile hin untersucht. Obwohl persönliche Beziehungen ein sehr diverses Gebiet darstellen und auf den ersten Blick wenig Einheitlichkeit und Klarheit bieten, wird eine philosophische Analyse des Begriffs der persönlichen Beziehung versucht (Abschnitt 3.1). Dieser sollte einerseits weit genug sein, um die diversen Beziehungstypen wie familiäre, romantische oder freundschaftliche Beziehungen zu erfassen, andererseits aber auch inhaltlich konkret genug, dass irrelevante Beziehungen ausgeschlossen werden können.

Auf die Definition aufbauend werden sechs der wichtigsten Wertaspekte persönlicher Beziehungen untersucht (Abschnitt 3.2), anhand derer sechs Hinsichten aufgezeigt werden, in denen persönliche Beziehungen für Personen wertvoll sind. Diese sollen exemplarisch verdeutlichen, weshalb es problematisch ist, wenn konkrete Aspekte aus der moralischen Bewertung von einer ausschließlich abstrakten Moral ausgeschlossen werden.<sup>2</sup>

An die Analyse dessen, was als wertvolle persönliche Beziehung gelten kann, schließt sich im vierten Kapitel die Frage an, warum und aus welchen Beziehungen genau besondere Verpflichtungen resultieren. Diese Frage ist insbesondere deshalb interessant, da diejenigen Beziehungen, die besondere Rücksichtnahme erfordern, ebenso divers sind, wie die Verpflichtungen, die sich aus ihnen ergeben. Es ist beispielsweise nicht klar, ob Eltern aus dem selben Grund Fürsorgepflichten ihren Kindern gegenüber haben wie gute Freunde die Pflicht, einander zuzuhören und sich zu unterstützen; Partner die selben Verpflichtungen wie Eltern ihren Kindern gegenüber; oder ob Freunde selbst dann noch verpflichtet sind, einander zu unterstützen, wenn der andere eine Straftat begangen hat. Es ist also ein Kriterium nötig, das sowohl den verschiedenen Beziehungstypen gemeinsam ist als auch eine sinnvolle Begründung besonderer Verpflichtungen darstellt.

Können besondere Verpflichtungen überzeugend begründet werden, so stellt sich im letzten Kapitel schließlich die Ausgangsfrage, nämlich in welchem Verhältnis sie zu moralischen Pflichten stehen. Die sich hier anbietenden Lösungsansätze können einerseits versuchen, den Konflikt zu minimieren, indem sie die Vereinbarkeit besonderer Verpflichtungen und moralischer Pflichten postulieren (Abschnitt 5.2).

---

2 Da die diskutierten Wertaspekte lediglich exemplarischen Charakter haben, wird hier kein Anspruch auf Vollständigkeit möglicher wertvoller Aspekte von Beziehungen erhoben.

Alternativ kann man auch die Priorität einer der beiden Pflichttypen verteidigen (Abschnitte 5.1 und 5.3). Jede der genannten Positionen werde ich exemplarisch an einzelnen Autoren diskutieren. Dabei soll die Plausibilität dieser Vorschläge insgesamt geprüft werden, mit besonderem Augenmerk auf dem Konzept persönlicher Beziehungen, welches zugrunde gelegt wird.

## 2. Der Standpunkt der Moral

Wie auch besondere Verpflichtungen beziehen sich moralische Pflichten sich auf das Verhalten moralischer Personen. Während besondere Verpflichtungen aber nur dann gelten, wenn Personen relevante Beziehungen führen, gelten moralische Pflichten für alle moralischen Akteure; unabhängig davon, ob sie mit den anderen Personen persönlich bekannt sind. Zwar ist fraglich, wie die Gruppe der moralischen Akteure letztendlich definiert werden soll. Im Folgenden wird von einer Minimalgruppe ausgegangen, die alle existierenden, handlungsfähigen moralischen Akteure umfasst.<sup>3</sup>

Moralische Pflichten sollen sicherstellen, dass die grundlegenden Interessen aller Personen gleichermaßen berücksichtigt werden und niemand willkürlich benachteiligt oder bevorzugt wird. Zur Bestimmung moralischer Pflichten wird in klassischen Moralthorien wie dem Konsequentialismus und kantianischen Theorien ein vollständig rationaler Standpunkt eingenommen, der zu ebensolchen Ergebnissen führt und damit vor allen rationalen Personen gerechtfertigt ist und von ihnen verstanden werden kann. Sowohl konsequentialistische als auch kantianische Theorien postulieren dabei, dass durch diesen rationalen Prozess ein einziges, allen anderen Werten oder Normen übergeordnetes Prinzip aufgedeckt werden kann, dem die höchste Priorität im hierarchischen System der moralischen Werte und Normen zukommt, wie das *Greatest Happiness Principle* im Utilitarismus oder der *Kategorische Imperativ* Immanuel Kants.<sup>4</sup> Die rationale Rechtfertigung solcher oberster Moralprinzipien wird erreicht, indem insbesondere zwei Kriterien erfüllt sind: Sie müssen verallgemeinerbar und unparteilich sein. Sowohl Verallgemeinerbarkeit als auch Unparteilichkeit können weiter ausdifferenziert werden, so dass sich sechs Kriterien ergeben, die erfüllt sein müssen, wenn eine moralische Pflicht gerechtfertigt werden soll.

---

3 Vgl. Gert 1996, S. 8. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, dass andere Gruppen, wie z. B. zukünftige oder potenzielle moralische Akteure wie Kinder oder nicht-menschliche, empfindungsfähige Lebewesen nicht ebenfalls moralische Akteure bzw. moralisch relevant sind. Vgl. ebd.

4 Vgl. Gowans 1996, S. 200.

## 2.1 Definition: Verallgemeinerbarkeit und Unparteilichkeit

Primär besteht *Verallgemeinerbarkeit* in der gleichen Beurteilung gleicher Fälle:

Wer behauptet, dass in einer bestimmten Situation eine Handlung mit diesen und jenen Eigenschaften getan bzw. nicht getan werden sollte, legt sich darauf fest, *ceteris paribus* für bzw. gegen ein weiteres Vorkommen dieser Handlung zu votieren.<sup>5</sup>

Die gleiche Beurteilung kann weiter ausdifferenziert werden, wobei sich drei untergeordnete Merkmale von Verallgemeinerbarkeit ergeben. Um gleiche Beurteilung zu garantieren, ist es wichtig, dass moralische Urteile in einer *allgemeinen Form* formuliert werden, ohne „singuläre Eigenschaften“ [...] [wie] die raumzeitliche Lokalisierung [...] oder etwa vorkommende Eigennamen“<sup>6</sup> zu enthalten. Daraus ergibt sich die *Universalität* des moralischen Urteils, also dessen Geltung für alle moralischen Akteure, die durch die allgemeine Form moralischer Urteile sichergestellt werden soll. Zuletzt impliziert die Verallgemeinerbarkeit die *Priorität* moralischer Urteile vor anderen, nicht-moralischen Regeln oder Normen und den individuellen Interessen moralischer Akteure.

Auch die *Unparteilichkeit* kann in einer allgemeinen und einer ausdifferenzierten Weise definiert werden. Moralische Unparteilichkeit bedeutet im Allgemeinen:

A is impartial in respect R with regard to group G if and only if A's actions in respect R are not influenced at all by which member(s) of G benefit or are harmed by these actions.<sup>7</sup>

Unparteilichkeit besteht also, ähnlich der Verallgemeinerbarkeit, in einer Abstraktionsleistung des Urteilenden; er abstrahiert von konkreten Eigenschaften der Situation. Dies betrifft zwei Aspekte: Erstens muss festgestellt werden, in welcher Hinsicht ein Akteur unparteilich sein soll; zweitens, wem gegenüber. Die Definition der Hinsicht, in der unparteilich geurteilt werden soll, ist insofern wichtig, als Unparteilichkeit auch in moralisch fragwürdigen Kontexten angewandt werden kann. So konstruiert Gert das Beispiel eines rassistischen Arbeitgebers, der bei der Stellenvergabe zwar unparteilich zwischen Personen seiner eigenen Hautfarbe entscheidet, andererseits aber alle Bewerber anderer Hautfarbe außer Acht lässt.<sup>8</sup> Dieses Beispiel zeigt, dass die Festlegung eines Bezugspunkts der Unparteilichkeit nötig ist.

Moralische Unparteilichkeit zeichnet sich durch *Desinteressiertheit* aus: Der moralische Akteur muss von seinen persönlichen Interessen und Präferenzen für die

---

5 Czaniera 2008, S. 1368.

6 Ebenda.

7 Gert 1996, S. 6.

8 Ebenda.

Resultate der Handlung absehen. Ebenso wenig dürfen die Interessen und Präferenzen konkreter, unmittelbar von der Handlung betroffener Personen Eingang in das moralische Urteil finden. Die Frage nach der relevanten Personengruppe lässt sich in moralischen Fragen primär mit dem Verweis auf die Minimalgruppe der moralischen Personen beantworten, wobei die Interessen der unmittelbar von einer Handlung Betroffenen nicht mehr Gewicht haben als die Unbeteiligter. Dies liegt am zusätzlichen Merkmal der *Gleichbehandlung*, die betont, dass die grundlegenden Interessen aller moralischen Personen in gleicher Weise berücksichtigt werden müssen.<sup>9</sup>

Zuletzt ist die Unparteilichkeit als ein *öffentliches Verfahren* zur Erlangung moralischer Urteile zu verstehen. Dies bedeutet, dass alle Imperative, die im Zuge eines unparteilichen Prozesses entstanden sind, allgemein verständlich und zustimmbar sein müssen, was aber *per definitionem* ohnehin durch die Rationalität moralischer Imperative gewährleistet ist.<sup>10</sup>

## 2.2 Kritik am Standpunkt der Moral

Die Analyse des moralischen Standpunktes als verallgemeinerbar und unparteilich verdeutlicht ein zentrales Charakteristikum des Standpunkts der Moral: Moralisches Handeln hat nichts mit den Interessen oder dem persönlichen Wohlergehen eines konkreten moralischen Akteurs zu tun. Die Abstraktion von allen singulären Eigenschaften führt damit aber potenziell zu einer verkürzten Darstellung moralisch relevanter Situationen, die nicht alle für den konkreten Fall relevanten Spezifika erfassen kann:

An abstract morality places a prepared grid upon conduct and upon a person's activities and interests, and thereafter only tends to see the pieces of his conduct and life as they are divided by lines on the grid.<sup>11</sup>

Dies ist dann der Fall, wenn die Situation zwar die Befolgung eines moralischen Imperativs erfordert, dies aber zugleich bedeutet, dass der Akteur von anderen, als nicht-moralischen qualifizierten Aspekten der Situation absehen muss, die aber von zentraler persönlicher Bedeutung für ihn sein können. Gerade um die Frage des Status persönlicher Anliegen und Interessen kreist die Kritik am Standpunkt der Moral, wie sie

---

9 Das Kriterium der *Gleichbehandlung* bezeichnet Taylor als „substanzielle Unparteilichkeit“ (Vgl. Taylor 1978, S. 37). Da die Erklärung der Unparteilichkeit mit dem Merkmal „substanzieller Unparteilichkeit“ allerdings nicht besonders hilfreich ist, habe ich in Anlehnung an Özmen 2005, S. 67 eine Umformulierung vorgenommen, die den Inhalt des Kriteriums veranschaulichen soll.

10 Die sechs Kriterien moralischer Urteile habe ich von Paul Taylor übernommen, vgl. Taylor 1978, S. 35–37. Die Zuordnung der Kriterien zu den Oberbegriffen der Verallgemeinerbarkeit und Unparteilichkeit wurde übernommen aus Özmen 2005, S. 67 f.

11 Hampshire 1978, S. 40.

von Michael Stocker (1976) und Susan Wolf (1982) formuliert wurde.

### **Moralische Schizophrenie**

Michael Stocker vertritt in seinem Aufsatz *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*<sup>12</sup> aus dem Jahr 1976 die These, dass moderne ethische Theorien wie der Utilitarismus und der Kantianismus zu einer *moralischen Schizophrenie* führen. Diese resultiert aus der Dichotomie persönlicher Motiven und unpersönlicher Werte und Gründe. Da aber ausschließlich die unpersönlichen Werte moralisch legitime Handlungsgründe sind, geht mit ihnen die essentielle Unpersönlichkeit ethischer Theorien einher.<sup>13</sup>

Stocker gesteht zu, dass ethische Theorien durchaus versuchen, diejenigen Dinge einzufangen, die auch für Personen individuell wichtig sind. Er bestreitet aber, dass moderne ethische Theorien geeignet sind, ihr eigenes Ziel auf sinnvolle Weise zu erreichen. Die moralische Kodierung persönlicher Werte führt nämlich dazu, dass moralisch handelnde Personen diejenigen Dinge, die ihnen ursprünglich aus persönlichen Motiven heraus wertvoll erschienen, nun aus den „falschen“, nämlich aus moralischen Gründen anstreben. Dies wiederum hat zur Folge, dass die wertgeschätzten Dinge nicht mehr um ihrer selbst willen geschätzt werden. Sie sind nur noch insofern als wertvoll zu verstehen, als sie von der ethischen Theorie als wertvoll anerkannt oder als erstrebenswert vorgegeben werden. Diesen Vorgang bezeichnet Stocker als *Externalisierung*.<sup>14</sup>

Dass ethische Theorien notwendig zur Externalisierung von Werten führen, liegt nach Stocker daran, dass diese auf einer Verwechslung von Ursache und Wirkung beruhen. Die *Ursache* des Wertes von X liegt nach Stocker ursprünglich in der motivationalen Haltung von Personen X gegenüber, nämlich in deren intrinsischer Wertschätzung von X. *Weil* etwas also für wertvoll befunden wurde, wurde es in die ethische Theorie integriert. Nach der Integration aber scheint X für den Akteur nicht mehr intrinsisch wertvoll zu sein, sondern allein aufgrund der Tatsache, dass X Teil der ethischen Theorie ist.<sup>15</sup>

Stocker betont, dass eine solche bloß moralisch begründete Handlungsweise nicht zu einem guten Leben individueller Personen führen kann, da sie keine Integration von subjektiven Motiven und objektiven Werten ermöglicht. Es kommt zur Fragmentierung

---

12 Stocker 1976.

13 Vgl. Stocker 1976, S. 459.

14 Vgl. Stocker 1976, S. 456.

15 Vgl. Stocker 1976, S. 466.

der Person und damit zur moralischen Schizophrenie. Diese kann zwei verschiedene Ausprägungen annehmen: Entweder ist man aus moralischen Gründen gezwungen etwas zu tun, das man nicht für gut hält und das nicht mit den eigenen Motiven übereinstimmt, d.h. man kann sich nicht mit seinem eigenen Handeln identifizieren. Oder moralische Gründe führen umgekehrt dazu, dass man die eigenen Motive für unmoralisch und falsch hält, was bedeutet, dass man sich nicht mehr mit den eigenen Interessen identifizieren kann.<sup>16</sup> Die Konsequenz dieser beiden Typen von Fragmentierung ist, dass zwar das um der moralischen Richtigkeit willen Angestrebte als objektiv wertvoll anerkannt ist, aber dem individuellen Leben trotzdem keinen Wert verleiht. Innerhalb der als nicht-moralisch qualifizierten Handlungsbereiche ist es zwar möglich, aus den eigenen Motiven heraus zu handeln. Diese sind dann aber *per definitionem* nichts, was einem individuellen Leben überhaupt Sinn verleihen kann, da diese nicht wertvoll sind.<sup>17</sup>

### **Moralische Heiligkeit**

Ähnlich geht Susan Wolf in ihrem 1982 erschienenen Aufsatz *Moral Saints*<sup>18</sup> vor. Sie geht in ihrer Kritik des moralischen Standpunktes von der Frage aus, was Moralthorien wie der Utilitarismus und der Kantianismus einer Person als konkreten Lebensinhalt anbieten können. Dazu konstruiert sie die Figur der moralischen Heiligen, die ihr Handeln ausschließlich an moralischen Imperativen orientiert. Dabei wird zwischen der so genannten „Common Sense“-Moral, der utilitaristischen und der kantianischen Moral unterschieden, um herauszufinden, ob unterschiedliche Moralthorien unterschiedliche Arten moralischer Heiligkeit hervorbringen. Im Laufe der Analyse der Figur der moralischen Heiligen wird aber schnell klar, dass das grundsätzliche Problem aller Moralthorien das selbe ist: Zum einen ist die Moral zu substanzlos, als dass moralische Heiligkeit ein erstrebenswertes Persönlichkeitsideal sein könnte, da von persönlichen Eigenschaften und Interessen abgesehen werden muss. Zugleich ist sie aber zu fordernd und umfassend, um Raum für eine individuelle Persönlichkeit lassen zu können. Eine Person, die ihr Handeln vollständig an moralischen Imperativen ausrichtet, hätte weder

---

16 Vgl. Stocker 1976, S. 453 f.

17 Vgl. Stocker 1976, S. 455. Stocker führt allerdings kein Argument dafür an, dass individuelle Motive nicht auch moralische Werte mit einschließen können. Diese Vorannahme muss man aber nicht unbedingt teilen, wie ich im Fazit nochmals anmerken werde. Es ist zudem fraglich, ob Stockers Kritik auf kantianische Theorien ebenso zutrifft wie auf konsequentialistische, da ein Maximentest nicht notwendig zur Externalisierung führen muss. Allein die Tatsache, dass eine Maxime universalisierbar ist, bedeutet noch nicht, dass die sich aus ihr ergebende Handlung bloß um den moralischen Wertes willen ausgeführt wird. Die Handlung kann auch schlicht im Einklang mit moralischen Pflichten ausgeführt werden. Diese Frage wird allerdings im Folgenden vernachlässigt, da es nicht primär um kantianische Theorien gehen soll.

18 Wolf 1982.

Zeit noch Grund, persönlichen Interessen gemäß zu handeln. Bestimmte Charaktereigenschaften wären ohnehin ausgeschlossen, da diese nicht mit der Moral in Einklang gebracht werden könnten, wie beispielsweise ein zynischer oder sarkastischer Humor, der nicht mit dem Streben danach ein Einklang gebracht werden könnte, das Beste im Menschen zu sehen.<sup>19</sup> Aber auch andere Eigenschaften, die nicht *prima facie* mit der Moral kollidieren, wären kaum zu rechtfertigen.<sup>20</sup> Welche moralischen Gründe sollten schließlich für eine Handlung sprechen, die durch sportlichen Ehrgeiz motiviert ist? Moralische Heiligkeit ist also kein erstrebenswertes Persönlichkeitsideal; sie kann es tatsächlich überhaupt nicht sein.

Die Figur der moralischen Heiligen ist folglich prädestiniert für Stockers Vorwurf der Externalisierung intrinsischer Werte: Sie könnte zwar durchaus persönliche Beziehungen führen oder sogar nicht-moralische Ambitionen pflegen, aber nur insofern, als diese zu ihren moralischen Zielen beitragen, und nicht weil sie selbst dies für erstrebenswert hält.<sup>21</sup>

Eine moralische Heilige muss letztendlich all ihre charakterlichen Eigenschaften, persönlichen Interessen und Ambitionen zurückstellen, um das Kriterium der moralischen Heiligkeit erfüllen zu können. Eine vollständige Unterdrückung des eigenen Charakters und eigener Ziele allerdings ist aus einer nicht-moralischen Perspektive wenig erstrebenswert. Daher skizziert Wolf einen alternativen Standpunkt, den sie im Gegensatz zum *moral point of view* den *point of view of individual perfection* nennt. Das Einnehmen dieses Standpunkts soll ein gelungenes Leben ermöglichen, indem das eigene Wohlergehen und die eigenen Interessen bewusst verfolgt werden. Das Einnehmen dieses Standpunkts ist allerdings nicht verpflichtend, sondern schlicht eine Möglichkeit, die Personen offenstehen sollte.<sup>22</sup> Da eine explizit moralische Theorie des guten Lebens letztendlich wieder zu einer Externalisierung persönlicher Wertschätzung führen müsste, soll der Standpunkt der persönlichen Vervollkommnung von dem moralischen Standpunkt weitgehend unabhängig und konzeptionell offen bleiben.<sup>23</sup> In welcher Situation ein Akteur welchen Standpunkt einnehmen soll, ist laut

---

19 Vgl. Wolf 1982, S. 421 f.

20 Vgl. Wolf 1982, S. 422.

21 Vgl. Wolf 1982, S. 425. So könnte eine moralische Heilige bei einem Marathon teilnehmen, um Spendengelder zu sammeln.

22 Vgl. Wolf 1982, S. 437.

23 Vgl. Wolf 1982, S. 436 f. Es wird nicht die Möglichkeit bestritten, dass individuelle Akteure es als Bestandteil eines gelungenen Lebens betrachten können und dürfen, moralischen Imperativen einen zentralen Stellenwert in ihrem Leben einzuräumen. Wogegen argumentiert werden soll ist die allgemein gültige Priorität des moralischen Standpunkts über den persönlichen. Vgl. Wolf 1982, S. 438.

### 3. Persönliche Beziehungen

Zu denjenigen persönlichen Anliegen, deren Erfüllung zu einem gelungenen Leben beitragen, können grundsätzlich vielerlei Interessen gezählt werden. Einer der Bereiche, der aber in besonderem Maße zu einem gelungenen Leben beiträgt, sind enge freundschaftliche und familiäre Beziehungen. Doch gerade diese wichtigen Beziehungen drohen in besonderer Weise mit dem moralischen Standpunkt in Konflikt zu geraten, da Unparteilichkeit und Verallgemeinerbarkeit als Maßstab des Handelns besonders ungeeignet sind, langfristige und persönlich wertgeschätzte Beziehungen zu befördern. Obwohl die Diskrepanz zwischen den Anforderungen persönlicher Beziehungen und denen des moralischen Standpunkts in der moralphilosophischen Debatte stark diskutiert wurde und wird, wird der Begriff der persönlichen Beziehung zumeist nicht näher definiert, sondern auf die unmittelbare Plausibilität der genannten Diskrepanz gesetzt. Eine solche Definition ist aber wichtig, wenn untersucht werden soll, ob es notwendigerweise zu Konflikten zwischen besonderen Beziehungspflichten und moralischer Pflichten kommt und warum genau diese entstehen.

Bevor also eine Analyse des Verhältnisses persönlicher Beziehungen und des moralischen Standpunkts stattfinden kann, werde ich im Folgenden untersuchen, welche Aspekte defintitorisch zu einer persönlichen Beziehung gehören und inwiefern Beziehungen dieses Typs als besonders wichtiger Beitrag zum gelungenen Leben individueller Personen gelten können.

#### 3.1 Definition

Besonders umfassend ist die Analyse der persönlichen Beziehung von Hugh LaFollette, der in seiner Monographie *Personal Relationships. Love, Identity, and Morality*<sup>25</sup> eine systematische Untersuchung persönlicher Beziehungen und deren Verhältnis zur Moral vornimmt.

LaFollette differenziert in einem ersten Schritt zwischen persönlichen und unpersönlichen Beziehungen. Letztere haben rein instrumentellen Charakter. Sie sind einfache Tauschbeziehungen, in denen die beteiligten Personen lediglich die mit ihrer Rolle (z.B. der Automechanikerin und der Kundin) verbundenen Aufgaben oder Pflichten erfüllen (das Reparieren eines Autos und das Bezahlen der erhaltenen

---

24 Vgl. Wolf 1982, S. 439.

25 LaFollette 1996.

Leistung). Dabei ist es vollkommen gleichgültig, wer genau diese Aufgaben erfüllt, solange sie korrekt erledigt werden.<sup>26</sup> Im Gegensatz dazu sind persönliche Beziehungen nicht ausschließlich instrumentell, da es in ihnen nicht nur um die Erfüllung rollenspezifischer Aufgaben geht, sondern um individuelle Personen, die in einem besonderen Verhältnis zueinander stehen. Denkbar sind gemäß dieser Definition zwei Arten des Verhältnisses, die LaFollette als starre (*rigid*) oder historische Beziehungen (*historical relationship*)<sup>27</sup> beschreibt. Starre Beziehungen sind primär in einem besonderen Verhältnis der Personen zueinander begründet. Paradigmatische Fälle sind Verwandtschaftsbeziehungen, die nicht frei wählbar und dementsprechend nicht ausschließlich auf die Charaktereigenschaften der Personen zurückführbar sind. Dennoch haben solche Beziehungen persönlichen Charakter, da sie eben keine instrumentellen Austauschbeziehungen sind.<sup>28</sup> Historische Beziehungen dagegen basieren primär auf den Charaktereigenschaften der Beziehungspartner. Die Bezeichnung „historisch“ hat zwei Aspekte: Zum einen haben die Beziehungspartner eine gemeinsame Geschichte bestehend aus „knowledge, experiences and memories“<sup>29</sup>. Dieser schwache Begriff von *historisch* ist aber nicht ausreichend, um eine historische von einer starren Beziehung zu unterscheiden, da auch letztere zu einer gemeinsamen Geschichte führen kann. *Historisch* im starken Sinn beinhaltet die Bezugnahme auf den Charakter der Person, der wiederum selbst eine historische Dimension hat:

[A]n attempt to completely identify someone with her traits masks the historical dimensions of 'who she is'. To fully understand someone, we should know not only her traits, but also how she has evolved. Our historical dimensions play an especially vital role in the conduct of our personal relationships.<sup>30</sup>

Da eine historische Beziehung durch den Charakter der Personen und nicht durch ein spezielles Verhältnis zwischen den Personen begründet ist, ist es wichtig, dass die Beziehungspartner den Charakter des jeweils anderen möglichst gut kennen, und zwar die spezifischen Eigenschaften ebenso wie ihren historischen Hintergrund.

Der Charakter einer Person wiederum besteht aus einem Komplex von Eigenschaften, die auf eine ganz spezifische und individuelle Art und Weise verkörpert werden. Aus dem „particular array of embodied traits“<sup>31</sup> leiten sich schließlich Handlungsdispositionen ab, die aber selbst bei Menschen mit sehr ähnlichen

---

26 Vgl. LaFollette 1996, S. 4.

27 Ebenda.

28 Vgl. LaFollette 1996, S. 4 ff.

29 LaFollette 1996, S. 8.

30 LaFollette 1996, S. 7.

31 LaFollette 1996, S. 5., vgl. auch LaFollette 1996, S. 6 f.

Eigenschaften nicht identisch sein müssen. So nennt LaFollette das Beispiel zweier großzügiger Personen, die ihre Großzügigkeit aber auf unterschiedliche Weise zeigen: Während die eine in finanzieller Hinsicht großzügig ist, ist es die andere mit ihrer Zeit.<sup>32</sup>

Die spezifische und individuelle Verkörperung verschiedener Charaktereigenschaften wird durch die historische Dimension des Charakters zusätzlich ausgezeichnet, so dass laut LaFollette Personen mit ähnlichen Charaktereigenschaften in historischen Beziehungen nicht austauschbar sind.

LaFollette begnügt sich jedoch nicht mit der Unterscheidung instrumenteller, starrer und historischer Beziehungen. Im Bereich der persönlichen Beziehungen differenziert er weiter zwischen den lediglich persönlichen und engen persönlichen Beziehungen (oder persönlichen Nahbeziehungen). Die persönliche Beziehung kann einen instrumentellen Aspekt haben, sich aber zugleich auf den Charakter der Personen beziehen. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn jemand zwar sein Auto in eine Werkstatt bringen muss, aber immer eine bestimmte Werkstatt auswählt, da die dort arbeitende Mechanikerin nicht nur kompetent ist (instrumenteller Aspekt), sondern auch humorvoll ist, weswegen sie von der Kundin geschätzt wird (persönlicher Aspekt). Da hier aber nur auf einen einzelnen Charakterzug der Person Bezug genommen wird, kann man nicht von einer engen persönlichen Beziehung sprechen.

Die bloß persönliche Beziehung lässt zudem offen, auf welche Weise die Beziehungspartner miteinander umgehen, solange es um deren spezifische Charakteristika geht. So kann es zwar sein, dass Personen sich aufgrund ihres Charakters wertschätzen und die Beziehung schließlich zu einer engen Beziehung wird. Andererseits ist es aber auch möglich, dass sich zwei Personen aufgrund ihrer spezifischen Charaktereigenschaften unsympathisch finden oder sich sogar hassen.<sup>33</sup> Die enge persönliche Beziehung ist dagegen durch das Kriterium der wechselseitigen Sorge um das Wohlergehen des Anderen dezidiert positiv definiert. Sie ist das konstitutive Merkmal der persönlichen Nahbeziehung:

[W]e don't need to decide to be nice to our friends or to comfort our spouses. To be a (genuine) friend or spouse just is to do those things, and to do them habitually.<sup>34</sup>

Die These, dass enge persönliche Beziehungen mit besonderen Handlungen, die das Wohl des anderen befördern, einhergehen, wird im Folgenden als „Kongruenzthese“ bezeichnet.

---

32 Vgl. LaFollette 1996, S 7.

33 Vgl. LaFollette 1996, S. 10.

34 Ebenda.

Durch die wechselseitige Beförderung des Wohlergehens entsteht eine gemeinsame Geschichte von Interaktionen, die zusätzlich zu den spezifischen Eigenschaften der Personen eine relationale Eigenschaft beider Beziehungspartner herstellt.<sup>35</sup> Diese stellen ein zusätzliches Alleinstellungsmerkmal von Partnern persönlicher Nahbeziehungen dar. Enge persönliche Beziehungen sind also historisch in einem starken Sinn, indem sie eine gemeinsame Geschichte wohlwollender Interaktionen der Partner darstellen. Zudem sind sie als ein Verhältnis wechselseitiger Sorge reziprok. Es ist klar, dass eine solche Beziehung nur eine freiwillig eingegangene sein kann.<sup>36</sup> Schließlich kann die Sorge um das Wohlergehen einer anderen Person kaum erzwungen werden.<sup>37</sup>

Die Freiwilligkeit persönlicher Beziehungen ist mit deren Begründbarkeit verknüpft: LaFollette betont, dass der Charakter einer Person die persönliche Beziehung *begründet*, und nicht bloß *kausal verursacht*. Durch die Begründbarkeit gewinnen sie erst einen normativen Status, während bloß kausal verursachte Beziehungen ebensowenig normativ sein könnten wie andere kontingente Sachverhalte. Kausal verursachten Beziehungen normative Implikationen wie besondere Verpflichtungen der Beziehungspartner zuzusprechen käme damit einem naturalistischen Fehlschluss gleich.<sup>38</sup>

Kausale Erklärungsmodelle gehen entweder von der Ähnlichkeit oder von den Komplementarität der Charaktere der Beziehungspartner aus, die dann dazu führt, dass bestimmte Personen besonders gut zueinander passen oder sich ergänzen. Solche kausalen Erklärungsmodelle führen LaFollette zufolge allerdings zu einer Entwertung der Beziehung, da es in einer solchen Beziehung nicht mehr um individuelle Personen geht, sondern um ein bloß kontingentes Aufeinandertreffen von Personen mit den passenden Eigenschaften:

Finally, if our love were causally explicable in the ways that psychologists suggest, our love would be devalued. On this view we could explain love in the same way as we would explain tuberculosis or the national debt – as the product of biological, chemical, or psychological causes. However, we do not think our love for others is completely explicable in these ways.<sup>39</sup>

Zwar leugnet LaFollette nicht die Tatsache, dass es kausale Faktoren wie psychische Dispositionen gibt, die die Entstehung von Beziehungen beeinflussen.<sup>40</sup> Insbesondere

35 Vgl. LaFollette 1996, S. 8.

36 Vgl. LaFollette 1996, S. 10. Das Kriterium der Freiwilligkeit wird von LaFollette zwar angenommen, aber nicht begründet. Warum Freiwilligkeit in persönlichen Beziehungen als relevant betrachtet werden kann, wird in Kapitel 4.3 mit Diane Jeskes Konzeption des Reduktionismus besonderer Verpflichtungen näher untersucht. Vgl. Jeske 2008.

37 Hier gibt es natürlich Ausnahmefälle. So sind Eltern rechtlich zur Fürsorge ihren Kindern gegenüber verpflichtet.

38 Damit widerspricht LaFollettes Modell persönlicher Beziehungen bereits in seinen Grundannahmen demjenigen Harry Frankfurts, welches am Ende des folgenden Abschnitts (3.2) untersucht wird.

39 LaFollette 1996, S. 48 f.

40 Vgl. LaFollette 1996, S. 49 f.

gesteht er kausalen Faktoren eine Rolle beim Beginn persönlicher Beziehungen zu:

Relationships typically begin because we enjoy another's company. Or, to use the psychologists' language, we are attracted to them (although attraction does not imply anything sexual). This attraction is usually best explained causally. We may be unable to articulate any reasons for the attraction; reasons we articulate may be little more than guesses.<sup>41</sup>

Im Laufe der persönlichen und besonders der engen persönlichen Beziehung muss diese kausale Anziehungskraft allerdings Gründen weichen, die sich auf den Charakter der Person beziehen. Ein kausales Modell persönlicher Beziehungen würde zudem die Freiwilligkeit untergraben, weshalb sie nicht mit LaFollettes Modell der persönlichen Nahbeziehung in Einklang zu bringen sind.

LaFollette spezifiziert die persönliche Nahbeziehung weiterhin als eine intime Beziehung. Intimität besteht darin, dass „one person reveals her personality or deeper-disposing traits to the other“<sup>42</sup>, wobei die „deeper-disposing traits“ die Verhaltensdisposition einer Person sind; ihre Offenbarung kann verbal oder durch das Verhalten einer Person erfolgen.<sup>43</sup> Die Situation, in der eine solche Offenbarung der Persönlichkeit stattfindet, muss allerdings weitere Kriterien erfüllen, um als intim gelten zu können: Sie muss privat und im Vertrauen erfolgen und von einer Sensibilität für die Fähigkeiten und Interessen des Zuhörers zeugen.<sup>44</sup>

Diese Sensibilität ist notwendig, um den Zuhörer nicht zu überfordern. Beispielsweise könnte die Kommunikation durch unverständlichen Sprachgebrauch scheitern, wodurch keine Intimität etabliert werden könnte.<sup>45</sup> Das Kriterium der Privatheit ist, sofern das Offenbaren der Persönlichkeit innerhalb einer persönlichen Nahbeziehung erfolgt, ohnehin gegeben. LaFollette weist lediglich darauf hin, dass eine besonders mitteilungsfreudige Person keine intime Beziehung zu allen Personen hat, die bloß zufällig Zeuginnen ihrer Mitteilungen werden.<sup>46</sup> Von den drei genannten Aspekten der Intimität ist sicherlich das Vertrauen der wichtigste. Es ist eng mit der wechselseitigen Sorge um das Wohlergehen der anderen Person in der persönlichen Nahbeziehung verknüpft. Das Wissen um das Wohlwollen des Beziehungspartners trägt erheblich dazu bei, dass eine vertrauensvolle Kommunikationssituation entsteht: „The revealer trusts that the listener will not harm or abuse her welfare.“<sup>47</sup> In den meisten

---

41 LaFollette 1996, S. 62.

42 LaFollette 1996, S. 108.

43 Vgl. ebenda.

44 Vgl. La Follette 1996, S. 110 ff..

45 Vgl. LaFollette 1996, S. 110.

46 Vgl. LaFollette 1997, S. 109 f.

47 LaFollette 1996, S. 111.

Fällen ist eine vertrauensvolle Beziehung reziprok, was ermöglicht, den anderen besser kennenzulernen und sein Wohlergehen besser fördern zu können.<sup>48</sup>

### **Freundschaft, romantische und familiäre Liebe**

Bislang wurde die persönliche Nahbeziehung lediglich unter systematischen Gesichtspunkten analysiert, ohne auf die gängigeren Begriffe wie Freundschaft oder romantische im Unterschied zu familiärer Liebe einzugehen. Tatsächlich unterscheidet LaFollette nicht strikt zwischen Freundschaften und romantischen Liebesbeziehungen. Beide weisen die wechselseitige Sorge um das Wohlergehen auf und sind freiwillig. Das einzige Unterscheidungskriterium ist ihm zufolge die Dimension der sexuellen Attraktivität, die in romantischen Beziehungen zu den anderen Merkmalen der persönlichen Nahbeziehung hinzutritt. Dementsprechend sind

romantic relationships [...] one subclass of loving (close personal) relationships, [...] [and] close friendships are another.<sup>49</sup>

Dies scheint für gelungene persönliche Nahbeziehungen durchaus zuzutreffen. Sowohl in Freundschaften als auch in Liebesbeziehungen beziehen sich die Personen aufgrund ihrer je spezifischen Persönlichkeit aufeinander und versuchen durch ihr Handeln das Wohlergehen des anderen zu befördern.

Hingegen besteht in Fällen von gescheiterten freundschaftlichen und romantischen Beziehungen eine Diskrepanz: Freundschaften sind essentiell auf Reziprozität angewiesen. Es ist nicht möglich, mit jemandem befreundet zu sein, ohne dass die Person etwas davon weiß und der Beziehung zustimmt. Der Fall der Liebe ist dagegen anders gelagert. Es ist durchaus möglich, jemanden zu lieben, der dieses Gefühl nicht erwidert oder nicht einmal etwas von den ihm entgegengebrachten Gefühlen weiß.<sup>50</sup>

Ebensowenig wie das Gefühl unerwidelter Liebe kann mit Hilfe von LaFollettes Ansatz das Gefühl erklärt werden, „jemanden zu lieben, dessen Gesellschaft man nicht ausstehen kann“<sup>51</sup> und den „man nicht wertschätzt“<sup>52</sup>. Solche Fälle sind qua Kongruenzthese aus LaFollettes Konzept persönlicher Beziehungen ausgeschlossen, da diese mit dem Wunsch, das Wohlergehens des anderen zu befördern, einhergehen.

---

48 LaFollette geht nicht weiter auf diesen Aspekt des Vertrauens. Näher untersucht wird er in Friedman 2008.

49 LaFollette 1996, S. 19. Die bislang vorgestellten Kriterien persönlicher Nahbeziehungen machen außerdem klar, dass LaFollette ausschließlich Beziehungen zwischen Menschen als Beziehungen der Liebe qualifiziert. Selbst wenn einige Menschen behaupten, sie lieben ihre Haustiere auf die selbe Art, auf die sie einen Menschen lieben würden, können solche Beziehungen mangels Reziprozität nicht als persönliche Beziehungen bezeichnet werden.

50 Vgl. Özmen 2011, S. 833 Das Motiv der unerwiderten Liebe ist in der Weltliteratur in zahlreichen Variationen bearbeitet worden. Dabei werden häufig die negativen Effekte unerwidelter Liebe für die Gelungenheit des Lebens illustriert, wie beispielsweise in Goethes „Die Leiden des jungen Werther“.

51 Velleman 2008, S. 77.

52 Özmen 2011, S. 833.

Dieser Wunsch muss sich regelmäßig in einer Interaktion zwischen den Beziehungspartnern oder einer anderen Handlung zugunsten des Beziehungspartners niederschlagen.<sup>53</sup> Diese Interaktionen sind aber in Fällen, in denen die geliebte Person nicht gleichzeitig auch geschätzt wird, wohl selten, da die liebende Person negative Eigenschaften der geliebten Person nicht bestärken will.

LaFollettes Modell persönlicher Beziehungen kann Fälle von unerwideter oder nicht wertschätzender Liebe nicht einfangen. Dies ist nicht weiter überraschend, da diese Fälle schließlich nicht als Beziehungen im eigentlichen Sinn gelten können. Dennoch wird durch die Betonung der Handlungsdimension als konstitutiv für Beziehungen die Komplexität und Wichtigkeit der subjektiven Gefühlsdimension von Personen vernachlässigt. Gerade im Bereich persönlicher Beziehungen ist die Vernachlässigung der Gefühlsdimension problematisch, da sich diese zumeist durch eine besondere Intensität von Gefühlen auszeichnen. Die Konsequenzen dieser Vernachlässigung werde ich kurz problematisieren.

Zwar ist die Feststellung korrekt, dass in reziproken Beziehungen die Beziehungspartner ihren Gefühlen durch Handlungen Ausdruck verleihen. Die Tatsache, dass jemandes Liebe nicht erwidert wird und es daher keinen Anlass für Handlungen bestimmter Art gibt, mindert jedoch nicht automatisch die Existenz oder die Intensität des Gefühls der liebenden Person.

Der Fall der liebenden Person, die die geliebte Person aber nicht wertschätzt, ist mit LaFollettes Modell zumindest grob erfassbar, da hier an LaFollettes Emotionsmodell angeknüpft werden kann. Er definiert Emotionen als Komplex aus Gefühlen, evaluativen Urteilen über das Objekt der Emotion und daraus resultierenden Handlungsdispositionen.<sup>54</sup> Die evaluativen Urteile sind der Schlüssel zu einer bewussten Änderung von Emotionen:

Although emotions are not standardly under our direct control – we cannot merely will them to change – we can sometimes change them by changing our evaluations.<sup>55</sup>

Das Urteil, dass eine Person keine Wertschätzung verdient, kann möglicherweise dazu beitragen, dass die positiven Gefühle ihr gegenüber korrigiert werden. Es muss allerdings festgehalten werden, dass eine solche rationale Kontrolle der eigenen Emotionen nicht in allen Fällen möglich ist. Besonders eklatant ist dies in einem

---

53 Dies ist unter anderem auch LaFollettes behavioristisch motiviertem Persönlichkeitsmodell geschuldet. Vgl. LaFollette 1996, S. 36-42.

54 Vgl. LaFollette 1996, S. 31.

55 Ebenda.

Beispiel, das Diane Jeske schildert. In diesem geht es um eine Frau, die herausfindet, dass ihr Vater schwerwiegende Kriegsverbrechen begangen hat und die ihn daher anzeigt. Zwar wird sie ihr evaluatives Urteil über ihren Vater als fürsorgliche und moralisch integre Person revidieren müssen.<sup>56</sup> Dennoch wird es schwer für sie sein aufzuhören, ihn zu lieben, da sich die bisherige Beziehung durch einen besonders hohen Grad an Historizität und Intimität ausgezeichnet hatte.

Möglicherweise sind derartige Beziehungen, die starke Änderungen der Emotionen der Beziehungspartner beinhalten, in LaFollettes Terminologie am besten als starre und bloß persönliche Beziehungen zu verstehen, da es zwar um Personen geht, die mehr als eine instrumentelle Beziehung zueinander haben, sich aber doch nicht oder nicht mehr um ihrer spezifischen Persönlichkeit willen füreinander interessieren.

Letztendlich stellt LaFollettes Konzeption persönlicher Beziehungen jedoch keine Begrifflichkeiten für einseitige oder nicht wertschätzende Beziehungen und die damit einhergehende widersprüchliche emotionale Situation der Personen bereit.

Doch es gibt auch andere, weit weniger emotional problematische Beziehungen, die einen Mangel an Reziprozität aufweisen und damit nicht in LaFollettes Modell passen, namentlich familiäre Beziehungen. Die zeichnen sich zudem dadurch aus, dass sie keineswegs frei gewählt sind. In besonderem Maße gilt dies für die Eltern-Kind-Beziehung. Obwohl diese Beziehungen zwei Kernkriterien seines Modells nicht erfüllen, bestreitet LaFollette keineswegs, dass solche Beziehungen besonders eng sein können. Dies liegt daran, dass andere Aspekte enger persönlicher Beziehungen in familiären Beziehungen besonders intensiv verwirklicht werden. Die Voraussetzungen intimer historischer Beziehungen sind durch die Länge der geteilten Geschichte und die genaue Kenntnis der historischen Dimension des Charakters auf eine einzigartige Weise erfüllt.<sup>57</sup>

LaFollette relativiert seine Konzeption ohnehin dahingehend, dass alle diskutierten Beziehungsarten lediglich Idealtypen sind und Beziehungen zwischen verschiedenen Klassifikationen schwanken können.<sup>58</sup> Er versteht die instrumentelle und die enge persönliche Beziehung als die beiden Enden eines Kontinuums, auf dem sich Beziehungen bewegen und auf dem sich alle Beziehungstypen in beide Richtungen

---

56 Vgl. Jeske 2008, S. 244.

57 Vgl. LaFollette 1996, S. 13. LaFollette schließt zudem die Bürgerfreundschaft aus dem Modell der persönlichen Nahbeziehung aus, da die Zugehörigkeit zum selben Staat das Kriterium der Freiwilligkeit nicht erfüllt (Vgl. ebenda). Beziehungen dieser Art werden in der vorliegenden Arbeit nicht untersucht, da sie genuin politischen Charakter haben; die politische Dimension besonderer Verpflichtungen hier aber nicht behandelt werden soll.

58 Vgl. LaFollette 1996, S. 16.

verändern können.<sup>59</sup> Es ist beispielsweise leicht vorstellbar, wie die rein instrumentell begründete Beziehung unter Kollegen durch regelmäßigen Austausch zu einer persönlichen wird. Auch die Unterscheidung starrer von historischen Beziehungen ermöglicht fließende Übergänge:

[...] after establishing a historical relationship with our friends and lovers, we might begin to relate to them rigidly. That is, we stay together not simply because we like each other, but also because they are our friends or spouses [...].<sup>60</sup>

Zwar erfüllen einige paradigmatische Beziehungstypen die von LaFollette analysierten Kriterien nicht vollständig. Vor allem das Kriterium der Beförderung des Wohlergehens des Anderen ist aber sehr inklusiv. Zudem bietet LaFollettes Analyse durch die zugrundeliegende Idee des Kontinuums eine gewisse Flexibilität. Daher soll sie in der folgenden Diskussion um den moralischen Status persönlicher Beziehungen als Modell für diese dienen.

### **3.2 Der Wert persönlicher Beziehungen**

Wie am Anfang des Kapitels festgehalten wurde, haben persönliche Beziehungen einen hohen Wert für Personen. Ob eine Person enge persönliche Beziehungen führt, entscheidet mit über die Frage, ob sie selbst ihr Leben für gelungen und glücklich hält.

Nach der Analyse der verschiedenen Arten persönlicher Beziehungen werde ich im Folgenden das Augenmerk auf die Frage richten, welche Aspekte persönlicher Nahbeziehungen besonders wertvoll sind und in welcher Weise sie das Leben von Personen bereichern.

LaFollette argumentiert dafür, dass es vier Hinsichten gibt, in denen persönliche Nahbeziehungen einen intrinsischen Wert für Personen haben. Dabei schlägt er eine modifizierte Definition intrinsischer Werte vor, die die klassische strikte Trennung intrinsischer und instrumenteller Werte aufweicht. Statt, wie traditionellerweise, intrinsische Werte als rein um ihrer selbst willen erstrebenswert und somit isoliert zu verstehen, weist LaFollette darauf hin, dass intrinsische Werte häufig besonders viele andere Werte befördern. So trägt beispielsweise die Gesundheit dazu bei, dass Menschen überhaupt aktiv sein und ihre Ziele verfolgen können. Dementsprechend ist die Gesundheit nicht von anderen Werten, wie dem der Selbstverwirklichung, zu trennen. Ganz im Gegenteil sollte die Gesundheit als Wert innerhalb eines Wertennetzwerks betrachtet werden.<sup>61</sup> Da die Gesundheit zur Verwirklichung zahlreicher

---

59 Vgl. LaFollette 1996, S. 3.

60 LaFollette 1996, S. 5.

61 Vgl. LaFollette 1996, S. 83.

anderer Werte beiträgt, also mit zahlreichen anderen Werten verknüpft ist, nimmt sie eine zentrale Position innerhalb des Netzwerks ein.

LaFollette will mit seiner Redefinition die Interdependenz von Werten aufzeigen und deutlich machen, dass selbst intrinsischen Werten immer zugleich ein gewisser instrumenteller Restbestand inhärent ist.<sup>62</sup> Dass LaFollette nun vier Wertaspekte der persönlichen Nahbeziehung identifizieren und analysieren kann, widerspricht dem intrinsischen Wert enger persönlicher Beziehungen also nicht. Selbst wenn man angeben kann, in welcher Weise persönliche Nahbeziehungen andere wertvolle Aspekte des individuellen Lebens positiv beeinflussen, bleibt der Status des intrinsischen Wertes erhalten.<sup>63</sup>

Die ersten drei von LaFollette vorgeschlagenen Wertaspekte persönlicher Beziehungen beziehen sich ausschließlich auf das psychische Wohlergehen von Personen; erst der letzte von ihm genannte Aspekt setzt die enge persönliche Beziehung in Bezug zur Moral.

### **Förderung des Glücks**

Der erste Wertaspekt, den persönliche Nahbeziehungen fördern, ist das individuelle Glück der Person. Diese These, die wohl unstrittig ist, wird von LaFollette allerdings nur kurz genannt, ohne substantielle ethische Argumente anzuführen.<sup>64</sup> Eine Person, die keine engen Freunde oder keine engen Beziehungen zu einigen Familienmitgliedern hat, kann man sich jedenfalls nur schwerlich als eine glückliche Person vorstellen.

### **Verbesserung des Selbstwertgefühls**

Die zweite Hinsicht, in der persönliche Nahbeziehungen sich positiv auf die Person auswirken, ist das Selbstwertgefühl (*self-worth*) der Person.<sup>65</sup> Das liegt daran, dass solche Beziehungen in den Charaktereigenschaften der Beziehungspartner begründet sind. Dies gilt dafür, wie eine Person ihre Freunde auswählt, und umgekehrt auch dafür, wie ihre Freunde sie ausgewählt haben. Da jeder sich selbst um das Wohlergehen seiner Freundin sorgt, da sie gerade die besondere Person ist, die sie eben ist, kann man auch davon ausgehen, dass die Freundin den selben Grund für die Freundschaft hat. Diese positive Bezugnahme anderer auf den eigenen Charakter lässt Personen darauf schließen, dass sie liebenswert sind, was sie in ihrer Selbstachtung (*self-esteem*)

---

62 Vgl. LaFollette 1996, S. 83.

63 Vgl. LaFollette 1996, S. 84.

64 Vgl. LaFollette 1996, S. 85. Kurioserweise führt er als Beleg für diese These medizinisch-psychologische Studien an, in denen unter anderem ein positiver Zusammenhang zwischen Zahngesundheit und glücklichen persönlichen Beziehungen festgestellt wurde.

65 Vgl. LaFollette 1996, S. 87.

bestärkt.<sup>66</sup>

Dieser Wertaspekt könnte insofern missverstanden werden, als Freunden die Funktion des bloßen *personality supports* zugewiesen wird. LaFollette betont jedoch: „Personality support is not a suitable  *motive* for personal relationships, although it is doubtless a  *result* of them.“<sup>67</sup> Eine persönliche Nahbeziehung, die ausschließlich der Bestärkung der Beziehungspartner diene, wäre nach LaFollette aber keine echte persönliche Nahbeziehung mehr. Schließlich würden die befreundeten Personen sich nicht aufgrund ihres spezifischen Charakters schätzen, sondern nur aufgrund des Zwecks, den sie für den je anderen erfüllen. Eine solche Beziehung wäre tatsächlich instrumentell und nicht intrinsisch wertvoll. Hinzu kommt, dass eine solche dezidiert persönlichkeitsunterstützende Zweckbeziehung letztendlich ihren Zweck nicht im selben Maß und der selben Qualität erfüllen könnte wie eine enge persönliche Beziehung, in der die Partner auch die negativen Eigenschaften des Anderen kennen. Immerhin müsste man in einer solchen Beziehung aus Angst bestimmte Charakterzüge verstecken, um die Beziehung nicht durch bislang unbekannte oder widersprüchliche Eigenschaften zu belasten. Eine enge persönliche Beziehung hingegen stellt das Selbstwertgefühl durch ehrliche Kritik zwar auf die Probe. Freundschaftliche Kritik führt aber nicht automatisch zu einem Verlust an Selbstachtung:

[I]f we maintain a strong sense of self even after criticism, then we likely have a more lasting, more significant sense of self-worth. And it is difficult to imagine how we could achieve this sense of self-worth without intimates.<sup>68</sup>

### **Förderung des Selbstwissens**

Eng mit der Erhöhung des Selbstwertgefühls verbunden ist das „Selbstwissen“ (*self-knowledge*), welches beschrieben wird als Zustand, in dem eine Person „[...] know[s] to some degree who [she is].“<sup>69</sup> Das Selbstwissen hat zwei Aspekte: Man muss einerseits über Selbstwissen verfügen, um sich einem Freund mitteilen zu können. Andererseits wird dieses Wissen durch persönliche Nahbeziehungen gefördert. Dies kann auf zwei verschiedene Arten geschehen. Im ersten Fall ist das Selbstwissen, das durch die Beziehung hervorgebracht wird, eng mit dem freiwillig preisgegebenen Selbstwissen verknüpft. Durch die Kommunikationssituation unter Freunden kann es zu spontanen Äußerungen kommen, die sowohl dem Sprecher als auch dem Freund etwas offenbaren,

---

66 Vgl. LaFollette 1996, S. 86.

67 LaFollette 1996, S. 87.

68 LaFollette 1996, S. 88.

69 Ebenda.

das beiden noch nicht bewusst war.<sup>70</sup>

Die zweite Form des durch die Beziehung hervorgebrachten Selbstwissens besteht in explizitem Feedback und in Kritik durch den Beziehungspartner. Durch diese können, wie im ersten Fall, bisher unerkannte Charakterzüge oder Einstellungen aufgedeckt werden, seien diese nun positiv oder negativ. In jedem Fall sind Freunde in einer privilegierten Situation, solche Eigenschaften aufzudecken, da sie sich besonders gut kennen. Zudem wächst mit zunehmender Intimität innerhalb der Beziehung die Möglichkeit, das eigene Selbstwissen zu verbessern.<sup>71</sup>

But most of us, most of the time, learn more about ourselves from close friends than from anyone else. Our friends are in an especially good position to know us and can therefore provide the most accurate perceptions. Perhaps more importantly, since we know they care for us, we will be more willing to seriously consider their criticisms – after all, we assume they do not wish to hurt us.<sup>72</sup>

Die erste Form des Selbstwissens ist allerdings in einem schwächeren Sinn auf die Reziprozität unter Freunden angewiesen. Es kann zwar durchaus sein, dass spontane Reaktionen sowohl dem Freund als auch dem Sprecher etwas über den Charakter des letzteren offenbaren. Dennoch ist vorstellbar, dass eine reflektierte Person solche Erkenntnisse auch ohne eine weitere Person gewinnt, beispielsweise in Situationen, in denen sie neue Erfahrungen macht oder Informationen erhält. Daher schließt LaFollette auch die „introspection“<sup>73</sup> als Mittel der Gewinnung von Selbstwissen nicht aus, gesteht ihr aber nur einen geringen Stellenwert zu, da es einer solchen Erfahrung an Feedbackqualität und an reflektivem Potenzial mangelt.

### **Moralische Charakterentwicklung**

Das abstrakte Selbstwissen soll schließlich aber auch einen praktischen Gehalt bekommen und zur Weiterentwicklung des Charakters führen, so dass idealerweise jeder eine bessere Version seiner selbst werden und sein Potential verwirklichen kann.<sup>74</sup> Dies gilt offenbar für alle Arten von charakterlichen Veranlagungen. So kann eine enge persönliche Beziehung dazu führen, dass man positive Eigenschaften bewusster auszuprägen oder negative Eigenschaften abzulegen versucht. In besonderer Weise trägt die Beziehung aber zur Entwicklung der „moral sensitivity“<sup>75</sup> bei.

Der erste Schritt zur moralischen Weiterentwicklung ist die persönliche Nahbeziehung an sich. LaFollette vertritt die These, dass moralisches Handeln ohne die

---

70 Vgl. ebenda.

71 Vgl. LaFollette 1996, S. 111.

72 LaFollette 1996, S. 89.

73 Ebenda,

74 Vgl. ebenda.

75 Ebenda.

Erfahrung aus persönlichen Beziehungen nicht möglich wäre: „a person cannot be just or moral in a vacuum“<sup>76</sup>. Da es in der Moral darum geht, Regeln für ein angemessenes Zusammenleben und Interagieren von Personen zu formulieren, ist jede Moraltheorie darauf angewiesen, dass moralische Akteure überhaupt in der Lage sind, die relevanten Interessen von Personen zu identifizieren:

We cannot promote interests we cannot identify, and the way we learn to identify the interests of others is by interacting with them.<sup>77</sup>

Doch nicht nur die Frage nach dem Ursprung des moralischen Wissens, auch die Frage nach der Motivation kann mit Bezug auf persönliche Nahbeziehungen beantwortet werden:

Indeed, unless we had personal relationships, it is difficult to know how we would be motivated to care for others. Though I expect we may have some biologically inherited sympathetic tendencies, these wither unless others care for us, and we for them. If we are not motivated to promote the needs of our families or friends, how can we be motivated to promote the needs of strangers?<sup>78</sup>

Innerhalb der persönlichen Nahbeziehung wird also moralisches Wissen erworben und die Wichtigkeit moralischen Verhaltens durch die Sorge um das Wohlergehen des Beziehungspartners erlernt: „the best way to care [...] is to develop and to refine moral traits like honesty, trust, benevolence, sympathy, etc.“<sup>79</sup> Diesen Habitus der Sorge kann eine Person „generalize [...]: she will likely become sensitive to other people“<sup>80</sup>. LaFollette betrachtet moralisches Verhalten als eine komplexe Gewohnheit, wobei er eine Gewohnheit in Anlehnung an Dewey als Verhaltensdisposition versteht.<sup>81</sup> Die Sichtweise der komplexen Gewohnheit, die auch auf Aristoteles Bezug nimmt, hat den Vorteil, dass der moralische Akteur nicht den Umweg über die Reflexion einer Regelanwendung nehmen muss, sondern dass moralisches Handeln etwas ist, „[that] she does by inclination“<sup>82</sup>.

Zudem konstatiert LaFollette eine Korrelation zwischen dem Innehaben enger persönlicher Beziehungen und der Fähigkeit, die Interessen fremder Personen als moralisch relevant wahrzunehmen und zu berücksichtigen.<sup>83</sup> Durch die intime Kenntnis der verschiedenen Beziehungspartner ist es möglich, den eigenen „moralischen

---

76 LaFollette 1996, S. 209.

77 LaFollette 1996, S. 208.

78 Ebenda.

79 LaFollette 1996, S. 89.

80 Ebenda.

81 Vgl. LaFollette 1996, S. 205 ff.

82 LaFollette 1996, S. 206.

83 Vgl. LaFollette 1996, S. 208.

Horizont“ zu erweitern und verschiedene Interessen als moralisch relevant klassifizieren zu können.<sup>84</sup> Während die Ausweitung des moralischen Habitus auf Fremde einen monistischen Moralbegriff nahelegt, deutet die Rede von der Erweiterung des moralischen Horizonts eine gewisse Pluralisierung moralischer Werte an.

### **Marliyn Friedman: Freundschaft als moralische Transformation**

Da die Idee der engen persönlichen Beziehung als Ort moralischer Charakterentwicklung gerade in der Debatte um den moralischen Status persönlicher Beziehungen interessant ist, soll diese Dimension von Freundschaft eingehender betrachtet werden. Die Idee persönlicher Beziehungen als Vorbedingung moralischen Verhaltens hat LaFollette in modifizierter Weise von Marilyn Friedman übernommen, wie sie sie in ihrem Aufsatz *Freundschaft und moralisches Wachstum* entwickelt.<sup>85</sup>

Friedman geht ebenfalls davon aus, dass eine Beziehung wie eine Freundschaft, die sie stellvertretend für andere Arten enger Beziehungen zugrunde legt, auf „einer Gegenseitigkeit an Zuneigung, Anteilnahme und Wohlwollen beruht“<sup>86</sup>. Das wechselseitige Wohlwollen mündet für Friedman ebenso wie für LaFollette in besonderen Verpflichtungen den Freunden gegenüber. Die Verpflichtungen innerhalb einer Freundschaft bemessen sich an den individuellen Interessen der Freundin als partikularer Person und müssen nicht zwingend mit den eigenen Überzeugungen oder Werten überein stimmen. Handelte man auch den Freunden gegenüber immer nur den eigenen moralischen Prinzipien gemäß, so wären diese Handlungen nicht Ausdruck des partikularen Interesses an den Freunden als individuellen Persönlichkeiten.<sup>87</sup>

Vielmehr bedeutet echte Freundschaft für Friedman, die Interessen der Freundin ernst zu nehmen: „Wie wir uns um eine bestimmte Freundin kümmern, hängt von ihren spezifischen Bedürfnissen, Interessen und Werten ab.“<sup>88</sup>

Gerade deshalb ist moralisches Wachstum durch Freundschaft möglich. Wer nämlich seine Freunde „in ihrer einzigartigen Partikularität“<sup>89</sup> anerkennt und ihr Wohlergehen ernsthaft befördern will, muss erst einmal verstehen lernen, was diese als ihr persönliches Wohlergehen betrachten. Dies wird ermöglicht durch das Vertrauen innerhalb der Beziehung. Das Vertrauen ermöglicht erstens den „Zugang zu ganzen

---

84 Vgl. Ebenda.

85 Vgl. Friedman 2008.

86 Friedman 2008, S. 148 f.

87 Vgl. Friedman 2008, S. 150 ff. Friedmans Modell der moralischen Charakterentwicklung funktioniert allerdings erst auf einer zweiten Stufe. Auf der ersten Stufe muss eine Person schließlich erst das Ziel haben, eine gute Freundin zu sein, aus der dann die Bereitschaft zur Übernahme der Perspektive der Freundin resultiert.

88 Friedman 2008, S. 151.

89 Ebenda.

Erfahrungsbereichen jenseits unserer eigenen<sup>90</sup>, also zur Perspektive und den Erfahrungen der Freundin. Wichtiger aber ist das Vertrauen in die Freundin als kompetente moralische Instanz:

Innerhalb der Freundschaft existiert ein bedeutendes Maß an Vertrauen in die Fähigkeit unserer Freunde, ein – wie ich es nenne – verlässliches 'moralisches Zeugnis' ihrer eigenen Erfahrungen abzulegen.<sup>91</sup>

Wer also das Wohlergehen einer Freundin wirklich befördern will, der muss nicht nur, wie LaFollette ausführt, deren Charaktereigenschaften besonders gut kennen. Er muss auch verstehen, wie sich diese Eigenschaften niederschlagen in „einer außerordentlichen Verkettung von Wünschen [...] [und] Bestrebungen“<sup>92</sup>. Das Wohlergehen einer Freundin ernst zu nehmen bedeutet, dazu angehalten zu sein, sich zumindest für einen bestimmten Zeitraum von den eigenen Prinzipien und Werten zu distanzieren. So ermöglicht es die Freundschaft, „die Erfahrungen und Standpunkte unserer Freunde aus deren eigener Sicht kennenzulernen“<sup>93</sup>. Dieser Wechsel der Perspektive hat zur Folge, dass man einerseits die eigenen moralischen Prinzipien auf Konsequenzen hin überprüfen kann, die man noch nicht selbst erfahren hat, da man sich nicht in einer vergleichbaren Situation befunden hat.<sup>94</sup> Andererseits lernt man durch die Übernahme der Perspektive des Freundes aber auch Werte und Prinzipien kennen, die einem selbst bislang unbekannt waren.

Friedman verweist darauf, dass die Übernahme einer anderen Perspektive zu „tiefgehenden Transformationen“<sup>95</sup> der eigenen moralischen Prinzipien führen kann. Die moralische Transformation wird durch das Erlernen neuer „begriffliche[r] Ressourcen, die wir zum Interpretieren und Bewerten all der moralisch signifikanten Erfahrungen, die wir erfassen, benutzen können“<sup>96</sup>, unterstützt. Friedman räumt ein, dass nicht jede Freundschaft zur moralischer Transformation eines oder beider Freunde führen muss.

Literarische Werke wie

Romane, Biographien und Autobiographien mögen es [...] genausogut und manchmal sogar noch besser als Freundschaft schaffen, unser moralisches Wachstum zu fördern.<sup>97</sup>

---

90 Friedman 2008, S. 158.

91 Friedman 2008, S. 158

92 Friedman 2008, S. 151.

93 Friedman 2008, S. 158.

94 Friedman legt explizit einen „moralischen Empirismus“ (Friedman 2008, S. 158) zugrunde, da sie die Erfahrung bei der Prüfung moralischer Prinzipien auf deren Angemessenheit für unerlässlich hält.

95 Friedman 2008, S. 157.

96 Friedman 2008, S. 160.

97 Friedman 2008, S. 162.

Die persönliche Dimension einer realen Beziehung ermöglicht allerdings eine spontane Reaktion der Beziehungspartner aufeinander, was die Authentizität der „fremden“ Erlebnisse erhöht.<sup>98</sup> Zudem ist offenkundig das transformative Potenzial bei sehr ähnlichen Freunden geringer, was allerdings nicht den Wert solcher Freundschaften schmälert.

Der besondere Wert der moralischen Transformation, wie ihn Friedman schildert, liegt in der Verbesserung der „moralischen Qualität unseres Lebens“<sup>99</sup>. Die Konfrontation mit anderen Erfahrungen ermöglicht es, die Implikationen der eigenen moralischen Prinzipien „auszubuchstabieren“<sup>100</sup> und so die eigenen moralischen Urteile zu schärfen. Zudem wird durch die genaue Kenntnis verschiedener moralischer Standpunkte und Perspektiven die moralische Autonomie von Personen gefördert:

Je größer die Mannigfaltigkeit der Perspektiven ist, die man zur Bewertung von Regeln, Werten, Prinzipien und des Charakters einnehmen kann, desto größer ist das Ausmaß der Autonomie bei der Herbeiführung moralischer Entscheidungen.<sup>101</sup>

Die Fähigkeit, andere Perspektiven einzunehmen, stellt also ein emanzipatorisches Potenzial für Personen dar, deren ursprüngliche Werte sie möglicherweise negativ beeinflussen. Zudem ist die Freundschaft eine Orientierungshilfe „in Zeiten [...], in denen wir unsere eigenen moralischen Regeln, Werte oder Prinzipien anzweifeln“<sup>102</sup>, da die Werte der Freundin durch ihre Authentizität als moralisch Urteilender als glaubwürdige Alternativen zu den bisherigen Werten in Betracht kommen.

Im Vergleich zu den von LaFollette formulierten Wertaspekten persönlicher Beziehungen steht bei Friedman das transformative Potential durch Freundschaften im Vordergrund, das zur moralischen Orientierung und Autonomie von Personen beiträgt. Obwohl LaFollette sich explizit auf Friedman bezieht, unterscheidet sich seine Vorstellung von Freundschaft als moralischer Charakterentwicklung von Friedmans Konzept von Freundschaft als Katalysator moralischer Transformation in Hinblick auf die Partikularität der Sorge, die den anderen entgegengebracht wird. LaFollette verweist darauf, dass durch das persönliche, freundschaftliche Verhältnis ein Habitus des Sorgens entsteht, der dann auf andere Personen, denen man nicht nahesteht, übertragen werden kann.

Er legt damit einen monistischen Moralbegriff zugrunde; Friedman hingegen betont

---

98 Friedman 2008, S. 162 f.

99 Friedman 2008, S. 163.

100 Friedman 2008, S. 161.

101 Friedman 2008, S. 163

102 Friedman 2008, S. 161.

die prinzipiell immer individuelle Sorge um das Wohl einer ganz partikularen Person, die man erst einmal sehr genau kennenlernen muss, bevor man einen angemessenen Habitus der Sorge entwickeln kann. Dementsprechend ist die Sorge um die Freundin bei Friedman nichts, was auf andere Personen übertragen werden kann, am wenigsten auf diejenigen, die man nicht gut kennt. Friedman vertritt somit einen Werteppluralismus, was sich auch daran zeigt, dass sie moralischen Pflichten nicht generell den Vorrang vor Freundschaftspflichten einräumt.<sup>103</sup>

### **Harry Frankfurt: Liebe als Grundlage personaler Identität**

Harry Frankfurt vertritt unter anderem in seinem Aufsatz *On Love, and Its Reasons*<sup>104</sup> eine ganz andere Fundierung des Wertes persönlicher Beziehungen, als LaFollette sie vorgelegt hatte. Während für LaFollette Liebe in den Charaktereigenschaften von Personen begründet ist, hält Frankfurt die Liebe nicht einmal für vollständig begründbar. Er erklärt, dass Liebe durch natürliche Ursachen wie evolutionäre Einflüsse verursacht werden kann.<sup>105</sup> Im Gegensatz zu LaFollette hat Liebe für Frankfurt keinen kognitiven Gehalt, beinhaltet also kein evaluatives Urteil und ist damit keine Emotion. Im Gegenteil *verleiht* die Liebe dem geliebten Objekt erst seinen besonderen Wert:

[W]hat we love necessarily acquires value for us because we love it. The lover does invariably and necessarily perceive the beloved as valuable, but the value he sees it to possess is a value that derives from and that depends upon his love.<sup>106</sup>

Die Möglichkeit der bloß kontingenten Verursachung von Liebe steht jedoch keineswegs dem normativen Status von Liebe entgegen. Denn auch Frankfurt unterstützt LaFollettes Kongruenzthese, dass „[l]oving someone essentially means or consists in, [...] taking its interests as reasons for acting to serve those interests“<sup>107</sup>. Wie LaFollette versteht auch Frankfurt Liebe als „disinterested concern for the existence of what is loved“<sup>108</sup>. Konträr zu LaFollette kann das Objekt der Liebe bei Frankfurt nicht nur eine konkrete Person sein, sondern ebenso ein abstraktes Ideal.<sup>109</sup> Unabhängig vom Objekt entwickelt die Liebe für die liebende Person eine normative Kraft, da sie die Interessen des geliebten Objekts als ihre eigenen anerkennt und dementsprechend handelt. Obwohl Frankfurt zugesteht, dass Liebe eine starke emotionale Komponente haben kann, betrachtet er diese nicht als konstitutiv: „[T]he heart of the matter is neither

---

103 Vgl. Friedman 2008, S. 155.

104 Frankfurt 2004.

105 Vgl. Frankfurt 2004, S. 38.

106 Frankfurt 2004, S. 39

107 Frankfurt 2004, S. 37.

108 Frankfurt 2004, S. 42.

109 Vgl. Frankfurt 2004, S. 41.

affective nor cognitive. It is volitional.”<sup>110</sup> Liebe besteht demnach weniger in einem Werturteil oder einer Gefühlslage als in einer Willensbestimmung. Diese Willensbestimmung aus Liebe ist nicht nur besonders stabil, sie ist geradezu notwendig für diese Person; sie ist eine „volitional necessity, which consists essentially in a limitation of the will”<sup>111</sup>.

Trotz der Bestimmung des Willens durch die Liebe sind die Objekte der Liebe nichts, was unter der willentlichen Kontrolle von Personen steht. Weder können Personen wählen, was sie lieben, noch gibt es rationale Imperative, die die Liebe zu bestimmten Dingen befehlen.<sup>112</sup> Dies scheint die Konsequenz zu haben, dass Personen durch die kontingent verstandene Liebe in ihrem Handeln determiniert sind. Ganz im Gegenteil argumentiert Frankfurt aber dafür, dass die Imperative der Liebe denjenigen der Vernunft gleichen<sup>113</sup>: Zwar gelten sie unbedingt, gleichwohl kann nur ein Handeln im Einklang mit ihnen als autonomes Handeln beschrieben werden. Dies ist in Frankfurts Modell von Willensfreiheit begründet, das davon ausgeht, dass Personen *Wünsche erster Stufe* haben, die sie aber reflektieren können. Durch die Reflexion auf die Wünsche erster Stufe können Personen *Wünsche zweiter Stufe* ausbilden. Diese beziehen sich auf die Wünsche erster Stufe und entscheiden darüber, welche Wünsche erster Stufe handlungswirksam werden sollen. Wünsche zweiter Stufe werden dann *Volitionen zweiter Stufe* genannt. Nur wenn eine Person ihre Volitionen zweiter Stufe mit ihren Wünschen erster Stufe in Einklang bringen kann, kann sie nach Frankfurt als willensfrei beschrieben werden. Die Liebe trägt nun positiv zum Prozess der reflexiven Bezugnahme auf die Wünsche erster Stufe bei, da sie der Person Wünsche erster Stufe liefert, zu denen sie rückhaltlos (*wholeheartedly*) steht und mit denen sie sich identifiziert.<sup>114</sup>

Durch die Identifikation mit dem geliebten Objekt definiert sich erst die Identität der Person, indem sie darüber bestimmt, „what he may be willing to do, what he cannot help doing, and what he cannot bring himself to do”<sup>115</sup>. Die bejahende Einstellung zu

---

110 Frankfurt 2004, S. 42.

111 Frankfurt 2004, S. 46.

112 Vgl. Frankfurt 2004, S. 47. Dennoch stellt Frankfurt fest, dass es in einem bestimmten Sinne als zutiefst irrational, geradezu als gestört gelten muss, bestimmte Dinge nicht zu wollen (und damit dasjenige zu lieben, in dessen Interesse sie sind). So wäre es schlichtweg unmenschlich, das eigene Leben nicht zu lieben und die entsprechenden Interessen, wie die eigene körperliche Unversehrtheit wahren zu wollen, nicht zu berücksichtigen. Vgl. Frankfurt 2004, S. 45, Fußnote 5.

113 Vgl. Frankfurt 2004, S. 46.

114 Vgl. Özmen 2007.

115 Frankfurt 2004, S. 50.

den Objekten der Liebe führt zu persönlicher Integrität.<sup>116</sup> Integrität besteht demnach für Frankfurt in einer bloß formalen Beziehung der Wünsche einer Person für ihre Liebesobjekte und ihrem eigenen Willen.<sup>117</sup>

Für die Frage nach dem Wert persönlicher Beziehungen ist Frankfurts Konzept erhellend, da diese, insoweit sie als Beziehungen der Liebe beschrieben werden können, in fundamentaler Weise den Willen und die Identität einer handelnden Person bestimmen und darüber entscheiden, ob sie eine integre Person sein kann. Überhaupt etwas zu lieben ist für Frankfurt *an sich* wichtig, da nur so ein sinnvoller Zusammenhang des eigenen Handelns überhaupt und damit Integrität hergestellt werden kann. Die Liebe setzt Endzwecke für Personen fest, die dann wiederum bestimmte Mittel zu ihrer Verwirklichung notwendig machen.<sup>118</sup> Ohne solche Endzwecke wären menschliches Handeln und letztendlich auch Leben nicht auf sinnvolle Weise denkbar:

[W]ithout final ends we would find nothing truly important either as an end or as a means. The importance to us of everything would depend upon the importance to us of something else. We would not really care about anything unequivocally and without conditions. Insofar as this became clear to us, we would recognize our volitional tendencies and dispositions as pervasively inconclusive. [...] Our lives would be passive, fragmented, and thereby drastically impaired.<sup>119</sup>

Veranschaulichend skizziert Frankfurt eine Person, die überhaupt keine Endzwecke hat, und postuliert, dass eine derart indifferente Existenz letztendlich zur Dissoziation des Selbst führen müsste.<sup>120</sup> Liebe ist also „the originating source of terminal value. If we loved nothing, then nothing would possess for us any definitive and inherent worth“<sup>121</sup>. Nur eine Person, die etwas liebt, kann überhaupt etwas wertvoll finden und damit in einem qualifizierten Sinn handeln, nämlich auf eine Weise, die von ihr und anderen als kohärent verstanden werden kann.

Der Wert des Liebens und damit in Übertragung auch von persönlichen Beziehungen ist also folgender: Die Liebe gibt einer Person Endzwecke vor, die ihrem Leben in fundamentaler Weise Orientierung verleihen. Diese Orientierung trägt zur Identität der Person bei, da sie eine grundlegende Willensbestimmung ist. Kann die Person sich rückhaltlos (*wholeheartedly*<sup>122</sup>) zu den von ihr geliebten Objekten oder Personen bekennen, ohne dass es zu einem Konflikt zwischen ihnen kommt oder dieser Konflikt

---

116 Vgl. ebenda.

117 Dies bedeutet zugleich, dass es kein normatives Kriterium für die Integrität einer Person gibt. Vgl. Miller 2012, S. 2641.

118 Vgl. Frankfurt 2004, S. 55.

119 Frankfurt 2004, S. 53.

120 Vgl. Frankfurt 2004, S. 53 ff.

121 Frankfurt 2004, S. 55.

122 Vgl. Frankfurt 2004, S. 49.

zumindest ausgeräumt werden kann, so kann man nach Frankfurt von einer integren Person sprechen.<sup>123</sup>

Damit nähert sich Frankfurt wieder an LaFollette an: Liebe, üblicherweise verstanden als intrinsisch wertvoll, hat immer zugleich den instrumentellen Aspekt, Personen durch eine fundamentale Willensbestimmung erst handlungsfähig zu machen. Personen dieser Identitätsgrundlage zu berauben hieße, die Grundlagen ihres Personseins anzugreifen. Frankfurts Modell der Liebe als grundlegender Identitäts- und Willensbestimmung greift damit die psychologischen Wertaspekte persönlicher Beziehungen auf und verknüpft sie mit der Fähigkeit von Personen, überhaupt zu handeln. Damit tritt aber die Fähigkeit und die Motivation einer Person, moralisch zu handeln, in den Hintergrund.

Jeder der formulierten Wertaspekte basiert primär auf der partikularen Beziehung zwischen zwei individuellen Personen, ohne dass dabei moralische Überlegungen mit einbezogen würden. Selbst die Wertaspekte des moralischen Wachstums und der moralischen Transformation haben ihre Wurzeln nicht in moralischen Überlegungen. Trotz der Verknüpfung persönlicher Beziehungen mit der moralischen Handlungsfähigkeit der Beziehungspartner geben weder LaFollette noch Friedman geben ein Kriterium dafür an, wann sich Inhaber von relevanten persönlichen Beziehungen als moralische Akteure und nicht mehr als bloße Beziehungspartner verstehen sollten. Während dies bei Friedman weniger problematisch ist, da die moralische Qualität der Beziehung immer partikular ist, ist das Fehlen eines solchen Kriteriums ein Defizit im LaFollette'schen Modell, das die Ausweitung der „moralischen Sensibilität“ auch auf Fremde fordert.

### **3.3 Der Konflikt persönlicher Beziehungen mit dem Standpunkt der Moral**

Der moralische Standpunkt fordert aufgrund der ihn auszeichnenden Verallgemeinerbarkeit und Unparteilichkeit die Gleichbehandlung aller. Persönliche Beziehungen dagegen sind etwas, das ohne den Bezug auf individuelle Personen und deren unnachahmliche Beziehungen nicht denkbar und somit bereits in formaler Hinsicht mit dem moralischen Standpunkt nicht vereinbar ist.

Zugleich sind diese Beziehungen aber für Personen die Quelle verschiedener Werte

---

123 Frankfurts Integritätskonzept weist zwar den Mangel auf, eine rein formale Definition von Integrität vorzulegen, ohne inhaltliche Grenzen für integritätsstiftende Liebesobjekte aufzuzeigen. Vgl. Cox et al. 2001. Da es allerdings in diesem Abschnitt ausschließlich um wertvolle persönliche Beziehungen gehen soll, wird dieser Aspekt hier vernachlässigt.

wie psychologisch verstandenem Wohlergehen, Identität und Integrität. Hinzu kommt, dass enge persönliche Beziehungen auch unter einem moralischen Blickwinkel als wertvoll verstanden werden können, sofern sie es vermögen, Personen zu moralischem Verhalten motivieren. Trotzdem können persönliche Beziehungen mit dem moralischen Standpunkt konfliktieren. Dies könnte den Schluss nahelegen, dass solche Beziehungen prinzipiell inkompatibel mit dem moralischen Standpunkt sind oder zumindest nur dann in den Bereich moralischer Überlegungen fallen, wenn innerhalb einer persönlichen Beziehung explizit moralische Pflichten erfüllt werden.

Insbesondere im Lichte der Kritik von Susan Wolf erscheint es von einem nicht-moralischen Standpunkt aus erstrebenswert, neben dem moralischen einen weiteren Standpunkt zur Bewertung der Handlungen und des Lebens einer Person zu etablieren, der individuelle Eigenschaften und Ziele integriert. Wolfs und Stockers Kritik am moralischen Standpunkt weist also auf die Unzulänglichkeit des moralischen Standpunkts hin, sofern es um die Gelungenheit des individuellen Lebens von Personen und deren Identifikation mit den als moralisch ausgezeichneten Werten und Normen geht.

Am Beispiel persönlicher Beziehungen kann eine weitere Unzulänglichkeit dieses Standpunktes verdeutlicht werden. Diese zeigt sich in dem kurz skizzierten Beispiel Charles Frieds, das durch die kontroverse Diskussion bei Williams berühmt geworden ist und seither häufig zitiert und diskutiert wird. In diesem Beispiel wird die dilemmatische Situation geschildert, in der sich ein Mann befindet: Er hat die Wahl, von zwei Personen in Lebensgefahr (z.B. durch Ertrinken) eine zu retten. Aus Zeitgründen ist es ihm nicht möglich, beide zu retten; andere potenzielle Retter sind nicht in der Nähe. Eine der beiden Personen ist die Ehefrau des Retters, die andere Person ist ihm unbekannt.<sup>124</sup>

Was dieses Beispiel in der Diskussion um den moralischen Status persönlicher Beziehungen leisten soll, ist folgendes: Einerseits soll es die Intuition verdeutlichen, die die meisten Menschen hinsichtlich des richtigen Handelns des Mannes haben, nämlich dass er seine Frau retten sollte. Demnach hätte die Beziehung und die mit ihr einhergehenden Verpflichtungen Priorität vor abstrakten moralischen Überlegungen, wie auch Williams argumentiert.

Dem entgegen stellt sich aber die Frage, ob eine Intuition überhaupt rechtfertigenden

---

124 Vgl. Fried 1970, S. 227. Wenn im Folgenden von „dilemmatischen“ Situationen die Rede ist, so wird nicht davon ausgegangen, dass es sich zwingend um moralische Dilemmasituationen handelt.

Status in moralischen Konfliktfällen haben kann. Schließlich ist ja gerade in moralischen Fragen nicht erlaubt, auf der Grundlage persönlicher Präferenzen zu entscheiden. Die Pflicht, alle Menschen gleichermaßen zu achten, ist kategorischer Natur und nicht daran gebunden, ob man diese Personen persönlich kennt oder schätzt. Wäre die bevorzugte Rettung eigener Beziehungspartner in solchen Situationen prinzipiell erlaubt, so wäre die Rechtfertigungsgrundlage nicht mehr unparteilich. Vielmehr würden dann die jeweils Fremden in einer solchen Situation niemals die Chance erhalten, gerettet zu werden, und dies bloß aufgrund persönlicher Präferenzen potenzieller Retterinnen oder Retter. Zugleich ist der Bezug auf einen moralischen Imperativ in dieser dilemmatischen Situation aber keine ausreichende Beurteilungsgrundlage: Allein anhand eines Moralprinzips wie dem *Kategorischen Imperativ* kann der Mann noch nicht entscheiden, welche der beiden Personen er retten soll. Die Situation ist moralisch unterbestimmt, weshalb weitere Kriterien herangezogen müssen, um eine Entscheidung oder Handlung überhaupt zu ermöglichen.<sup>125</sup>

Das Beispiel der ertrinkenden Ehefrau zeigt auf, dass aus der Tatsache, dass die beiden Personen aus dem Beispiel eine enge persönliche Beziehung führen, eine Verpflichtung zwischen ihnen zu resultieren scheint, die auf den ersten Blick nichts mit der moralischen Pflicht zu tun hat, was aber augenscheinlich ihre Geltung nicht mindert.

#### **4. Begründungsversuche besonderer Verpflichtungen**

Da die Verpflichtungen, die mit engen persönlichen Beziehungen einhergehen, offenbar nicht moralischer Natur sind, stellt sich die Frage, wie sie stattdessen begründet werden können. Vier Kriterien müssen untersucht werden, um zu einer möglichst exakten Definition dieser Verpflichtungen zu gelangen: *Wer* ist von besonderen Verpflichtungen betroffen (Inhaber und Adressat), was ist deren *Begründung*, *Inhalt* und *Stärke* bzw. *Verhältnis* zu moralischen Pflichten?

##### **4.1 Definitionsversuch besonderer Verpflichtungen**

Da der Typus der moralischen Pflicht weniger umstritten ist, ist es sinnvoll, besondere Verpflichtungen in Abgrenzung von moralischen Pflichten zu definieren. Die vier oben genannten Kriterien werden von moralischen Pflichten in folgender Weise erfüllt: Inhaber und Adressat moralischer Pflichten sind alle moralischen Akteure (der Minimalgruppe) aufgrund ihrer Vernunftnatur. Moralischen Pflichten kommt

---

<sup>125</sup> In den Abschnitten 5.2.2 und 5.3 werde ich dafür argumentieren, dass Frieds Beispiel selbst aus einer kantianischen oder utilitaristischen Perspektive so gelöst werden kann, dass die Ehefrau gerettet werden darf.

kategorische Geltung zu. Der genaue Inhalt dieser Pflichten (und Rechte) lässt sich zwar nicht ohne Weiteres festlegen, dennoch gelten Kants *Kategorischer Imperativ* oder das utilitaristische *Greatest Happiness Principle* als prägende Formulierungen moralischer Pflichten.

Diane Jeske beispielsweise definiert moralische Pflichten als „natürliche Pflichten“<sup>126</sup>. Natürliche Pflichten resultieren aus der „Natur der Personen“, denen man diese Pflichten schuldet, genauer gesagt deren „Vernunftnatur“<sup>127</sup>. Aus der Vernunftnatur ergibt sich die moralische Pflicht der gleichen Achtung aller Personen.<sup>128</sup>

Besondere Verpflichtungen hingegen sind

solche Verpflichtungen [...], die nicht allen Personen, sondern nur einer beschränkten Klasse von Personen geschuldet werden, wobei die grundlegende Rechtfertigung für das Haben solcher Verpflichtungen nicht die intrinsische Natur des uns Verpflichtenden als solches ist oder zumindest nicht nur die intrinsische Natur des uns Verpflichtenden.<sup>129</sup>

Weder hat man also besondere Verpflichtungen allen Vernunftwesen gegenüber, noch ist die Vernunftnatur bei der Begründung besonderer Verpflichtungen hinreichend.

Um sich dem Charakter besonderer Verpflichtungen weiter anzunähern, kontrastiert Jeske nun die moralischen Pflichten mit der Verpflichtung, die aus einem Versprechen hervorgeht. Ein Versprechen ist nur an eine bestimmte Person adressiert und wird freiwillig und bewusst gegeben.<sup>130</sup> Dennoch ist die Einhaltung eines einmal gegebenen Versprechens genauso verpflichtend wie die Einhaltung moralischer Pflichten, beispielsweise der Pflicht, ertrinkenden Personen einen Rettungsring zuzuwerfen, wenn man sich in ausreichender räumlicher Nähe zu ihnen befindet. Die Beziehung zwischen Geber und Adressaten des Versprechens etabliert somit eine Art der Verpflichtung zwischen genau diesen beiden Personen, die mit ihrer Vernunftnatur nicht hinreichend erklärt werden kann. Analog versteht Jeske nun andere, persönliche Beziehungen:

Besondere Verpflichtungen des Einhaltens von Versprechen sind also durch die besondere Beziehung zwischen dem Geber und dem Adressaten eines Versprechens begründet. Eine weitere wichtige Klasse besonderer Verpflichtungen, nämlich diejenigen Verpflichtungen, die wir gegenüber unseren engsten Mitmenschen haben, ist ebenfalls durch die besonderen Beziehungen begründet, in denen wir zu unseren engsten Mitmenschen stehen [...].<sup>131</sup>

Der Grund besonderer Verpflichtungen ist also eine besondere Art von Beziehung

---

126 Jeske 2008, S. 217.

127 Jeske 2008, S. 218 f.

128 Vgl. auch Kap. 2. dieser Arbeit.

129 Jeske 2008, S. 217 f.

130 Das soll nicht bedeuten, dass moralische Pflichten immer unfreiwillig zustande kommen. Diese Frage liegt außerhalb des Untersuchungsbereichs dieser Arbeit.

131 Jeske 2008, S. 219.

zwischen zwei (oder mehreren) Personen, die folglich die Inhaber und Adressaten solcher Verpflichtungen sind. Die Definition sagt allerdings weder etwas zum konkreten Inhalt besonderer Verpflichtungen, noch zu deren Stärke bzw. Verhältnis zu den moralischen Pflichten. Letzteres wird im fünften Kapitel dieser Arbeit diskutiert. Die inhaltliche Bestimmung besonderer Verpflichtungen soll sich zunächst auf die von LaFollette vorgeschlagene These der Kongruenz der Beförderung des Wohlergehens des Beziehungspartners mit besonderen Verpflichtungen beschränken.

Jeskes kurze Definition besonderer Verpflichtungen ist allerdings nur bedingt hilfreich. Dies liegt nicht nur daran, dass Inhalt und Stärke besonderer Verpflichtungen nicht Teil ihrer Definition sind. Vielmehr ist die Definition nicht eindeutig und lässt daher Raum für unterschiedliche Interpretationen. Einerseits verweist sie auf die Beziehungen zwischen einander nahestehenden Personen, andererseits zieht sie den Vergleich zum Versprechen, ohne auf die qualitativen Unterschiede dieser beiden Arten von Beziehung einzugehen. Immerhin werden Versprechen, wie oben bereits festgehalten wurde, freiwillig und bewusst gegeben, wohingegen viele Arten von Beziehung nicht in dieser Weise begründet sind, am wenigsten familiäre Beziehungen. Auf eine Beziehung zu verweisen, um besondere Verpflichtungen zu begründen, ist auch angesichts der Vielzahl an Beziehungsarten, selbst zu „den engsten Mitmenschen“, nicht eindeutig und bedarf weiterer Klärung.

Nimmt man die Intuition ernst, dass eine enge persönliche Beziehung wie die eines Liebespaares, zwischen guten Freunden oder Geschwistern bestimmte Verpflichtungen impliziert, muss beispielsweise hinterfragt werden, wie es dazu kommt, dass so unterschiedliche Beziehungstypen die selbe Intuition hervorrufen, nämlich die, dass sie besondere Verpflichtungen implizieren. Sind diese in bestimmten Beziehungstypen begründet, die *an sich* besondere Verpflichtungen zwischen den Beziehungspartnern begründen (*Anti-Reduktionismus*)? Oder ist es vielmehr eine bestimmte Interaktion zwischen den Beziehungspartnern, beispielsweise im oben genannten Beispiel das Eheversprechen des Mannes, für seine Frau zu sorgen (*Reduktionismus*)? Falls man überhaupt die These, es gäbe besondere Verpflichtungen, unterstützt, so sind dies die beiden grundlegenden Argumentationsstrategien, die man zur Verteidigung dieser These anwenden kann.<sup>132</sup>

---

132 Der Begriff „Anti-Reduktionismus“ wird im Folgenden gebraucht, um Positionen der Begründung besonderer Verpflichtungen zu bezeichnen, die nicht davon ausgehen, dass besondere Verpflichtungen auf konkrete Interaktionen wie Versprechen reduziert werden können. Entsprechend wird der Reduktionismus als die Position verstanden, die für eine solche Zurückführbarkeit argumentiert.

## 4.2 Anti-Reduktionismus

Mit Blick auf die kulturübergreifende Praxis parteilicher persönlicher Beziehungen hat die These, dass es Beziehungen an sich sind, die besondere Verpflichtungen generieren, eine hohe Plausibilität. Gerade angesichts der Vielzahl der Beziehungstypen, die ein besonderes Verhalten seitens der Beziehungspartner erforderlich machen, erscheint das Unternehmen fragwürdig, diese Verpflichtungen auf eine konkrete Interaktion oder Wahl der Beziehungspartner zurückzuführen. Zudem soll die kontraintuitive Implikation vermieden werden, dass besondere Verpflichtungen willkürlich aufgelöst werden können, indem eine bestimmte Interaktion beendet wird. Die Praxis spricht also *prima facie* für den *Anti-Reduktionismus*.<sup>133</sup>

### Samuel Schefflers Prinzip der nicht-instrumentellen Wertschätzung

Samuel Scheffler verteidigt in seinem Aufsatz *Beziehungen und Verpflichtungen*<sup>134</sup> den Anti-Reduktionismus und versucht, aus einer anti-reduktionistischen Perspektive eine fundierte Begründung besonderer Verpflichtungen zu geben, die außer den kontingenten Ursachen auch die Qualität der Beziehung an sich in den Blick nehmen will. Er führt zwei Hauptargumente für den Anti-Reduktionismus an. Erstens beruft er sich auf die Phänomenologie des Diskurses über Beziehungen und Verpflichtungen:

Nichtreduktionisten sind erst einmal von der Tatsache beeindruckt, daß wir als Grund für unsere besonderen Verpflichtungen oft unsere Beziehungen zu den Menschen anführen statt bestimmte Interaktionen mit ihnen. Sie glauben, daß unsere Wahrnehmung der Dinge im Grundsatz richtig ist. Der Grund für solche Verpflichtungen liegt oft in den Beziehungen selbst und nicht in den einzelnen Interaktionen zwischen den Beteiligten.<sup>135</sup>

In Fällen, in denen man auf eine besondere Verpflichtung verweist, gibt man häufig an,

[man] hätte [...] besondere Pflichten gegenüber einer Person, weil sie [die eigene] Schwester oder ein Freund oder [eine] Nachbarin ist.<sup>136</sup>

Doch selbst wenn diese Feststellung korrekt ist, ist damit noch nicht geklärt, warum welche Beziehungen zu welchen Verpflichtungen führen. Daher argumentiert Scheffler

---

133 Diese unmittelbare Plausibilität hat aber auch problematische anti-reduktionistische Positionen hervorgebracht, wie beispielsweise die Begründung besonderer Verpflichtungen mit genetischen Verwandtschaftsverhältnissen (Bellioiti 1986) oder sozialen Rollenverpflichtungen (Hardimon 1994). Beide Positionen nehmen primär auf kontingente Umstände wie die biologische Abstammung oder die kulturelle Interpretation sozialer Rollen Bezug. Normative Konsequenzen aus bloß kontingenten empirischen Umständen abzuleiten ist jedoch eine philosophisch fragwürdige Argumentationsstrategie.

134 Scheffler 2008. Scheffler verweist darauf, dass Beziehungen „eine hinreichende Bedingung für besondere Verpflichtungen [sein], keine notwendige“ Scheffler 2008, S. 38. Es wird nicht die Möglichkeit bestritten, dass Interaktionen wie Versprechen ebenfalls zu besonderen Verpflichtungen führen können.

135 Scheffler 2008, S. 34.

136 Scheffler 2008, S. 26.

in einem zweiten Schritt, dass die Begründung besonderer Verpflichtungen im Verständnis der Beziehung selbst liege:

Wenn ich aber eine besondere Beziehung zu jemandem habe, [...] dann betrachte ich die Person, mit der ich die Beziehung habe, als befähigt, zusätzliche Ansprüche an mich zu stellen, die über diejenigen hinausgehen, die die Menschen im allgemeinen an mich stellen dürfen.<sup>137</sup>

Diese These stimmt zunächst mit LaFollettes Kongruenzthese überein. Während LaFollette diese These allerdings aus der Perspektive des potenziell Verpflichteten heraus formuliert, legt Scheffler sein Augenmerk auf die Perspektive der potenziell verpflichtenden Person.

Schefflers Anti-Reduktionismus behauptet also nicht, dass alle Beziehungen, die eine Person hat, unmittelbar in besonderen Verpflichtungen resultieren, sondern nur die „besonderen Beziehungen“. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass

[...] ich [sie] sehr schätze, und [...] der Wert, den ich dieser Beziehung beimesse, nicht rein instrumentellen Charakters ist – mit anderen Worten, [dass] ich sie nicht allein als Mittel zu irgendeinem unabhängigen Zweck schätze [...].<sup>138</sup>

Nicht-instrumentelle Wertschätzung ist gleichbedeutend mit besonderen Verpflichtungen dem Beziehungspartner gegenüber. Besondere Beziehungen sind zudem nur „sozial wichtige Verbindungen zwischen den Menschen“<sup>139</sup>. Als Beispiele für solche Beziehungen führt Scheffler jedoch sehr diverse Beziehungsarten an, wie die zwischen Freunden, Geschwistern oder Nachbarn.

Eine Beziehung resultiert also in besonderen Verpflichtungen, sofern man sie auf nicht-instrumentelle Weise wertschätzt und sie als sozial wichtige Beziehung beschrieben werden kann.

### **Ein objektiver Grund zur Wertschätzung**

Dies erweckt zunächst den Eindruck, als hätten Personen nur denjenigen ihrer Beziehungspartner gegenüber besondere Verpflichtungen, die sie tatsächlich besonders schätzen und die ihnen wichtig sind. Diese Position wäre allerdings für Scheffler unterbestimmt. Vielmehr ist es so,

daß die Beziehungen, die man zu anderen Menschen hat, zu besonderen Verpflichtungen gegenüber diesen Menschen führen, wenn es Beziehungen sind, zu deren Wertschätzung man Grund hat.<sup>140</sup>

Ein solcher Grund zur Wertschätzung ist einerseits deren nicht-instrumenteller

---

137 Scheffler 2008, S. 34.

138 Ebenda.

139 Scheffler 2008, S. 37.

140 Scheffler 2008, S. 36.

Charakter, der sich in der Wertschätzung der „Beiderseitigkeit der Beziehung“<sup>141</sup> ausdrückt. Eine instrumentelle Beziehung wäre schließlich nur auf die Verwirklichung der jeweils eigenen Zwecke angelegt und nicht beiderseitig. Hinzu kommt das Wissen beider Beziehungspartner um die Beiderseitigkeit.<sup>142</sup>

Diese Position unterscheidet sich von der ersten skizzierten Option insofern, als sie nicht von der *de facto* bestehenden Wertschätzung der Beziehung ausgeht, sondern von der Frage, ob jemand Grund hat (oder hätte), eine bestimmte Beziehung auf nicht-instrumentelle Weise wertzuschätzen. Dieser Grund ist nicht von der persönlichen Überzeugung abhängig, dass man eine Verpflichtung hat oder eben nicht, sondern ist objektiv bestimmt:

[D]ie Existenz einer Beziehung, zu deren Wertschätzung man Grund hat, ist selbst die Quelle besonderer Verpflichtungen, und diese Verpflichtungen entstehen unabhängig davon, ob die Beteiligten die Beziehung tatsächlich schätzen.<sup>143</sup>

Da die Verpflichtung nicht von der tatsächlich bestehenden Wertschätzung abhängt, kann es zu Irrtümern über das Innehaben besonderer Verpflichtungen kommen:

[S]o ermöglicht es der Nichtreduktionismus, sowohl zu behaupten, daß Menschen manchmal besondere Verpflichtungen haben, von denen sie glauben, sie hätten sie nicht, als auch zu behaupten, daß sie manchmal besondere Verpflichtungen nicht haben, von denen sie glauben, sie hätten sie. Denn es ist denkbar zum einen, daß Menschen es versäumen können, Beziehungen zu schätzen, zu deren Wertschätzung sie Grund haben, und denkbar ist zum anderen, daß es Menschen gelingen kann, Beziehungen zu schätzen, zu deren Wertschätzung sie keinen Grund haben.<sup>144</sup>

Diese Möglichkeit ist wichtig, da so bestimmte illegitime Verpflichtungen abgewehrt werden können. So könnte beispielsweise ein Kind, das von seinen Eltern misshandelt worden ist, der Ansicht sein, es hätte ihnen gegenüber besondere Verpflichtungen, ohne dass dies tatsächlich zutrifft.

Trotz der objektiven Geltung des Grundes zur Wertschätzung versteht Scheffler diesen Grund als Resultat eines Abwägungsprozesses, als so genannten „Netto-Grund“<sup>145</sup>:

[W]enn eine Person lediglich Grund hat, eine Beziehung instrumentell zu schätzen, dann behandelt das von mir vorgestellte Prinzip die Beziehung nicht als Quelle besonderer Verpflichtungen. Und wenn eine Person zwar Grund hat, eine Beziehung zu schätzen, aber noch mehr Grund hat, dies nicht zu tun, behandelt das Prinzip die Beziehung auch nicht so, als erzeuge sie solche

---

141 Scheffler 2008, S. 37 f.

142 Vgl. Scheffler 2008, S. 37 f. Die kontraintuitive Implikation, dass auch eine reziproke Beziehung der Abneigung oder sogar des Hasses zu besonderen Verpflichtungen erzeugen müsste, diskutiere ich ab Seite 41.

143 Scheffler 2008, S. 41.

144 Scheffler 2008, S. 38.

145 Scheffler 2008, S. 36.

Verpflichtungen.<sup>146</sup>

Zur *prima facie*-Verpflichtung durch besondere Beziehungen kommt ein graduelles Verständnis von Wertschätzung. Scheffler sagt selbst, dass diese stärker oder schwächer ausgeprägt sein kann, je nach Art der Beziehung.<sup>147</sup>

Doch nicht nur innerhalb einer Beziehung kann abgewägt werden, wie stark der Grund zur Wertschätzung tatsächlich ist. Gleiches gilt in moralischen Entscheidungssituationen: Auch hier sind besondere Verpflichtungen nur *prima facie* gültig, so dass ihre Stärke gegen den Geltungsanspruch moralischer Pflichten abgeschätzt werden muss.<sup>148</sup> Dies ist wohl teilweise dem graduellen Verständnis von Wertschätzung geschuldet, da auf einer schwach ausgeprägten Wertschätzung basierende besondere Verpflichtungen schneller zugunsten moralischer Pflichten aufgegeben werden.

Ebenso wie die Stärke bleibt auch der konkrete Inhalt besonderer Verpflichtungen vage. Dieser lässt sich nur sehr allgemein formulieren:

Soweit es um den Inhalt der Verpflichtungen geht, dürfen wir annehmen, [...] daß er [...] auf der abstrakten Ebene immer die Pflicht umfaßt, in geeigneten Zusammenhängen gewissen Interessen derer, denen die Verpflichtung geschuldet ist, Vorrang unterschiedlichster Art einzuräumen.<sup>149</sup>

Wollte man den Inhalt besonderer Verpflichtungen konkretisieren, so müsste man den Charakter der fraglichen Beziehung und das genaue Ausmaß der Wertschätzung näher bestimmen.<sup>150</sup> Desgleichen wäre wohl eine Einordnung in eine konkrete Situation nötig, wie es auch bei der Abwägung der Stärke besonderer und moralischer Pflichten der Fall ist. Den Aspekt des „Charakters der Beziehung“ führt Scheffler nicht näher aus. Dessen ungeachtet ist vorstellbar, dass damit die Frage gemeint ist, ob eine Beziehung eine Fürsorgepflicht beinhaltet, wie die von Eltern ihren Kindern gegenüber, oder ob es sich um eine freundschaftliche Beziehung handelt, die zwar keine Fürsorge, dafür aber Vertrauen und Loyalität erfordert.

Wenngleich Scheffler explizit keine vollständige „Konzeption der Gründe“ bzw. „Konzeption der Bedingungen“<sup>151</sup> vorlegt, die letzten Endes einen Grund zur Wertschätzung einer Beziehung darstellen, möchte er sich doch eine gewisse Objektivität des Begriffs des Grundes vorbehalten, die nicht bloß „mit den vorhandenen

---

146 Ebenda.

147 Vgl. ebenda.

148 Vgl. Scheffler 2008, S. 38 und S. 46 ff.

149 Scheffler 2008, S. 38.

150 Vgl. Scheffler 2008, S. 38.

151 Scheffler 2008, S. 39.

Wünschen und Motivationen einer Person verbunden<sup>152</sup> ist. In der Verteidigung seines anti-reduktionistischen Prinzips gegen verschiedene mögliche Einwände verweist er aber auf einen wichtigen Aspekt persönlicher Beziehungen, nämlich ihre identitätsstiftende Funktion. Diese hat nicht nur eine persönliche Dimension. Scheffler weist ihr sogar einen moralischen Status zu:

[D]ie moralische Bedeutung unserer Beziehungen zu anderen Menschen [ergibt sich] nicht allein aus unseren Entscheidungen.<sup>153</sup>

Obwohl Scheffler vorgibt, die Wichtigkeit der „Wahl und Zustimmung in moralischen Zusammenhängen“<sup>154</sup> anzuerkennen, verweist er darauf, dass auch und gerade unfreiwillig eingegangene Beziehungen die „soziale Identität“<sup>155</sup> einer Person prägen:

Jeder von uns wird in ein Netz sozialer Beziehungen hineingeboren, und unsere soziale Welt nimmt uns schon längst in Beschlag, bevor wir eine reflektierende Distanz zu ihr einnehmen können oder anfangen können, über unseren Platz in ihr eine Wahl zu treffen.<sup>156</sup>

Diese These ist zwar an sich unstrittig, führt jedoch zu kritikwürdigen Konsequenzen. Scheffler betont, dass „die erfolgte Zurückweisung einer persönlichen Bindung nicht dasselbe [ist], als wenn diese niemals bestanden hätte“<sup>157</sup>, womit er zugesteht, dass auch unfreiwillig eingegangene Beziehungen die Identität prägen können.

Gerade hier kann die Identitätsstiftung als Grund zur Wertschätzung aber zum Problem werden. Obwohl Scheffler kategorisch ausschließt, dass schädigende Beziehungen zu besonderen Verpflichtungen führen können, da diese keinen Grund zur Wertschätzung bieten<sup>158</sup>, schließt er zurückgewiesene Beziehungen in den Bereich der Identitätsstiftung mit ein. Da Beziehungen aber vor allem dann zurückgewiesen werden, wenn eine Person sie für beeinträchtigend hält, besteht die Gefahr, dass zurückgewiesene, schädigende Beziehungen durch die identitätsstiftende Funktion von Beziehungen wieder in den Bereich besonderer Verpflichtungen integriert werden.

Selbst wenn diese Gefahr nur sehr gering ist, bleibt die Frage offen, ob es Scheffler zufolge bereits ausreicht, dass eine Beziehung dem Wohlergehen einer Person nicht schadet, um besondere Verpflichtungen zu generieren. Dies würde allerdings bedeuten,

---

152 Vgl. Scheffler 2008, S. 39.

153 Scheffler 2008, S. 45 f.

154 Scheffler 2008, S. 46.

155 Scheffler 2008, S. 43.

156 Scheffler 2008, S. 44.

157 Ebenda.

158 Vgl. Scheffler 2008, S. 46.

dass vielen Beziehungen ungerechtfertigterweise eine zu hohe objektive Wichtigkeit zugesprochen würde.

Den diskussionswürdigen Implikationen zum Trotz muss festgehalten werden, dass aufgrund der nicht klar definierten Stärke besonderer Verpflichtungen Schefflers Nicht-Reduktionismus mit verschiedenen Theorien über das Verhältnis moralischer und besonderer Pflichten vereinbar ist. Neben seiner eingangs zugestandenen Plausibilität macht ihn das zu einer attraktiven Position.

### **Kritik am Entwurf besonderer Beziehungen**

Schefflers Anti-Reduktionismus bietet durch das Konzept des objektiven Grundes zur Wertschätzung die Möglichkeit des Irrtums über besondere Verpflichtungen. Tatsächlich ist relativ einfach vorstellbar, dass Personen denken, sie hätten Grund zur Wertschätzung einer bestimmten Beziehung, ohne dass dies wirklich der Fall ist. Diese Fälle sind schlicht Irrtümern oder Täuschungen geschuldet, beispielsweise über den reziproken Charakter der Beziehung, die von einem der Beziehungspartner möglicherweise doch bloß als instrumentell betrachtet wird. Außerdem resultieren aus solchen Fällen keine zusätzlichen Verpflichtungen für die Person, die sich geirrt hat, weshalb diese nicht weiter rechtfertigen muss, wenn sie den Irrtum erkennt. Scheffler geht jedoch auch vom umgekehrten Fall aus, nämlich dass eine Person objektiv Grund haben könnte, eine Beziehung wertzuschätzen, ohne dass sie dies wirklich tut.

Dies ist allerdings nur schwer vorstellbar, insbesondere mit Blick auf das Kriterium der Reziprozität, das Scheffler selbst anlegt, um besondere Verpflichtungen zu begründen. Nicht-instrumentelle Wertschätzung geht eigentlich mit der Beiderseitigkeit der Beziehung und dem Wissen um selbige einher. Wenn nun eine Person eine Beziehung nicht wertschätzt, somit also die möglicherweise entgegengebrachte Wertschätzung eines potenziellen Beziehungspartners nicht erwidert, ist das Kriterium der Wechselseitigkeit nicht erfüllt. Damit ist fraglich, warum dann noch besondere Verpflichtungen bestehen sollten.

Vergleicht man außerdem Schefflers Begründung besonderer Verpflichtungen mit derjenigen LaFollettes, so fällt auf, dass Scheffler auch diejenigen Beziehungen, die bloß persönliche, nicht aber enge persönliche Beziehungen sind, bereits als Grundlage besonderer Verpflichtungen betrachtet. Bei LaFollette sind enge persönliche Beziehungen stets beiderseitig, haben einen nicht-instrumentellen Charakter und beinhalten die Sorge um das Wohlergehen des anderen, während bloß persönliche Beziehungen nicht zwangsweise reziprok sind oder positiv konnotiert sein müssen. Sie

sind lediglich nicht-instrumentell, da sie in der Persönlichkeit des anderen begründet sind. LaFollette zufolge können persönliche Beziehungen aber auch Beziehungen des Hasses sein. Legt man nun Schefflers Prinzip zugrunde, müssten auch negative persönliche Beziehungen zu besonderen Verpflichtungen führen. Dies scheint er sogar nahezu legen:

Wenn ich beispielsweise meinen Status als wichtigster Gegner des 'brutalen Tyrannen' schätze, nicht jedoch dessen Status als mein verachteter Widersacher, dann schätze ich unsere Beziehung nicht in dem Sinne, den das nichtreduktionistische Prinzip als relevant behandelt.<sup>159</sup>

Umgekehrt hieße das, dass die angemessene Wertschätzung des Gegners als Gegner dazu führt, dass man ihn in der adäquaten Art und Weise behandelt. Daraus müssten aber nach Schefflers Prinzip besondere Verpflichtungen resultieren, was in Anbetracht der Feindschaft kontraintuitiv wäre. Wie Scheffler erläutert, ist zwar der konkrete Inhalt der Verpflichtung vom Charakter der Beziehung abhängig. Demnach könnte man also folgern, dass der Charakter der feindlichen Beziehung eine Verpflichtung mit sich bringt, den Gegner besonders entschieden zu bekämpfen. Allerdings wäre eine solche Verpflichtung sehr weit von dem entfernt, was in der Debatte um besondere Verpflichtungen eigentlich thematisiert wird, nämlich der moralische Status besonderer Verpflichtungen. Beziehungen, die besondere Verpflichtungen generieren, sollten zudem als positive Beziehungen zwischen Personen ausgezeichnet werden können, was in Schefflers Konzeption jedoch nicht erfüllt ist.

Einer Verpflichtung wie der oben genannten kann hingegen überhaupt kein moralischer Wert beigemessen werden. Schefflers anti-reduktionistisches Prinzip basiert demnach auf einem defizitären Entwurf persönlicher Beziehungen.

### **Kritik am Konzept des objektiven Grundes**

Neben dem inkohärenten Modell persönlicher Beziehungen bringt das Konzept des objektiven Grundes Probleme mit sich. Insbesondere führt es dazu, dass bestimmten Beziehungen eine Wichtigkeit beigemessen wird, die sie für individuelle Personen gar nicht haben. Dies führt wiederum zu zwei kritikwürdigen Implikationen: Der Überforderung der verpflichteten Person einerseits und der Einschränkung ihrer Freiheit andererseits.

Die Überforderung entsteht durch Schefflers sehr inklusives anti-reduktionistisches Prinzip. Anders als LaFollette, der argumentiert, dass nur enge persönliche Beziehungen besondere Verpflichtungen mit sich bringen (Kongruenzthese), da sie den Wunsch

---

159 Scheffler 2008, S. 37.

implizieren, das Wohlergehen des anderen zu befördern, behauptet Scheffler, auch Unbekannten gegenüber könnte man unter Umständen besondere Verpflichtungen haben:

[Z]wei Mitglieder einer sozial anerkannten Gruppe [haben] sogar dann eine Beziehung in dem relevanten Sinne, wenn sie sich nie getroffen haben; und wenn sie ihre Mitgliedschaft in der Gruppe schätzen, haben vielleicht auch die Beziehungen zu den anderen Mitgliedern einen Wert für sie.<sup>160</sup>

Dadurch, dass Scheffler so unterschiedliche Beziehungsarten, wie die zwischen guten Freunden und die zwischen einander unbekanntem Personen derselben sozialen Gruppe als Grund besonderer Verpflichtungen betrachtet, wird die Grundlage besonderer Verpflichtungen trotz des anti-reduktionistischen Prinzips unklar. Insbesondere die Annahme, dass auch eine Gruppenzugehörigkeit zu besonderen Verpflichtungen führen kann, ist bedenklich.

Erstens ist nicht klar, was das Kriterium für die soziale Anerkanntheit einer Gruppe sein soll. Ist die Mitgliederanzahl entscheidend, die Organisation in einem Verein oder der Zeitgeist? Selbst wenn für dieses vage Kriterium eine sinnvolle Erklärung gefunden werden kann, bleibt die Zugehörigkeit zu einer Gruppe eine unplausible Begründung besonderer Verpflichtungen, wie Schefflers Beispiel der Mitgliedschaft in einem Fanclub verdeutlicht.<sup>161</sup> Abgesehen davon, dass es allein die Größe vieler Gruppen unmöglich macht, allen Mitgliedern gegenüber besondere Verpflichtungen zu haben und vor allem wahrnehmen zu können,<sup>162</sup> stellt sich die Frage, worin genau diese Verpflichtungen eigentlich bestehen sollen. Welche besonderen Verpflichtungen sollten die Mitglieder eines John-Travolta-Fanclubs haben? Selbst für jemanden, der seine Mitgliedschaft in diesem Fanclub schätzt, da er damit einen Teil seiner Identität auszudrücken meint, mag es nicht unmittelbar einleuchtend sein, dass er den anderen Mitgliedern besondere Rücksichtnahme schuldet.

Im Übrigen ist die Frage nach der Freiwilligkeit einer solchen Gruppenzugehörigkeit virulent. Genauso wenig wie es für Personen möglich ist, alle Beziehungen, die sie haben, frei zu wählen, sind alle Gruppenzugehörigkeiten wählbar. Die Tatsache, dass man beispielsweise in eine religiöse Gemeinschaft hineingeboren wurde, sollte nicht *per se* bedeuten, dass man Mitgliedern dieser Gruppe gegenüber in besonderer Weise verpflichtet ist. Dies gilt selbst dann, wenn die Mitglieder beispielsweise keine

---

160 Ebenda.

161 Vgl. Scheffler 2008, S. 37.

162 Ein moralisches Sollen muss immer das Können des betreffenden Akteurs implizieren, was im Falle solcher umfassenden Verpflichtungen nicht gegeben wäre. Vgl. Gert 1996, S. 12

diskriminierenden oder schädigenden Praktiken pflegen und die Gruppenzugehörigkeit einen konstitutiven Bestandteil ihrer Identität darstellt, den sie wertschätzen. Damit gibt es immer noch keinen objektiv gültigen Grund für alle anderen Personen, ihre aus kontingenten Gründen bestehende Mitgliedschaft in der Gruppe wertzuschätzen.<sup>163</sup>

Würde man jede Beziehung, zu deren nicht-instrumenteller Wertschätzung eine Person möglicherweise objektiven Grund haben könnte, tatsächlich als Quelle besonderer Verpflichtungen anerkennen, so gälte für den Inhaber dieser Verpflichtungen wohl die selbe Kritik wie für den moralischen Heiligen: Auch wenn Schefflers Prinzip keinen konkreten Inhalt besonderer Verpflichtungen festlegt, so ließe eine solche Position aufgrund der großen Menge besonderer Verpflichtungen nicht ausreichend Raum für die Verfolgung persönlicher Interessen und Wünsche führte wohl zur Überforderung der betreffenden Person.

Zudem kann die Objektivierung des Grundes zur Wertschätzung der Beziehung dazu führen, dass diese zumindest zum Teil ihrer „Besonderheit“ beraubt wird, die eben darin liegt, Ausdruck besonderer Zuneigung zu ganz bestimmten Individuen zu sein.

Vor allem die Möglichkeit der Überforderung des Inhabers besonderer Verpflichtungen mit Ansprüchen von Personen, mit denen er nicht einmal freiwillig in einer Beziehung steht, führt zu einer tiefgehenden Kritik am Anti-Reduktionismus, die im so genannten „voluntaristischen Einwand“<sup>164</sup> formuliert wird. Kritikwürdig ist diesem Einwand zufolge an Schefflers Prinzip, dass es nicht dem Umstand Rechnung trägt, dass Personen nicht alle Beziehungen, die sie nun einmal haben, frei wählen können. Kontingente Faktoren sollen aber nicht zu besonderen Verpflichtungen führen dürfen, da diese drohen, das Individuum zu überfordern.

### 4.3 Reduktionismus: Der voluntaristische Einwand

Der *Reduktionismus* will das Individuum vor derartigen belastenden Verpflichtungen, über die es selbst keine Kontrolle hat, schützen. Daher vertritt der Reduktionismus die

voluntaristische These: Die einzige Möglichkeit, wie wir besondere Verpflichtungen erlangen können, ist irgendeine freiwillige Handlung, von der wir wissen, daß sie die Übernahme solcher Verpflichtungen signalisiert.<sup>165</sup>

Begründungsversuche diesen Typs nennt man daher reduktionistisch oder

---

163 Schefflers Prinzip diskutierte nicht die Frage, ob man einer Gruppe als Gruppe gegenüber weitere Verpflichtungen haben kann als jene, „die man gegenüber ihren einzelnen Mitgliedern hat. Die Auffassung, die ich hier untersuche, verhält sich zu dieser Frage agnostisch.“ Scheffler 2008, S. 36.

164 Scheffler 2008, S. 29.

165 Jeske 2008, S. 227.

voluntaristisch. Eine voluntaristische Position vertritt Diane Jeske in ihrem Aufsatz *Familien, Freunde und besondere Verpflichtungen*.<sup>166</sup> Jeske argumentiert zwar in der Hauptsache dafür, dass besondere Verpflichtungen innerhalb von Familien nicht auf biologische oder gesellschaftlich normierte Aspekte zurückgeführt, sondern reduktionistisch verstanden werden sollten.<sup>167</sup> Das von ihr entwickelte voluntaristische Kriterium kann jedoch auch auf andere Typen von Beziehungen angewendet werden.<sup>168</sup> Aufgrund seiner Inklusivität soll dieses Kriterium hier repräsentativ für reduktionistische Positionen dargestellt und erläutert werden.

In der Entwicklung ihrer reduktionistischen Position orientiert sich Jeske zunächst am Fall des Versprechens, der paradigmatischen Interaktion der Begründung besonderer Verpflichtungen. Versprechen werden freiwillig gegeben und erlangen aus ihrer Freiwilligkeit erst ihre Gültigkeit. Erzwungene Versprechen hingegen werden nicht als verbindlich betrachtet. Zudem ist der Inhalt der Verpflichtung, die aus dem Versprechen hervorgeht, durch das Versprechen klar definiert.<sup>169</sup>

Nun gibt Jeske zu, dass nicht alle persönlichen Beziehungen auf freiwillige Interaktionen wie Versprechen zurückführbar sind. Ganz im Gegenteil sind solche Beziehungen wie auch die Beziehungen zu Kommilitoninnen, Kolleginnen oder Mitgliedern des Sportvereins mehr oder weniger kontingent. Dennoch gehen mit vielen dieser kontingenten Beziehungen in der Praxis besondere Verpflichtungen einher. Der unfreiwillige Ursprung mancher Beziehungen stellt jedoch noch keinen ausreichenden Einwand gegen den Reduktionismus dar. Der Reduktionismus Jeskes versucht gerade, einen voluntaristischen Kern auch in diesen Beziehungstypen aufzuzeigen. So wird einerseits die Unplausibilität der These, dass nur konkrete Interaktionen wie Versprechen zu besonderen Verpflichtungen führen können, umgangen und andererseits die Emanzipation des Individuums von ungebührlichen Verpflichtungen bewirkt.

### **Das voluntaristische Kriterium der echten Vertrautheit**

Jeske argumentiert, dass Beziehungen zwischen Personen nur dann besondere Verpflichtungen nach sich ziehen, wenn diese Beziehungen „echte Vertrautheit“ aufweisen, „eine Vertrautheit, die nicht erzwungen werden kann“<sup>170</sup>. Die Art von Vertrautheit, auf die Jeske abzielt, „verlangt neben einer kausalen Interaktionsgeschichte

---

166 Jeske 2008.

167 Da in dieser Arbeit der Fokus nicht auf familiären Beziehungen liegt, sondern den normativen Charakter persönlicher Beziehungen im Allgemeinen untersucht, werde ich Jeskes Argumentation hinsichtlich familiärer Verpflichtungen nur dann wiedergeben, wenn sie für den Untersuchungsbereich der Arbeit relevant ist.

168 Vgl. Jeske 2008, S. 216.

169 Vgl. Jeske 2008, S. 232.

170 Jeske 2008, S. 230.

eine Offenbarung des Selbstverständnisses einer Person, und sie verlangt eine Gegenseitigkeit solcher Offenbarungen“<sup>171</sup>. Die „kausale Interaktionsgeschichte“ ist derjenige Teil vieler Beziehungen, der oftmals nicht frei gewählt werden kann. Mit einigen Menschen muss man interagieren, beispielsweise mit Arbeitskollegen oder Kommilitonen. „Wir können aber stets kontrollieren, was geschieht, wenn wir in solche Situationen hineingeraten [...]“<sup>172</sup> Dementsprechend hat man stets die Kontrolle darüber, ob man weitere Interaktionen als die situativ gebotenen zulässt. Insbesondere ob und wem gegenüber sie sich „offenbart“, ist jeder Person vorbehalten.

Echte Vertrautheit ist nichts, was sich durch die Beobachtung einer Person herstellen ließe.<sup>173</sup> Diese *Vertrautheit von Außen* ist nicht identisch mit echter Vertrautheit, die notwendig eine freiwillige Offenbarung der Person impliziert. Doch selbst das reicht nicht aus, um echte Vertrautheit herzustellen. Nur wenn beide Beziehungspartner sich dem anderen gegenüber freiwillig offenbaren, herrscht zwischen ihnen ein Verhältnis echter Vertrautheit. Freundschaften und andere enge Beziehungen sind daher auf eine komplexe Art und Weise der Beziehung zwischen Geber und Adressaten eines Versprechens ähnlich:

Die Beziehungen zwischen den Gebern und den Adressaten von Versprechen sind Gegenstand einfacher Wahlhandlungen, und folglich verletzen auch die daraus hervorgehenden Verpflichtungen die Autonomie desjenigen nicht, der das Versprechen abgibt. Enge persönliche Beziehungen sind Gegenstand komplexer Wahlhandlungen, und aus diesem Grund verletzen die daraus hervorgehenden Verpflichtungen die Autonomie der beteiligten Personen nicht.<sup>174</sup>

Versteht man die Freundschaft als Resultat freiwilliger und komplexer Wahlhandlungen, so wird deutlich, dass ihr Entstehen Zeit braucht und auf einem längerfristigen Engagement der Personen beruht, die die Freundschaft führen oder führen könnten.<sup>175</sup> Zudem muss man „[...] den eigentümlichen Charakter des Projekts oder des Engagements zu erkennen, das Freundschaft ist“<sup>176</sup>. Dieser Charakter ist die Reziprozität der Beziehung:

Es ist ein Projekt, das [...] notwendig oder wesentlich eine bestimmte andere Person einbezieht. [...] Freundschaft ist folglich das, was wir als ein 'beiderseitiges Projekt' bezeichnen können. Und nach Ablauf einer gewissen Zeit können wir sagen, es sei unser Projekt, nicht mehr nur das individuelle Projekt eines jeden einzelnen für sich. Echte Vertrautheit verlangt solche Gegenseitigkeit und Reziprozität. Nachdem eine Freundschaft hergestellt ist, hat jeder der Freunde ein Projekt, das den anderen wesentlich einschließt und ständige Beteiligung erfordert. [...] [W]egen ihres grundsätzlich gemeinschaftlichen Charakters [erzeugt die Freundschaft]

---

171 Ebenda.

172 Ebenda.

173 Vgl. ebenda.

174 Jeske 2008, S. 231.

175 Vgl. Jeske 2008, S. 230.

176 Jeske 2008, S. 231 f.

Verpflichtungen, [...] sich weiterhin für den anderen zu interessieren und die Vertrautheit aufrechtzuerhalten.<sup>177</sup>

Obwohl es Jeskes Ziel ist zu zeigen, dass aus denjenigen Beziehungen, die dem von ihr vorgeschlagenen voluntaristischen Kriterium der echten Vertrautheit genügen, besondere Verpflichtungen resultieren, bleibt der Inhalt der Verpflichtungen unbestimmt. Die notwendige Reziprozität einer Beziehung führt zwar zur „Verpflichtung, sich weiterhin für den anderen zu interessieren“. Worin genau dieses Interesse besteht, kann mit Hilfe von Jeskes Ansatz nicht näher angegeben werden.<sup>178</sup> Diese inhaltliche Offenheit soll die Inklusivität von Jeskes Reduktionismus unterstützen.

### **Besondere Verpflichtungen in familiären Beziehungen**

Obwohl Jeske explizit für eine Begründung besonderer Verpflichtungen in familiären Beziehungen argumentiert, scheint das voluntaristische Kriterium zunächst nicht auf diese anwendbar zu sein. Es ist offenkundig, dass Kinder in Familien nicht die Kontrolle darüber haben, welche Interaktionen sie mit ihren Eltern und Geschwistern zulassen und welche nicht. Gemäß der Definition der voluntaristischen These ist es jedoch nicht möglich, dass aus erzwungenermaßen engen Beziehungen wie den familiären besondere Verpflichtungen für Kinder resultieren – nicht einmal für die erwachsenen. Aufgrund des Abhängigkeitsverhältnisses der Kinder von ihren Eltern und der Unfähigkeit der Kinder, die möglicherweise verpflichtenden Folgen bestimmter Interaktionen zu erkennen und diese Interaktionen zurückzuweisen, können aus engen familiären Beziehungen keine besonderen Verpflichtungen abgeleitet werden, da sie das voluntaristische Kriterium nicht erfüllen.

Diejenigen familiären Beziehungen, die dem voluntaristischen Einwand gerecht werden können, sind ausschließlich diejenigen zwischen erwachsenen Kindern und ihren Eltern oder erwachsenen Geschwistern, wobei Jeske kein „festgelegtes Alter“ im Blick hat, da „[d]as Lebensalter, in dem Personen anfangen können, im Verhältnis zu den Eltern Freundschaften auszubilden, [...] sich erheblich unterscheiden [kann]“<sup>179</sup>. Ob sich zwischen erwachsenen Kindern und ihren Eltern oder zwischen den erwachsenen Geschwistern eine enge persönliche Beziehung ausbildet, ist auch von Verhalten und Charakter der Personen abhängig:

Auch in Konstellationen, in denen von Mißbrauch keine Rede sein kann, sind Eltern oft nicht in

---

177 Jeske 2008, S. 232 f.

178 Vgl. Jeske 2008, S.232 f., Fußnote 23.

179 Jeske 2008, S. 236.

der Lage, ihre autoritären Rollen aufzugeben, wodurch sie jede Intimität im Verhältnis zu ihren erwachsenen Kindern verhindern. [...] Desgleichen entwickeln sich Geschwister häufig allzu unterschiedlich, als daß ihr Umgang und ihre Verständigung noch irgendwie zufriedenstellend sein könnte. In derartigen Beziehungen gibt es keine beiderseitigen Projekte und folglich auch keine besonderen Verpflichtungen.<sup>180</sup>

Diese Einschränkung muss auch für nicht-familiäre Beziehungen gelten. Wenn eine nicht-familiäre persönliche Beziehung durch charakterliche Veränderungen der Beziehungspartner erschwert oder unmöglich wird, schwindet auch in diesen Beziehungen die Beiderseitigkeit des gemeinsamen Projekts und somit die Verpflichtung, sich weiterhin für den anderen zu interessieren.

Obwohl Jeske durch das Kriterium der echten Vertrautheit familiäre Beziehungen von Erwachsenen anderen Beziehungstypen wie Freundschaften angleicht, betont sie die Eigenheiten dieser beiden Beziehungstypen: Während Freundschaften oft auf „gemeinsame[n] Interessen“ basieren, gründen familiäre Beziehungen auf einer „gemeinsam erlebten Geschichte“<sup>181</sup>. Daher ergeben sich unterschiedliche Beziehungsqualitäten, wobei aus der langen gemeinsamen Geschichte besonders enge und vertrauensvolle Beziehungen hervorgehen können:

[F]amiliäre Rollen [haben] spezielle Charakteristika, die Vertrautheit und Anteilnahme in einmaliger und besonders wertvoller Form zugänglich machen. Mit niemandem außer unseren Geschwistern können wir eine Form von Verständnis ausbilden, die auf der Erfahrung des gemeinsamen Aufwachsens beruht. Von niemandem außer unseren Eltern können wir vorbehaltlose Liebe und Unterstützung erhalten.<sup>182</sup>

Das echte Vertrauen kann also in allen Arten enger persönlicher Beziehungen entwickelt werden, in einigen Beziehungen aber eine besonders wertvolle Form annehmen. Dies gilt vor allem für familiäre Beziehungen, da sie mit einer besonderen, nämlich besonders langen geteilten Geschichte der Beziehungspartner einhergehen. Folglich sind sie dafür prädestiniert, die Vertrautheit, die auch anderen Beziehungstypen inhärent, auf eine besonders wertvolle Weise zu verwirklichen.

Der Reduktionismus Jeskes besteht also auf der Eigengesetzlichkeit persönlicher Beziehungen und besonderer Verpflichtungen im Vergleich zu moralischen Überlegungen. Aus diesem Grund entgeht eine reduktionistische Argumentation dem Vorwurf der Externalisierung des Wertes der Beziehung, da Beziehungen der echten Vertrautheit nicht moralisch begründet sind, sondern auf der freiwilligen Entscheidung der Beziehungspartner beruhen. Auch kann es im Rahmen einer reduktionistischen

---

180 Jeske 2008, S. 237.

181 Jeske 2008, S. 235.

182 Jeske 2008, S. 236.

Position nicht zur Überforderung von Personen mit zahlreichen Ansprüchen bloß kontingenterweise bestehender Beziehungen führen.

Jeskes Konzeptionalisierung derjenigen engen Beziehungen, die besondere Verpflichtungen nach sich ziehen, stimmt mit der engen persönlichen Beziehung LaFollettes überein: Sie gehen aus freiwilligen Interaktionen hervor und beinhalten eine reziproke Vertrauensbeziehung, die mit der Sorge um den anderen und dessen Wohlergehen einhergeht. Die Gründe für die Entwicklung einer persönlichen Beziehung liegen im Charakter der Beziehungspartner, wie das Beispiel der ungleichen Geschwister zeigt. Daher weist Jeskes Modell im Vergleich zu Schefflers „besonderen Beziehungen“ eine höhere Plausibilität auf.

Jeskes reduktionistische Begründung besonderer Verpflichtungen hat den Vorteil, dass sie klar zwischen verschiedenen Beziehungstypen differenziert und nur Beziehungen echter Vertrautheit als Quelle besonderer Verpflichtungen anerkennt. Diese Vertrautheit kann nicht erzwungen werden und wird deshalb dem voluntaristischen Einwand gerecht. Trotzdem bleiben durch Jeskes reduktionistische Argumentation die unterschiedlichen Qualitäten von Beziehungen erhalten, was erlaubt, den wichtigen Status, den familiäre Beziehungen in der Praxis innehaben, auch auf der konzeptionellen Ebene beizubehalten.

## **5. Zum Verhältnis besonderer Verpflichtungen und moralischer Pflichten**

Trotz des Dissenses über die Begründung besonderer Verpflichtungen vertreten sowohl Anti-Reduktionisten als auch Reduktionisten die These, dass persönliche Beziehungen unter bestimmten Umständen in diesen resultieren. Diese These ist aufgrund der kulturübergreifenden Praxis parteilicher persönlicher Beziehungen sehr plausibel. Damit stellt sich automatisch die Frage nach dem Verhältnis besonderer und moralischer Pflichten. Wie Schefflers anti-reduktionistisches Prinzip zeigt, muss es nicht notwendigerweise zum Konflikt zwischen beiden Pflichttypen kommen. Besondere Verpflichtungen können unter Umständen in den Kontext der moralischen Pflichten eingebettet werden. Die bloß *prima facie*-Geltung besonderer Verpflichtungen bei Scheffler ist allerdings nur ein Weg, um eine Vereinbarung partikularer und moralischer Ansprüche an Personen zu erreichen.

Das selbe Ziel verfolgen auch Vertreter des *Deflationismus*.<sup>183</sup> Der Deflationismus widerspricht der anti-reduktionistischen ebenso wie der reduktionistischen These, dass

---

183 Jeske 2008, S. 222.

es bestimmte Beziehungen oder bestimmte Aspekte an Beziehungen sind, die besondere Verpflichtungen begründen. Vielmehr geht der Deflationismus davon aus, dass es außerhalb der Moral keine Begründungsmöglichkeiten von Werten oder Pflichten geben kann. Demnach sind besondere Verpflichtungen immer auf moralische Pflichten reduzierbar und somit moralisch *begründet*.<sup>184</sup> Obwohl besondere Verpflichtungen nicht unabhängig von der Moral definiert werden können, kommt ihnen ein besonderer Status im Vergleich zu den übrigen moralischen Pflichten zu. Der Deflationist geht nämlich davon aus, dass in familiären oder freundschaftlichen Beziehungen bestimmte moralische Pflichten auf eine besonders gute, intensive oder wertvolle Weise erfüllt werden können.<sup>185</sup> Aufgrund der moralischen Begründung aller Pflichten kann innerhalb deflationärer Positionen allerdings nicht mehr von *besonderen* Verpflichtungen im ursprünglichen Sinn gesprochen werden. Vielmehr handelt es sich um eine besonders wertvolle Form der *moralischen* Pflichterfüllung.

Der Deflationismus ist demnach eine mögliche Strategie, um einen Kompromiss zwischen den beiden bisher als konfligierend dargestellten Pflichttypen herzustellen und sowohl besonderen Verpflichtungen als auch moralischen Pflichten gerecht zu werden.

### **5.1 Relativieren besonderer Verpflichtungen: Der distributive Einwand**

Vor allem im Gegensatz zu den Reduktionisten sind nicht alle Theoretiker der Ansicht, dass besondere Verpflichtungen legitim sind, insbesondere wenn sie mit moralischen Pflichten zu konfligieren drohen. Schließlich drückt sich in der unparteilichen Moral beispielsweise die grundlegende Gleichheit aller Menschen aus, die nicht ohne Weiteres aufgegeben werden sollte.<sup>186</sup>

Gegen die anti-reduktionistische und reduktionistische These, dass es besondere Verpflichtungen gibt, wird ein Einwand formuliert, den Scheffler als *distributiven Einwand* bezeichnet. Im Gegensatz zu den Voluntaristen fragen Vertreter des distributiven Einwands nicht danach, ob besondere Verpflichtungen für deren Inhaber besonders belastend sind, sondern ob sie diejenigen auf eine ungebührliche Weise belasten, die nicht Teil von Beziehungen sind, aus denen solche Verpflichtungen resultieren. Dabei verweisen sie auf das Prinzip der Gleichheit, welches durch besondere Verpflichtungen anscheinend verletzt wird, da die besonderen

---

184 Aufgrund der Reduzierbarkeit besonderer Verpflichtungen auf moralische Pflichten wird die hier als „deflationär“ bezeichnete Argumentationsstrategie ebenfalls als „Reduktionismus“ bezeichnet. Um Verwechslungen mit dem Reduktionismus-Begriff aus dem vorigen Kapitel zu vermeiden, wird im Folgenden der Begriff „Deflationismus“ verwendet, in Anlehnung an Jeske 2008, S. 222 f.

185 Vgl. Jeske 2008, S. 222 f., und Fußnote 14.

186 Vgl. Rachels 2008, S. 257 f.

Verpflichtungen nur bestimmten Personen zugutekommen und andere dadurch benachteiligt werden. Vertreter dieses Ansatzes weisen darauf hin, dass besondere Verpflichtungen nicht isoliert von moralischen Pflichten verstanden werden können, gerade da ein unkritisches Verständnis ersterer unweigerlich zu einem Konflikt mit dem moralischen Standpunkt führt.

Der distributive Einwand geht davon aus, dass besondere Verpflichtungen mit Vorteilen für die Inhaber der Beziehung gleichzusetzen sind, mit denen Nachteile für die nicht an der Beziehung Beteiligten korrelieren:

Die Ermöglichung zusätzlicher Vorteile für Menschen, die bereits von der Teilhabe an lohnenswerten Beziehungen profitiert haben, wird sich dem distributiven Einwand zufolge immer dann nicht rechtfertigen lassen, wenn die Ermöglichung dieser Vorteile anderen Menschen zum Schaden gereicht, die bedürftiger sind. Sei es, daß sie bedürftiger sind, weil sie selbst nicht an lohnenswerten Beziehungen beteiligt sind oder weil sie auf andere Weise erheblich schlechter dran sind.<sup>187</sup>

Die Benachteiligung Dritter ist in zweierlei Hinsicht denkbar: Zum einen könnte ein Beziehungspartner aufgrund seiner besonderen Verpflichtung eine freiwillige, nicht verpflichtende Handlung zu Gunsten Dritter unterlassen, da er seine Zeit nutzt, um der besonderen Verpflichtung dem Partner der Beziehung nachzukommen, wie zum Beispiel ihm beim Umzug helfen, statt sich ehrenamtlich in seiner Nachbarschaft zu engagieren. Gravierender ist der Konflikt, wenn ein Beziehungspartner aufgrund seiner besonderen Verpflichtung eine moralische Pflicht vernachlässigt, zum Beispiel die Pflicht zur medizinischen Ersthilfe Verletzter, um eine Verabredung mit Freunden pünktlich einzuhalten.<sup>188</sup>

Der Fall der Vernachlässigung moralischer Pflichten ist allerdings eine Überzeichnung der Stärke besonderer Verpflichtungen. In keinem der bisher vorgestellten Ansätze, die besondere Verpflichtungen verteidigen, wurde für deren prinzipiellen Vorrang vor moralischen Pflichten argumentiert. LaFollette erkennt zwar an, dass es Spannungs- und Konfliktfälle zwischen den beiden Pflichttypen geben kann, postuliert aber nicht den prinzipiellen Vorrang der einen vor der anderen.<sup>189</sup> Scheffler verweist sogar explizit darauf, dass sein anti-reduktionistisches Prinzip *prima facie*-Verpflichtungen feststellt, die dann aber gegen moralische Pflichten abgewogen werden können. Das Resultat dieses Prozesses kann auch die Priorität der moralischen Pflicht sein.<sup>190</sup> Vertreter des distributiven Einwands überspitzen also von vornherein den

---

187 Scheffler 2008, S. 31.

188 Vgl. Scheffler 2008, S. 30.

189 Vgl. LaFollette 1996, S. 211.

190 Vgl. Scheffler 2008, S. 48 f.

Konflikt.

Obwohl Scheffler darauf hinweist, dass sein anti-reduktionistisches Prinzip mit den Anforderungen des distributiven Einwands vereinbar ist, „[v]orausgesetzt, der distributive Einwand wird nicht so aufgefaßt, daß er eine pauschale Ablehnung besonderer Verpflichtungen stützen soll“<sup>191</sup>, ist gerade die Kompatibilität des Anti-Reduktionismus mit dem distributiven Einwand überraschend. Letzterer scheint ja gerade das Gegenteil des ersteren zu behaupten: nämlich dass diejenigen Personen, mit denen man in keiner besonderen Beziehung steht, besonderen Anspruch auf Rücksichtnahme und Hilfe haben. Statt also von strikt unparteilichen Überlegungen auszugehen, kann die grundlegende Intention des distributiven Einwands „be better described not as impartial, but as partial to the plight of strangers“<sup>192</sup>.

Diese These macht den distributiven Einwand bereits sehr unplausibel, da so jede Form von persönlicher Beziehung erst einmal im Verdacht steht, den Anspruch Dritter auf Einhaltung allgemeiner moralischer Pflichten ihnen gegenüber zu schmälern.

Die prinzipielle Ablehnung besonderer Verpflichtungen macht somit eine andere als die bisher gebrauchte Definition persönlicher Beziehungen notwendig:

[Sie] werden eher bezweifeln, daß besondere Verpflichtungen – im Gegensatz beispielsweise zu einer *de facto* bestehenden Bereitschaft der Beteiligten, den Interessen der jeweils anderen besonderes Gewicht einzuräumen – zur Etablierung einer lohnenden Beziehung wirklich notwendig sind.<sup>193</sup>

### **Die Unmöglichkeit persönlicher Beziehungen**

Ein solches Verständnis persönlicher Beziehungen ist allerdings fragwürdig: Die Formulierung „lohnenswerte Beziehung“ legt ein potenziell instrumentelles Verständnis persönlicher Beziehungen nahe. Ein solches Verständnis persönlicher Beziehungen ist aber weder mit LaFollettes Konzept der persönlichen Nahbeziehung noch mit Schefflers anti-reduktionistischem Prinzip oder Jeskes voluntaristischem Kriterium kompatibel. Der Verweis auf die „lohnenswerte“ Dimension persönlicher Beziehungen ist deshalb problematisch, da so der spezifisch persönliche und intrinsische Wert enger persönlicher Beziehungen, wie vor allem LaFollette und Jeske sie verstehen, geschmälert wird. Es wird unterstellt, dass jede persönliche Beziehung immer auch profitabel für die Beziehungspartner ist und zudem die aus der Beziehung resultierenden Verpflichtungen immer als konkrete Vorteile gegen konkrete Nachteile anderer abgewogen werden

---

191 Scheffler 2008, S. 47.

192 Feltham 2010, S. 3, Fußnote 3.

193 Scheffler 2008, S. 32.

können. Dies ist jedoch nicht sonderlich plausibel, da nicht-instrumentelle Beziehungen nicht primär auf die Verwirklichung materieller oder überhaupt quantifizierbarer Werte ausgelegt sind.

Gerade aufgrund der Betonung der materiellen Vorteile aus persönlichen Beziehungen scheint es zwar auf den ersten Blick so zu sein, dass LaFollettes Konzept der persönlichen Nahbeziehung mit einem auf dem distributiven Einwand beruhenden Konzept persönlicher Beziehungen vereinbar ist. Schließlich sind die Wertaspekte, die LaFollette, Friedman und Frankfurt formulieren, nicht materieller, sondern zum Teil psychologischer Natur. Die Förderung des individuellen Glücks ist nach LaFollette nicht materiell sondern emotional bestimmt, weshalb das Glück einer Person das Glückspotenzial einer anderen Person nicht zwingend mindert. Die psychologischen Wertaspekte des gesteigerten Selbstwertgefühls und des verbesserten Selbstwissens von Beziehungspartnern können anderen Personen ebenfalls nicht schaden oder sie um konkrete Güter bringen. Im Gegenteil müsste man im Lichte der Konzeption persönlicher Nahbeziehungen von LaFollette und Friedman sagen, dass es gerade der Ausprägung moralischer Eigenschaften und Fähigkeiten dient, dass Personen nicht-instrumentelle persönliche Beziehungen führen.

Nichtsdestoweniger betonen LaFollette und Friedman, dass Beziehungen, die solche nicht-instrumentellen und nicht materiellen Werte hervorbringen, sich über einen längeren Zeitraum entwickeln müssen und auf dem persönlichen Engagement bestimmter Personen füreinander beruhen. Die Formulierung des distributiven Einwandes zeigt aber, dass ein solches langfristiges und zeitaufwändiges persönliches Engagement die Chancen Dritter auf Unterstützung durch die Beziehungspartner erheblich mindert. Folglich ist die Ausbildung wirklich enger persönlicher Beziehungen für einen Vertreter des distributiven Einwands kaum möglich. Auch ist die „*de facto* bestehende Bereitschaft“, besonderen Verpflichtungen nachzukommen, sehr vage. Möglicherweise ist damit eine Handlungsdisposition gemeint, die aber durch das evaluative Urteil darüber, dass anderen ebenfalls Unterstützung zustünde, entkräftet werden kann.

Die Unmöglichkeit, ein tiefgehendes Interesse für eine bestimmte Person auszubilden, kombiniert mit der Reduzierung besonderer Verpflichtungen auf eine sehr schwache Handlungsdisposition ergibt ein sehr unplausibles Bild persönlicher Beziehungen. Die Tatsache, dass es kaum möglich ist, persönliche Beziehungen in einem qualifizierten Sinn auszubilden, zeigt bereits eine kritikwürdige Implikation eines strikt auf Gesichtspunkten gleicher Verteilung basierenden Konzepts auf.

Neben der Instrumentalisierung der persönlichen Beziehung wird zudem unterstellt, dass diese materiellen Zugewinne etwas seien, das zu den ohnehin bestehenden Vorteilen einer lohnenswerten Beziehung hinzukomme. Diese These ist deshalb unplausibel, da nicht klar ist, worin eine persönliche Beziehung überhaupt noch bestehen soll, wenn nicht zumindest ein bestimmtes Maß an persönlichem und damit parteilichem Interesse zugelassen wird. LaFollettes und Schefflers Kongruenzthese, derzufolge besondere Verpflichtungen und ein besonderes Maß an persönlichem Engagement konstitutive Bestandteile von Freundschaften und anderen engen Beziehungen sind, ist mit einem distributiven Konzept jedenfalls nicht vereinbar. Doch nicht nur auf der definatorischen, auch auf der praktischen Ebene ist die These der Kongruenz persönlicher Beziehungen und besonderer Verpflichtungen notwendig: Woran sollte man erkennen, dass eine bestimmte Person ein Freund ist, eine andere hingegen nicht, wenn sich die Freundschaft nicht zumindest in bestimmten wohlwollenden Handlungen äußern darf? Selbst die immateriellen Wertaspekte der persönlichen Beziehung werden durch das erforderliche rigide Zeitmanagement im distributiven Einwand unmöglich. Die Konsequenz ist also vielmehr, dass es in einer strikt auf distributive Gleichheit ausgelegten Konzeption überhaupt nicht mehr möglich ist, persönliche Beziehungen zuzulassen.

### **Externalisierung und Moralische Heiligkeit**

Positionen, die sich stark am distributiven Einwand orientieren, sind durch eine strikte Orientierung an unparteilich-moralischen Maßstäben für die Art von Kritik, wie Stocker und Wolf sie formuliert haben, prädestiniert. Besonders der Kritikpunkt der Externalisierung des intrinsischen Wertes persönlicher Beziehungen ist durch die oben dargestellte Unmöglichkeit, persönliche Beziehungen überhaupt angemessen darzustellen, erfüllt. Die Externalisierung besteht darin, dass ursprünglich intrinsische Werte durch deren Integration in die Moraltheorie ihres intrinsischen Status beraubt werden. Genau dies geschieht mit dem distributiven Einwand, der es erfordert, allen Beziehungen einen konkreten Wert zuzuweisen und diesen mit anderen quantifizierbaren Werten zu vergleichen. Die Beziehungspartner erfahren folglich eine moralische Schizophrenie hinsichtlich ihrer Beziehung: Einerseits ist diese etwas individuell Wertgeschätztes, andererseits ist der Wert nur insofern auch tatsächlich ein moralischer, als er konkretisiert und verglichen werden kann.

Eine Position, die distributive Gleichheit durch unparteiliche Verteilungsprinzipien herzustellen versucht, muss letztendlich Bereich der moralischen Pflicht auf das

ausweiten, was andernfalls den Status des Supererogatorischen und daher nicht Verpflichtenden innehat. Immerhin verlangt die Idee der distributiven Gleichheit, dass alle moralischen Akteure jede einzelne ihrer Handlungen daraufhin überprüfen, ob sie moralisch ist, also zu einer idealen Verteilung von Vorteilen innerhalb der Gesellschaft führt. Eine solche Moraltheorie muss schlichtweg als totalitär bezeichnet werden, da sie keinen Spielraum für freie Entscheidungen individueller Personen lässt. Jeder moralische Akteur müsste einer solchen Moraltheorie zufolge handeln wie ein moralischer Heiliger.<sup>194</sup>

### **James Rachels: Legitimität einer teilweisen Voreingenommenheit**

Der Utilitarist James Rachels versucht in seinem Aufsatz *Eltern, Kinder und die Moral*<sup>195</sup> einen Standpunkt zu entwerfen, der die kontraintuitiven Implikationen hinsichtlich der Erlaubtheit und des moralischen Status persönlicher Beziehungen abmildert, und dennoch die Priorität moralischer Pflichten beibehält.

Rachels wird vom distributiven Einwand motiviert, den er als „Argument des Glücks“<sup>196</sup> paraphrasiert. Er verdeutlicht die Dringlichkeit des distributiven Einwands am Beispiel von Waisenkindern und Kindern, die von ihren Eltern nicht adäquat versorgt werden (können). Diese Kinder, so sagt Rachels, sind die Leidtragenden des Konzepts besonderer Verpflichtungen, in diesem Fall derjenigen der Eltern:

Das System der in unserer Gesellschaft anerkannten sozialen Rollen sorgt mit speziellen Vorkehrungen für Kinder, die schon so glücklich sind, bei ihren Eltern in einem Zuhause zu leben. Dieses System begünstigt sogar jene Kinder mehr, die so glücklich sind, wohlhabende Eltern zu haben, welche besser für sie sorgen können als weniger wohlhabende Eltern. [...] Das System bewährt sich bei der Versorgung von einigen Kindern sehr gut, aber bei der Versorgung anderer Kinder funktioniert es sehr schlecht. [...] Das Glück spielt deshalb in diesem System eine inakzeptabel wichtige Rolle.<sup>197</sup>

Rachels sucht nach einem alternativen System, in dem alle Kinder angemessen und gleich gut versorgt sind, unabhängig von der Frage, ob sie Waisenkinder sind oder über welche finanziellen Mittel ihre Eltern verfügen. Da er zeigen will, dass es die Parteilichkeit besonderer Verpflichtungen ist, die zu der Ungerechtigkeit des bestehenden Systems führt, geht er von der kontrafaktischen Annahme aus, dass alle Kinder angemessen versorgt wären, verhielten sich alle Personen „in einer moralisch untadeligen Weise“<sup>198</sup>. Die Welt, in der sich alle Personen in dieser moralisch

---

194 Die Implikationen moralischer Heiligkeit für die persönliche Integrität wurden bereits im ersten Kapitel dargestellt. Moralische Heilige sind nicht in der Lage, sich überhaupt als individuelle Personen zu verstehen. Moralische Heiligkeit führt somit zur Fragmentierung der Person.

195 Rachels 2008.

196 Rachels 2008, S. 259.

197 Rachels 2008, S. 262.

198 Rachels 2008, S. 268.

untadeligen Weise verhalten, nennt Rachels in Anlehnung an Thomas Morus' Werk „Utopia“. Rachels' utopische Welt sieht folgendermaßen aus:

In ihr würden diejenigen Kinder, deren Eltern noch leben und in der Lage sind, sie zu versorgen, von ihren Eltern aufgezogen werden, die ihnen alle Liebe und Fürsorge angedeihen ließen, deren sie bedürfen. Eltern, die ohne ihr eigenes Verschulden nicht in der Lage wären, ihre Kinder zu versorgen, würden jede Hilfe erhalten, die sie benötigen. Waisen würden von Familien aufgenommen werden, in denen man sie wie eigene Kinder lieben und aufziehen würde. Die Lasten solcher Adoptionen würden alle gemeinsam tragen. Man kann wohl sagen, daß das Ideal der Unparteilichkeit in einer solchen Welt verwirklicht wäre.<sup>199</sup>

Das durch den distributiven Einwand vorgegebene Ziel, alle Kinder gleichermaßen gut zu versorgen, wird durch eine im utilitaristischen Sinne effiziente Verteilung von Kindern erreicht, indem bestimmte erwachsene Personen verpflichtet werden, für bestimmte Kinder zu sorgen. Vorrangig geschieht dies durch die Fürsorge der Eltern für ihre eigenen Kinder oder durch Unterstützung überforderter Eltern. Auch wenn Rachels keine konkreten Formen der Unterstützung angibt, wird es sich vor allem um materielle Hilfsleistungen handeln. Letztlich werden Waisenkinder oder Kinder von gänzlich unfähigen Eltern anderen Familien zugeteilt, die dann die Verantwortung für sie übernehmen müssen. Es wird nicht deutlich, was mit „Familie“ genau gemeint ist, ob es also um Familien mit Kindern geht oder ob allen erwachsenen Personen Kinder zugeteilt werden können. Aus Gründen der Effizienz und der gleichmäßigen und damit unparteilichen Distribution ist letzteres naheliegend. Rachels' Utopie läuft damit deutlich Gefahr, in ein totalitäres System zu münden. Durch die Priorität der effizienten Verteilung von Kindern wird die Entscheidungsfreiheit von Personen sekundär. Die Frage, ob Personen mit der Aufnahme von Kindern überhaupt einverstanden sind, ist offenbar nicht von Belang und wird von Rachels auch nicht thematisiert. Die Forderung, die neuen Eltern sollten die ihnen zugewiesenen Kinder „wie eigene Kinder lieben“, macht Rachels' Position noch befremdlicher.

### **Das Suffizienzprinzip: Der distributive Einwand**

Die Ideale des utopischen Staates will Rachels nun auf die reale Welt übertragen. Um ein optimales Versorgungssystem unter utilitaristischen Vorzeichen zu realisieren, schlägt Rachels ein Suffizienzprinzip bei der Verteilung materieller Güter vor, das alle Kinder gleich gut und unabhängig von zufälligen Aspekten wie Geburtsort oder finanziellem Status der Eltern versorgen soll:

Wenn wir ähnliche Bedürfnisse abwägen, wäre es zulässig, die Bedürfnisse der eigenen Kinder bevorzugt zu behandeln. Ist man beispielsweise vor die Wahl gestellt, die eigenen Kinder zu ernähren oder mit dem Geld zur Nahrungsmittelhilfe für andere Kinder beizutragen, könnte man

---

199 Rachels 2008, S. 268 f.

sich berechtigterweise entschließen, die eigenen Kinder mit Essen zu versorgen. Wäre aber die Wahl zu treffen zwischen irgendeinem relativ trivialen Gegenstand für die eigenen und dem Lebensnotwendigen für andere Kinder, dann sollte der Hilfe für andere der Vorzug gegeben werden. Wäre also zu entscheiden zwischen modischem Spielzeug für die eigenen, bereits gut gesättigten Kinder oder der Nahrung für hungernde Kinder, sollten die hungernden versorgt werden.<sup>200</sup>

In der realen Welt sei es zwar nicht möglich, bedürftige Kinder anderen Familien zuzuteilen, aber aufgrund effizient arbeitender internationaler Hilfsorganisationen sei es zumindest „fast so einfach, ein Kind in Afrika mit Nahrung zu versorgen wie für die eigenen Kinder zu sorgen“<sup>201</sup>. Daher stünden einer Verteilung nach dem Suffizienzprinzip auch in der realen, moralisch defizitären Welt keine erheblichen praktischen Probleme entgegen.

Zwar erläutert Rachels nicht näher, was als „relativ trivialer Gegenstand“ gelten soll, und weist darauf hin, dass sein Vorschlag je nach Definition mehr oder weniger anspruchsvoll formuliert werden kann.<sup>202</sup> Angesichts der Vielzahl unterversorgter Kinder sind jedoch selbst bei einem weniger anspruchsvollen Verständnis der Bevorzugung der eigenen Kinder sehr enge Grenzen gesetzt.

### **Das deflationäre Argument der Nähe**

Jedoch ist das Suffizienzprinzip nur eingeschränkt gültig: Sofern es um die Verteilung von Gütern der selben Kategorie geht, dürfen Eltern ihre eigenen Kinder bevorzugen. Grundsätzlich basiert das Suffizienzprinzip auf dem Impuls, Ressourcen möglichst so zu verteilen, dass alle Kinder angemessen versorgt werden. Rachels argumentiert in einem deflationären Argument dafür, dass eine bestimmte Art und Weise der Bevorzugung der eigenen Kinder schlicht „die beste Art und Weise ist, dafür zu sorgen, daß die Bedürfnisse aller Kinder befriedigt werden“<sup>203</sup>.

Nun hat Rachels bereits darauf hingewiesen, dass der finanzielle und zeitliche Aufwand, fremde oder eigene Kinder zu versorgen, sich nahezu nicht unterscheidet. Allerdings brauchen Kinder mehr als die bloße Versorgung mit materiellen Gütern. Daher führt Rachels für den Bereich der „tägliche[n] Betreuung“<sup>204</sup> eine ergänzende Regelung ein. Zunächst stellt er fest, dass die Praxis der täglichen Betreuung den Anschein der Parteilichkeit hat, da Eltern sie nur für bestimmte Kinder leisten.

Aber, so wendet Rachels ein, „[f]alls hier [...] Parteilichkeit im Spiel ist, ist es eine

---

200 Rachels 2008, S. 274.

201 Rachels 2008, S. 265 f.

202 Vgl. Rachels 2008, S. 274 f.

203 Rachels 2008, S. 269.

204 Rachels 2008, S. 267.

Parteilichkeit, die uns nicht beunruhigen muss, weil sie nicht vermeidbar ist<sup>205</sup>. Das unparteiliche Suffizienzprinzip kann nicht auf den Bereich der Betreuung angewendet werden, da diese nichts ist, was Eltern für zahlreiche andere Kinder leisten könnten wie die Versorgung mit lebensnotwendigen Gütern. Eine tägliche Betreuung vieler (fremder) Kinder kann allerdings nicht von Personen verlangt werden,

weil es physisch unmöglich ist. Die Unverzichtbarkeit physischer Nähe ist das, was diese Arten des Betreuungsverhaltens erst möglich macht; die Unmöglichkeit, dasselbe für andere Kinder zu tun, ist nichts anderes als die Unmöglichkeit, an zwei Orten gleichzeitig zu sein.<sup>206</sup>

Die „physische Nähe“ umfasst einerseits den tatsächlich rein physischen Aspekt der Nähe, die nötig ist, um sich um ein Kind angemessen zu kümmern. Rachels nennt hier das Beispiel eines nachts krank aufwachenden Kindes, um das sich nun einmal am besten die Eltern kümmern können, da sie zumeist im selben Haus leben. Hingegen kann nicht sinnvollerweise von Personen verlangt werden, sich um ein weit entfernt lebendes Kind auf diese physisch nahe Weise zu kümmern.<sup>207</sup> Des weiteren umfasst die Nähe auch die „Vertrautheit“<sup>208</sup> der Eltern mit ihren Kindern und „ihren Bedürfnissen“<sup>209</sup>. Aufgrund der physischen und persönlichen Nähe ist also

[u]nter sonst gleichem Umständen [...] der Gedanke sinnvoll, dass A eine größere Verantwortung hat, B zu helfen statt C zu helfen, wenn A eher in der Lage ist, B zu helfen. Das trifft für den Fall zu, in dem man den eigenen Kindern hilft, statt anderen Kindern zu helfen; daher ist die Verpflichtung gegenüber den eigenen Kindern größer.<sup>210</sup>

Dieses Argument ist deflationär, da der Grund der Verpflichtung der Eltern moralischer Natur ist (die bestmögliche Versorgung sicherzustellen), und nicht etwa die enge persönliche Beziehung zu ihren Kindern. Es ist die rein physische Position der Eltern, die sie besonders geeignet macht, das moralische Ziel der Versorgung der Kinder mit materiellen Gütern und angemessener Betreuung zu erreichen.

Ein solches Verständnis der besonderen Verpflichtung von Eltern ihren Kindern gegenüber unterscheidet sich in seinen problematischen Implikationen jedoch nicht erheblich von denjenigen der oben diskutierten Positionen, die primär auf dem distributiven Einwand beruhen.

### **Das Argument der persönlichen Güter**

Trotz seines erklärten Ziels, besondere Verpflichtungen so weit einzugrenzen, dass

---

205 Rachels 2008, S. 265.

206 Rachels 2008, S. 265.

207 Vgl. ebenda.

208 Rachels 2008, S. 267.

209 Rachels 2008, S. 265.

210 Rachels 2008, S. 264 f.

niemand durch sie benachteiligt werden kann, erkennt Rachels an, dass

[d]as Gefühl, daß unsere eigenen Kinder einen höheren natürlichen Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit haben, [...] zu den stärksten moralischen Instinkten [gehört], die wir haben.<sup>211</sup>

Das Suffizienzprinzip wird somit durch eine Überlegung hinsichtlich des Wertes „persönliche[r] Güter“<sup>212</sup> für individuelle Personen ergänzt. Der Wert persönlicher Beziehungen liegt darin, dass sie zur Selbstachtung von Personen beitragen und deren Leben Sinn verleihen. Demnach bestünde für Eltern der Sinn des Lebens zu einem großen Teil darin, für ihre Kinder zu sorgen.

Rachels verweist darauf, dass viele Aspekte der Elternliebe durchaus vereinbar mit der Unparteilichkeit sind:

Liebe beinhaltet unter anderem Vertrautheit und das Teilen von Erfahrungen. Eltern zeigen ihre Liebe, indem sie den witzigen Geschichten des Kindes zuhören, indem sie mit dem Kind reden und rücksichtsvolle Begleiter sind, indem sie loben oder auch tadeln, wenn dies notwendig ist. Man kann dagegen einwenden, daß diese Verhaltensweisen ebenfalls von Parteilichkeit geprägt zeugen, da die Eltern dies nicht für alle Kinder tun. Die Kameradschaft, das Zuhören und Reden, Loben und Tadeln sind das, was persönliche Beziehungen *persönlich* sein läßt. Das ist der Grund, weshalb die psychischen Gewinne, die mit solchen Beziehungen einhergehen, mit diesen Dingen enger verknüpft sind als mit solch relativ unpersönlichen Dingen wie zu Essen bekommen.<sup>213</sup>

Die Liebe und das Vertrauen, die persönliche Beziehungen persönlich und wertvoll machen, sind folglich Teil des Betreuungsaspekts und damit durch das Argument der Nähe abgedeckt. Deshalb ist der Aspekt der persönlichen Güter Teil des deflationären Arguments. Er trägt sogar noch zum deflationären Charakter des Arguments bei, da durch den individuellen Wert der persönlichen Beziehungen ganz besonders gut – nämlich in liebe- und vertrauensvoller Weise – für Kinder gesorgt wird, ohne dass dabei der Anspruch anderer Kinder auf Fürsorge gemindert wird. Die Anerkennung persönlicher Beziehungen als hohes persönliches Gut steht allerdings quer zur in der Utopie formulierten Forderung, dass Adoptiveltern ihre Kinder lieben sollen wie ihre eigenen. Würde Rachels die Besonderheit persönlicher Beziehungen anerkennen, könnte er diese Forderung nicht mehr artikulieren.

### **Der Geltungsbereich der teilweisen Voreingenommenheit**

Das utilitaristische Suffizienzprinzip zielt in der Hauptsache auf eine möglichst gleiche Verteilung materieller Güter ab. Die Tatsache, dass bei der Versorgung mit Gütern der selben Kategorie die eigenen Kinder den Vorzug erhalten dürfen, soll einer fundamentalen moralischen Intuition Genüge tun. Gleichwohl ist fraglich, in welchen

---

211 Rachels 2008, S. 259.

212 Rachels 2008, S. 266.

213 Rachels 2008, S. 267 f.

Fällen diese Priorisierung der Versorgung der eigenen Kinder tatsächlich praktisch wirksam werden kann. Es ist schließlich davon auszugehen, dass aufgrund des hohen Wohlstandsniveaus die überwiegende Mehrheit der Kinder beispielsweise in den westeuropäischen und nordamerikanischen Ländern bereits sehr viel besser mit dem Lebensnotwendigen ausgestattet ist als Kinder in afrikanischen oder asiatischen Ländern. Folgte man dem Suffizienzprinzip Rachels', so müssten alle Eltern (und alle anderen erwerbstätigen Erwachsenen) auf der Stelle anfangen, fremde unterversorgte Kinder zu versorgen, so dass die Versorgung der eigenen Kinder mit nicht-trivialen Gütern sehr weit in die Zukunft verschoben werden müsste. Daher ist die Vorrangsregelung im Bereich der Luxusgüter tatsächlich nur sehr schwach ausgeprägt und käme vor allem dann zum Zuge, wenn alle Kinder angemessen mit lebensnotwendigen Gütern versorgt wären.

Rachels entwickelt zwar sein deflationär geprägtes Suffizienzprinzip anhand der Beziehung zwischen Eltern und Kindern, beansprucht aber selbst, dass die von ihm vorgeschlagene Lösung verallgemeinerbar sei und auf andere Beziehungstypen angewendet werden könne.<sup>214</sup> Zwar spricht Rachels von Kindern, dennoch ist davon auszugehen, dass auch bedürftige Erwachsene seinem Prinzip zufolge Anspruch auf Versorgung haben. Hinzu kommen hilfsbedürftige alte Menschen, denen sich wohl im Sinne Rachels vor allem deren erwachsene Kinder verpflichtet fühlen müssen. Das deflationäre Argument der effizienten Fürsorge gilt hier analog.

Die Hilfspflicht gilt außerdem nicht nur für Eltern. Es kann wohl davon ausgegangen werden, dass alle erwachsenen Personen mit einem Einkommen, das mehr als ihren eigenen Grundbedarf an materiellen Gütern abdeckt, für die Verbesserung der Versorgung bedürftiger Personen jeden Alters verantwortlich sind. Dies zeigt auch das Beispiel des utopischen Staates, in dem Waisenkinder anderen Erwachsenen als ihren Eltern zugewiesen werden, da nur so die moralischen Ansprüche aller Kinder auf angemessene Versorgung erfüllt werden können.

### **Anwendbarkeit auf andere Typen persönlicher Beziehungen**

Am Beispiel von freundschaftlichen und romantischen Beziehungen soll die Übertragbarkeit des Modells überprüft werden. Ein offenkundiges Problem liegt in der fundamental anderen Natur der Freundschaft oder Liebesbeziehung im Vergleich zur elterlichen Fürsorgebeziehung: Weder Freunde noch Partner sind im Normalfall im selben existenziell wichtigen Sinn aufeinander angewiesen wie Kinder auf ihre Eltern.

---

214 Vgl. Rachels 2008, S. 257.

Zudem haben beide Beziehungsarten einen deutlich nicht-materiellen Aspekt, während Rachels sich stark auf die Versorgung mit Gütern und Fürsorge konzentriert, die in der Beziehung zu den Kindern seinem Konzept nach im Vordergrund stehen.

Grundsätzlich trifft das Argument der persönlichen Güter auf alle engen persönlichen Beziehungen zu. Die Sinnhaftigkeit des Lebens und ein Gefühl der Selbstachtung können schließlich aus Freundschaften und Liebesbeziehungen ebenso resultieren wie aus familiären Beziehungen, da auch diese Beziehungen sich durch Vertrauen und Liebe auszeichnen. Da das Argument der persönlichen Güter Teil des deflationären Arguments ist, muss man in Hinblick auf Freundschaften und Liebesbeziehungen fragen, ob auch hier das Argument der Nähe zutrifft. In der Tat sind auch Beziehungspartner besser mit den Bedürfnissen – oder allgemeiner formuliert – den Interessen des jeweils anderen vertraut als mit denen Dritter. Demnach können Freundschaften ebenso wie Liebesbeziehungen nach Rachels als besonders geeignet zur Unterstützung der Selbstachtung betrachtet werden.

Dem steht allerdings das grundlegende Suffizienzprinzip entgegen. Anders als minderjährige Kinder auf ihre Eltern sind Freunde nicht aufeinander angewiesen. Da die Versorgung von Kindern notwendig ist und notwendigerweise bestimmte Aspekte aufweisen muss, sind parteiliche Handlungen durch klare Verteilungsargumente leicht zu rechtfertigen. Im Gegenteil dazu ist es ungleich schwerer, eine Rechtfertigung für den nicht-notwendigen, bevorzugten Umgang unter Freunden anzugeben. Es muss, wenn man den distributiven Einwand ernst nimmt, in nicht-familiären Beziehungen angegeben werden, warum welche parteilichen Handlungen wann notwendig sind, um beispielsweise die eigene Selbstachtung zu fördern oder ein sinnvolles Leben zu führen. Die Entscheidung, den Abend mit Freunden zu verbringen statt sich so zu engagieren, dass es auch anderen zugute kommt, ist für einen am Suffizienzprinzip orientierten Utilitaristen wie Rachels immer begründungsbedürftig. Obwohl Rachels persönlichen Beziehungen einen hohen immateriellen Wert zuschreibt, liegt die Begründungspflicht immer auf Seiten desjenigen, der aus individuellen, nicht verallgemeinerbaren Gründen handeln möchte. Die Handlungsnorm ist stets das Suffizienzprinzip.

Rachels Vorschlag der teilweisen Voreingenommenheit kann, entgegen seiner eigenen Aussage, nicht vollständig auf andere Beziehungstypen angewendet werden. Obwohl sein Vorschlag einige kritikwürdige Konsequenzen des distributiven Einwands in Hinblick auf familiäre Beziehungen abmildert, kann freundschaftlichen oder romantischen Beziehungen nur ein sehr geringer Stellenwert eingeräumt werden. Das

Suffizienzprinzip stellt demnach für viele Personen in vielerlei Handlungssituationen eine starke Einschränkung ihrer persönlichen Handlungsfreiheit dar. Folglich kann der Vorwurf der Externalisierung und der moralischen Heiligkeit, zu denen die Berufung auf ein unparteiliches distributives Prinzip führt, von Rachels Konzeption nicht überzeugend entkräftet werden.

## 5.2 Kompromissversuche: Deflationäre Ansätze

James Rachels' Vorschlag ist allerdings nur teilweise deflationär strukturiert, um die extrem kontraintuitiven Konsequenzen seines Suffizienzprinzips abzumildern. Primär deflationär argumentierende Theorien haben dagegen den Anspruch, einen vollständigen Kompromiss zwischen besonderen Verpflichtungen und moralischen Pflichten herstellen zu können. Eine primär deflationäre Argumentationsstrategie kann sowohl von Konsequentialisten wie auch von Deontologen angewendet werden. Insbesondere sind Vertreter monistischer Theorien auf eine solche Strategie festgelegt, da diese davon ausgehen, dass es nur eine moralisch gültige Begründung von Werten oder Pflichten geben kann, weshalb reduktionistische Pflichtbegründungen von vornherein ausgeschlossen sind.

### 5.2.1 Utilitaristischer Prägung

#### Richard Arneson: Akt-Utilitarismus und besondere Verpflichtungen

Konsequentialisten sind also aufgrund des Wertemonismus, von dem sie ausgehen, gezwungen, eine deflationäre Herangehensweise zu verfolgen, wenn sie besondere Verpflichtungen in ihre Ethik integrieren wollen. So zum Beispiel Richard Arneson, der in seinem Aufsatz *Consequentialism vs. Special-Ties Partiality*<sup>215</sup> einen deflationären, konsequentialistischen Ansatz entwickelt.

Er verteidigt sein Modell gegen das „commonsense moral thinking“<sup>216</sup>, das zwar sehr entschieden für parteiliche besondere Verpflichtungen plädiert, ohne aber eine einheitliche Grundlage für sie angeben zu können. Gängige Konzepte wie die Berufung auf eine geteilte Geschichte oder die Charaktereigenschaften der Person hält er für unplausibel, da es keinem von ihnen gelinge, eine einheitliche Grundlage für alle Beziehungstypen anzugeben, die besondere Verpflichtungen involvieren. So könne zum Beispiel die Berufung auf die geteilte Geschichte oder Charaktereigenschaften nicht erklären, warum Eltern ihren Kleinkindern gegenüber sehr viel stärker verpflichtet sind als ihren fast volljährigen Kindern gegenüber, obwohl sie mit diesen eine sehr viel

---

215 Arneson 2003.

216 Arneson 2003, S. 382.

längere Geschichte teilen.<sup>217</sup> Mangels einer einheitlichen Grundlage sei die Rede von besonderen Verpflichtungen somit insgesamt inkohärent. Zudem sei bedenklich, dass diejenigen Ansätze, die besondere Verpflichtungen gegen moralische Pflichten verteidigen, in letzter Konsequenz zu einer moralischen Pflicht zum Egoismus führen, weshalb die Idee der Parteilichkeit insgesamt aus der Ethik herausgehalten werden sollte.<sup>218</sup> Selbst in der „Common Sense“-Moral sind aber besondere Verpflichtungen einigen Einschränkungen durch die Moral unterworfen:

[T]he obligations and ties of friendship are thought to be limited by such moral requirements as there are. [...] One is not morally obligated to help one's friend if doing so would violate a moral requirement such as the requirement to report illegal activity to the police or the requirement to refrain from aiding and abetting persons who are initiating a course of action that would wrongfully violate the significant rights of others.<sup>219</sup>

Diese Einschränkungen hätten allerdings ebensowenig eine einheitliche Grundlage wie die besonderen Verpflichtungen überhaupt, was zur generellen Inkohärenz dieses Konzeptes beitrage. Arneson hält seine akt-utilitaristische Ethik für sehr viel kohärenter, da sie ein klares Kriterium zur Entscheidung moralischer Fragen bietet, nämlich die Steigerung des Wohlergehens von Personen:

One morally ought always to do an act that would bring about consequences no worse than would be brought about by any alternative act one could choose. [...] For the most part I shall assume that the value of consequences (states of affairs as affected by human actions) is set by well-being gains and losses for individual persons.<sup>220</sup>

Der Steigerungswert des individuellen Wohlergehens von Personen wird schließlich aggregiert, wobei „[o]ther things being equal, it is better that the sum of individual well-being aggregated across persons be larger rather than smaller<sup>221</sup>“. Der Akt-Utilitarismus legt damit einen unpersönlichen Maßstab zugrunde, da die Interessen jedes moralischen Akteurs gleichermaßen Eingang in das Nutzenkalkül finden. Folglich können individuelle Interessen von der aggregierten Nutzensumme anderer Personen übertrumpft werden. Dies ist zum Teil der Tatsache geschuldet, dass die Verteilung der individuellen Wohlergehenssteigerung ebenfalls eine Rolle im Nutzenkalkül spielt: „gains to a person are more valuable, the lower her well-being level“<sup>222</sup>. Diese auf distributive Gleichheit abzielende Überlegung greift Arneson jedoch im weiteren

---

217 Vgl. Arneson 2003, 386 ff. Allerdings ist Arnesons eigenes Modell von Freundschaft ebenso wenig plausibel, worauf unten noch eingegangen wird.

218 Vgl. Arneson 2003, S. 384 ff.

219 Arneson 2003, S. 397.

220 Arneson 2003, S. 382. Dagegen behauptet der Regel-Utilitarismus, dass nicht jede einzelne Handlung, sondern jede Handlungsregel bestmöglich zur Nutzensumme beitragen soll. Vgl. Hooker 2003.

221 Arneson 2003, S. 382 f.

222 Arneson 2003, S. 383 f.

Verlauf nicht wieder auf, da sein Fokus nicht die detaillierte Darstellung des Akt-Utilitarismus ist, sondern dessen Vereinbarkeit mit besonderen Verpflichtungen in persönlichen Beziehungen.

Innerhalb des Akt-Utilitarismus stellt dies keine große Schwierigkeit dar. Arneson erläutert, dass persönliche Beziehungen wie Freundschaften, auf die er sich stellvertretend konzentriert<sup>223</sup>, einen hohen intrinsischen Wert haben, also in besonderem Maße zum Wohlergehen von Personen beitragen. Mithin leistet die gleiche Handlung, wenn sie unter Freunden vollzogen wird, üblicherweise einen größeren Beitrag zur Nutzensummenmaximierung als die selbe Handlung unter Fremden: „since helping friends is intrinsically valuable, there is extra value to be gained by helping friends“<sup>224</sup>. In der Folge hat eine freundschaftliche Handlung im allgemeinen Nutzenkalkül mehr Gewicht als eine Handlung unter Fremden. So steigt die Wahrscheinlichkeit, dass freundschaftliche Handlungen die optimale Nutzensumme erzeugen: „If the friendship multiplier is large, this tendency of consequentialist calculation can be significant.“<sup>225</sup> Demnach sind Freundschaften Arneson zufolge nicht prinzipiell unvereinbar mit dem Akt-Utilitarismus.

Um seine These zu verteidigen, differenziert Arneson zwei Aspekte der Debatte um besondere Verpflichtungen: die Verpflichtungen selbst und die – in der „Common Sense“-Moral notwendig mit ihnen einhergehende – Parteilichkeit. Während die Parteilichkeit prinzipiell unvereinbar mit dem Utilitarismus ist, sind besondere Verpflichtungen in eine akt-utilitaristische Ethik integrierbar. Dies ist Arnesons akteurs-neutralem Wertekonzept geschuldet, das eine unparteiliche Wertmaximierung fordert:

Suppose I come to regard chocolate-candy eating as intrinsically valuable. By itself, this realization does not provide a ground for reasons of partiality because the fact that this activity is valuable is compatible with the further claim that I have a reason to promote this value impartially, to bring about chocolate-candy eating for any and all persons rather than just for myself.<sup>226</sup>

Dementsprechend muss der Wert, der durch Freundschaft prinzipiell maximiert wird, nicht zwingend der handelnden Person und ihren eigenen Freunden zugutekommen. Da das unparteiliche utilitaristische Nutzenkalkül lediglich die Maximierung der Nutzensumme vorschreibt, nicht aber, auf welche Weise dies zustande gebracht wird, kann es sogar geboten sein, die eigenen Freunde zu vernachlässigen, um die Freundschaften mehrerer anderer Personen zu fördern. Gerade in dieser Hinsicht

---

223 Vgl. Arneson 2003, S. 392.

224 Arneson 2003, S. 393.

225 Ebenda.

226 Arneson 2003, S. 392 f.

unterscheidet sich das utilitaristische Modell von Freundschaft von der „Common Sense“-Moral: Diese versteht Freundschaft als akteurs-relatives Konzept, das der handelnden Person normative Handlungsgründe vorgibt, die jeweils eigenen Freunde bevorzugt zu behandeln.<sup>227</sup> Allerdings hält Arneson ohnehin alle Freundschaftspflichten, die in der „Common Sense“-Moral anerkannt sind, für bloße „social-practice requirements“ und „nonmoral 'oughts'“<sup>228</sup>.

Zwar ist es im Akt-Utilitarismus möglich, in einigen Fällen scheinbar parteilich zu handeln, da durch das Bestehen der Freundschaft insgesamt mehr Nutzen generiert wird, als durch einige wenige parteilich motivierte Handlungen verloren gehen kann<sup>229</sup>:

From a consequentialist standpoint, it can be morally right to form the intention to do what is morally wrong [...]. Sometimes one ought to become a friend, even though this involves disposing oneself to do wrong, because forming this disposition would be acting to produce best consequences.<sup>230</sup>

Diese Art von Pseudo-Parteilichkeit ist aus utilitaristischen Gründen sogar moralisch geboten: „In this way impartial act consequentialist calculation can require favoring friends over strangers.“<sup>231</sup> Es muss dennoch bedacht werden, dass diese parteiliche Handlung nur in Hinblick auf die erwartete größere Nutzensteigerung legitimiert werden kann. Ist im Gegenteil eine sehr viel größere Nutzensumme zu erwarten, wenn die Freundschaft für etwas anderes aufgegeben wird (die Beförderung der Freundschaft anderer oder andere, nicht freundschaftsbezogene Handlungen), dann spricht der utilitaristische Imperativ klar gegen die Erhaltung der Freundschaft.<sup>232</sup> Der konzeptionellen Möglichkeit der scheinbaren Parteilichkeit ungeachtet bestreitet Arneson aber, dass Parteilichkeit überhaupt ein notwendiger Bestandteil von Freundschaft sei.

### **Freundschaft im Akt-Utilitarismus**

Diese grundsätzliche Ablehnung von Parteilichkeit macht es jedoch zweifelhaft, dass Arneson ein sinnvolles Konzept von Freundschaft vorlegen kann. Dies zeigt zum einen Arnesons Diskussion von Schefflers anti-reduktionistischem Prinzip des objektiven

---

227 Vgl. Arneson 2003, S. 383-384. Arneson verwendet hier die Unterscheidung von *aktors-neutral* und *aktors-relativ*, wie sie von Thomas Nagel in Nagel 1986 vorgeschlagen wird. Dieser Unterscheidung zufolge geben aktors-neutrale Gründe für alle moralischen Akteure Ziele vor, wie beispielsweise die Maximierung eines bestimmten Wertes. Dabei wird nicht spezifiziert, auf welche Weise der Wert maximiert werden soll und durch wen. Akteurs-relative Gründe hingegen formulieren keine Ziele, sondern konkrete Gebote und Verbote für den einzelnen moralischen Akteur. Vgl. Nagel 1986, S. 152 f. und S. 164 f.

228 Arneson 2003, S. 396.

229 Vgl. Arneson 2003, S. 395.

230 Arneson 2003, S. 394.

231 Arneson 2003, S. 393.

232 Vgl. Arneson 2003, S. 395.

Grundes zur Wertschätzung, die schließlich in besonderen Verpflichtungen resultiert. Dabei widerspricht er Schefflers These, dass es zum Begriff der Freundschaft (oder allgemeiner: der nicht-instrumentell wertgeschätzten Beziehung) gehöre, einer bestimmten Person in besonderer Weise verpflichtet – und mithin parteilich – zu sein. Arneson versucht, die Schlussfolgerung von einer nicht-instrumentell wertgeschätzten Beziehung auf besondere Verpflichtungen durch drei Gegenbeispiele zu entkräften. Er will zeigen, dass nicht-instrumentelle Wertschätzung keine besonderen Verpflichtungen nach sich zieht.

Als Gegenbeispiele wählt er das Verhältnis zwischen Kollegen, die sich aufgrund ihrer Kompetenz besonders schätzen, eine Reihe von One-Night-Stands und das Beispiel eines Mannes, der nicht fähig bzw. nicht daran interessiert ist, echte Freundschaften zu führen, und stattdessen zufällige zwischenmenschliche Begegnungen besonders schätzt. Arneson konstruiert damit zwar Beispiele für Beziehungen, aus denen eine besonderen Verpflichtungen resultieren. Jedoch erfüllt keines davon das Kriterium, ein Fall von nicht-instrumenteller Wertschätzung zu sein. Vor allem das Beispiel des sonderbaren Mannes ist weder stichhaltig noch in sich stimmig:

This person gets friendly human contact exclusively in the form of casual acquaintance and friendly civil encounters in the course of carrying on daily activities. He jokes with the driver of the cab he occupies; he is charming to business customers he meets in the course of a day's work; he exudes friendly feeling as he volunteers to help a stranger change a flat tire. He values these relations of casual convivial encounters, values them for their own sake and not just for the benefits they bring.<sup>233</sup>

Das Beispiel selbst beinhaltet bereits einen Konstruktionsfehler: Es ist nicht nachvollziehbar, wie eine Person, die wegen eines psychischen Defekts nicht in der Lage ist, enge persönliche Beziehungen zu führen, eine nicht-instrumentelle Wertschätzung für Taxifahrer oder Kunden entwickeln können soll, da gerade die nicht-instrumentelle Wertschätzung in allen dargestellten Konzeptionen von LaFollette bis Jeske persönlichen Beziehungen zugrunde liegt. Wer also in der Lage ist, diese Art von Wertschätzung zu empfinden, sollte konsequenterweise auch in der Lage sein, persönliche Beziehungen zu führen.

Ähnliches gilt auch für das Beispiel der Person, die sich wegen ihrer Festlegung auf ein Persönlichkeitsideal der Unabhängigkeit gegen das Führen persönlicher Beziehungen entschieden hat. Ist eine solche Person auch nicht undenkbar, so ist sie jedenfalls eine sehr künstliche Konstruktion. Besonders unplausibel ist aber Arnesons

---

233 Arneson 2003, S. 391.

Behauptung, dass diese Formen der Interaktion nicht-instrumentell seien. Immerhin bezieht er sich zwei Mal auf geschäftliche Beziehungen. Selbst wenn man zugesteht, dass besagter Mann die Beziehung zu seinem Taxifahrer intrinsisch wertvoll findet, ist damit noch nicht gesagt, welche Intentionen der Taxifahrer während des Gesprächs verfolgt. Es ist nicht auszuschließen, dass er sich durch das freundliche Gespräch ein großzügiges Trinkgeld erhofft. Ebenso verhält es sich mit den Geschäftskunden: Diese erhoffen sich möglicherweise einfach nur ein vorteilhaftes Geschäft oder zumindest dessen schnelle Abwicklung. Eine nicht-instrumentelle Beziehung ist für Scheffler allerdings eine, die um ihrer Beiderseitigkeit willen geschätzt wird, also auf beiden Seiten auf nicht-instrumentelle Weise.<sup>234</sup> Keines des Beispiele enthält aber ein beiderseitiges, nicht-instrumentelles Interesse.

Ebenso wenig ist LaFollettes Modell der intrinsisch wertvollen Beziehung mit Arnesons Vorschlag in Einklang zu bringen. Da es gerade in geschäftlichen Beziehungen nur um die Erfüllung der Rollenpflichten geht und nicht darum, welche individuelle Person diese Pflichten erfüllt, kann in den von Arneson genannten Beispielen selbst dann keine persönliche Dimension konstruiert werden, wenn der betreffende Mann tatsächlich das freundliche Gespräch mit dem Taxifahrer und den Geschäftskunden persönlich für wichtiger hält als das erfolgreiche Abschließen des Geschäfts. Zudem verlangt auch LaFollettes Konzept der persönlichen Beziehung nach Reziprozität. Die Fälle der Beziehung zwischen den kompetenten Kolleginnen und des One-Night-Stands sind nach LaFollette zwar primär unpersönlich und instrumentell definiert, haben aber gemäß der Idee des Kontinuums zwischen den beiden Polen persönlicher Beziehungen zumindest das Potential zur persönlichen Beziehung.

Arnesons versuchte Widerlegung von Schefflers These, dass bestimmte Beziehungen definitorisch besondere Verpflichtungen und damit ein Mindestmaß an Parteilichkeit beinhalten, ist letztendlich nicht überzeugend. Vor dem Hintergrund von Arnesons Ablehnung der gängigsten Modelle persönlicher Beziehungen und des Scheiterns seiner Widerlegung Schefflers stellt sich die Frage, was Arneson überhaupt unter Freundschaft versteht. Als grundlegend betrachtet er „mutual liking and related positive subjective attitudes reciprocally directed“<sup>235</sup>. Dass dies gegenseitige Gefühle der Sympathie zumindest Bestandteil einer Freundschaft sein sollten, ist unumstritten.<sup>236</sup> Weder

---

234 Dass Scheffler selbst dieses Kriterium nicht konsequent anwendet, wie in Kapitel 4.2 dieser Arbeit kritisiert wurde, ist in der Diskussion von Arnesons Modell nicht von Belang.

235 Arneson 2003, S. 386 f.

236 Es sei zugestanden, dass Arneson einen weiteren Begriff des Gefühls benutzt als LaFollette, der ein Gefühl lediglich als einen physiologischen Zustand versteht.

LaFollette noch Jeske bestreiten, dass diese notwendig sind, um überhaupt eine Freundschaft zu beginnen. Während aber bei diesen Autoren die Sympathie die Grundlage ist, die dann in bestimmten Hinsichten weiterentwickelt werden muss, damit von einer engen persönlichen Beziehung gesprochen werden kann, ist Arneson damit schon am Ende seines Freundschaftskonzepts angekommen. Das notwendige Merkmal der geteilten Geschichte, die beispielsweise bei Jeske als Grundlage der vertrauensvollen Beziehung gilt, ist für Arneson lediglich eine kontingente Begleiterscheinung von Freundschaft.<sup>237</sup>

Statt von Freundschaft als intimer Beziehung spricht Arneson sogar von der Möglichkeit einer formalen Freundschaft, „involving stilted relations and no mutual sharing of personal information“<sup>238</sup>. Obwohl er mehrmals davon spricht, dass Freunde bereit sind, füreinander Opfer bringen und das Wohlergehen des Freundes befördern wollen<sup>239</sup>, sind diese Dispositionen nur im Kontext des utilitaristischen Nutzenkalküls umsetzbar. Während LaFollettes behavioristisch inspiriertes Freundschaftsmodell dahingehend kritisiert wurde, dass es der Gefühlslage von Personen keinen angemessenen Stellenwert beimisst, greift Arnesons Fokussierung auf bloße Zuneigung umgekehrt viel zu kurz.

Arneson betrachtet die Anforderungen an das Handeln von Beziehungspartnern in der Common Sense-Moral als bloße nicht-moralische Imperative. Sein Argument dafür ist aber lediglich der Verweis darauf, dass besondere Beziehungspflichten bislang nicht in einem einheitlichen und kohärenten System begründet werden konnten. Selbiges gilt für das Verhältnis zur Moral, das manchmal Ausnahmen zulässt, in anderen Fällen aber den moralischen Pflichten die Priorität zuweist. Der Verweis auf die Inkohärenz allein reicht aber nicht aus, um ein utilitaristisches Freundschaftsmodell zu plausibilisieren, geschweige denn zu verteidigen. Dafür ist Arnesons Modell von Freundschaft selbst zu problembehaftet. Die Reduzierung von Freundschaft auf wechselseitige Sympathie reicht schlicht nicht aus, um die komplexen und langfristigen Beziehungen unter Freunden zu erklären. Gravierender ist allerdings der Zynismus, auf den Arneson Position letztendlich hinausläuft:

Of course, it does not follow that act consequentialism, even if it approves some formation of friendship (when friendship is understood to involve partiality), will not have revisionary implications for the conduct of friendship. In some cases consequentialist calculation will dictate that one should decline to form a friendship, or should break off a friendship already formed, or

---

237 Vgl. Arneson 2003, S. 389.

238 Ebenda.

239 Vgl. Arneson 2003, S. 387 und S. 393.

should betray a friend, or encourage another person to act against friendship in one of these ways, because the costs imposed by partiality exceed the gains generated by friendship.<sup>240</sup>

Dass Arneson für seine utilitaristisch motivierten Änderungsvorschläge zum Begriff der Freundschaft als „revisionary implications“ bezeichnet, kann nur als Euphemismus bezeichnet werden, da seine Vorschläge den Kern dessen treffen, was Freundschaft ist. Mangels jedweder Legitimität von Parteilichkeit hat sie nichts mehr mit dem zu tun, was gemeinhin unter Freundschaft verstanden wird. Die in Kapitel 3 diskutierten Wertaspekte persönlicher Beziehungen kann er damit in keiner Weise einfangen, noch kann er ihren Wert überhaupt anerkennen. Die Unterscheidung utilitaristischer Imperative und nicht-moralischer, bloß sozial konstruierter Konventionen ist perfide, da damit immer schon die Priorität der Moral vorgegeben ist und kein Spielraum für autonome Entscheidungen gemäß individuellen Vorhaben besteht.

Arneson verteidigt schlussendlich eine Position, die in höchstem Maße zur moralischen Schizophrenie und zur Fragmentierung personaler Integrität führen kann, vielleicht sogar muss. Dies zeigt besonders die Aufforderung, die eigenen Freunde zu betrügen oder andere zum Betrug anzustiften. Diese Forderung kann Arneson als Akt-Utilitarist zwar als moralisch notwendig betrachten. Aus einer nicht utilitaristischen Perspektive ist es allerdings diskussionswürdig, einen moralischen Gehalt oder sogar die moralische Notwendigkeit von Betrug zu postulieren.

Diese unter anderem extrem kontraintuitiven Konsequenzen von Arnesons deflationärem Verständnis sind einesteils dem zugrundeliegenden Akt-Utilitarismus geschuldet. Um herauszufinden, wie geeignet deflationäre Ansätze im Allgemeinen zur Lösung des Konflikts um besondere und moralische Pflichten sind, muss diese Argumentationsstrategie aber zusätzlich an kantianischen Ansätzen überprüft werden.

### 5.2.2 Kantianischer Prägung

David Velleman vertritt in seinem Aufsatz *Liebe als ein moralisches Gefühl*<sup>241</sup> einen deflationären Ansatz kantianischer Couleur. Wie bereits der Titel nahelegt, will er durch die Konzeptionalisierung von Liebe als moralischem Gefühl den Konflikt zwischen unparteilicher Moral und scheinbar parteilicher Liebe schon auf der begrifflichen Ebene auflösen.<sup>242</sup> Er schlägt vor, dass „man sich die Parteilichkeit der Liebe anders denk[en]

---

240 Arneson 2003, S. 395.

241 Velleman 2008.

242 Gerade da Velleman einen dezidiert kantianischen Ansatz verfolgt, ist es zunächst irritierend, dass von einem „moralischen Gefühl“ gesprochen wird. Schließlich lehnt Kant in seiner Moralphilosophie die Idee, dass Gefühle bzw. Neigungen moralische Bedeutsamkeit haben, ab. In diesem Zusammenhang ist der englische Originaltitel erhellender: *Love as a Moral Emotion*. Liebe ist also auch bei Velleman kein bloßes Gefühl im Sinne eines

[solle]<sup>243</sup>.

### **Gegen die konative Analyse der Liebe**

Der Grund für den Konflikt zwischen Liebe und Moral liegt nach Velleman nicht in der Liebe selbst, sondern in einem falschen Verständnis von ihr, das maßgeblich durch Freud beeinflusst und von zahlreichen analytischen Philosophen in ähnlicher Manier weiterentwickelt wurde. Beiden Herangehensweisen sei gemeinsam, dass sie Liebe auf ihren konativen Aspekt hin untersuchten. Dies gilt in primitiverer Weise für Freuds Triblehre. Liebe wird hier verstanden als Trieb oder Stimulus, der mit Hilfe eines geeigneten Objekts befriedigt werden kann. Dabei ist für Freud das Objekt aber nicht vorgegeben, sondern austauschbar, und die Beziehung des Objekts zum Stimulus ist „rein instrumentell“<sup>244</sup>. Velleman kritisiert, dass ein Triebmodell der Liebe letztendlich nichts mehr mit den Qualitäten des geliebten Objekts zu tun hat, sondern auf einer systematischen Selbsttäuschung des liebenden Subjekts basieren kann, das sich die Eignung des Objekts zur Erfüllung des Zweckes einredet.<sup>245</sup>

Die Freud'sche Liebe ist also ein Unterfangen der Täuschung und eine definatorisch instrumentelle Beziehung. Mangels Verallgemeinerbarkeit oder Unparteilichkeit ist die Liebe damit aus dem Skopus der kantianisch verstandenen Moral ausgeschlossen. Die grundlegende Annahme der Zielgerichtetheit der Liebe ist auch der Fehler, den Velleman den analytisch arbeitenden Autoren, deren Positionen er knapp umreißt, ankreidet. Eine konative Analyse der Liebe „als ein bestimmtes Syndrom von Motiven“<sup>246</sup> ist nach Velleman irreführend, da die jeweils als konstitutiv für die Liebe identifizierten Wünsche, vor allem des Zusammenseins und des Einsatzes für den anderen, nicht notwendig Bestandteil der Liebe sein müssen. So sei es durchaus möglich, jemanden zu lieben, dessen Gesellschaft man aber nicht erstrebe oder genieße. Dies führe letztlich dazu, dass eine konative Analyse der Liebe verworfen werden müsse.<sup>247</sup>

### **Achtung vor rationalen Personen und als negatives Motiv**

Im Gegenteil müsse Liebe „ihrem Wesen nach [als] eine Einstellung gegenüber der geliebten Person“<sup>248</sup> verstanden werden. Velleman betrachtet in Analogie zu Kant

---

physiologischen Zustands, sondern wie bei LaFollette durchaus kognitiv fundiert und geht mit einem Werturteil einher.

243 Velleman 2008, S. 63.

244 Velleman 2008, S. 72.

245 Vgl. Velleman 2008, S. 72 ff.

246 Velleman 2008, S. 77.

247 Vgl. Velleman, S. 75 ff.

248 Velleman 2008, S. 79.

Personen als *Zwecke an sich selbst*, deren „vernünftige[r] Wille[...] [...] das eigentliche Selbst einer Person“<sup>249</sup> ist. Liebe besteht also in einer Einstellung vernünftigen Personen gegenüber. Diese versucht Velleman analog zur Achtung in der kantischen Moraltheorie zu konzeptionalisieren.<sup>250</sup> Velleman will zeigen, dass die Achtung vor dem Gesetz bei Kant nichts anderes ist als die Achtung vor der Fähigkeit von Personen, einen rein rational bestimmten Willen zu haben, der deren wahres Selbst sei. Zu diesem Ergebnis gelangt er nach einer vierstufigen Analyse des Begriffs des Gesetzes bei Kant.<sup>251</sup>

Velleman verweist darauf, dass selbständige Zwecke „Gegenstand motivierender Einstellungen [sind], die sie so achten und schätzen, wie sie bereits sind“<sup>252</sup>. Das bedeutet, dass Zwecke an sich selbst nicht als bloße Mittel missbraucht werden dürfen, sondern eine angemessene „Würdigung“<sup>253</sup> durch ihre Achtung erfahren müssen. Diese wird auch bei Kant als negatives Motiv umschrieben, mithin als Motiv, das nicht zu einer Handlung, sondern zu deren Unterlassung motiviert:

Da aber die Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu *bewirkenden* Zwecke abstrahiert werden muß (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, *sondern selbständiger* Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß.<sup>254</sup>

Das negative Motiv basiert auf dem Selbstzweckstatus von Personen und ist damit nicht empirischer, sondern rationaler Natur. Aus diesem Grund ist es den empirischen Motiven der Selbstliebe übergeordnet: „Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut.“<sup>255</sup> Velleman bezeichnet daher die Achtung als ein „negatives Motiv zweiter Ordnung“<sup>256</sup>, das den unmittelbaren, empirischen Motiven übergeordnet ist.

Die Herleitung der Achtung vor Personen als negatives Motiv zweiter Ordnung bereitet Vellemans kantianisches Verständnis von Liebe vor:

---

249 Velleman 2008, S. 82.

250 Im Folgenden wird das Adjektiv „kantisch“ verwendet, wenn es um Immanuel Kants Moralphilosophie geht, während „kantianisch“ als gleichbedeutend mit „in Anlehnung an Kant“ verwendet wird.

251 Da diese vier Bedeutungsaspekte von *Gesetz* nichts zur Debatte um besondere Verpflichtungen beitragen, wird hier auf die Darstellung dieser Analyse weitestgehend verzichtet. Es sei nur darauf verwiesen, dass die erste Ebene die konkrete Handlungsregel, also das Ergebnis einer universalisierbaren Maxime ist. Die zweite Ebene ist die „Gesetzeskraft“ des Gesetzes, also dessen „abstrakter Status“ (Velleman 2008, S. 67). Die Gesetzeskraft muss allerdings von einer Instanz angewendet werden, die der reine Wille vernünftiger Personen ist. Die vierte Bedeutungsebene des Gesetzesbegriffs verweist schließlich auf den reinen Willen, der dem empirischen Willen Gesetz ist. Vgl. Velleman 2008, S. 66-71.

252 Velleman 2008, S. 83.

253 Ebenda.

254 Kant 1785, S. 437.

255 Kant 1785, S. 400.

256 Velleman 2008, S. 85.

Ich bin geneigt zu sagen, Liebe sei ebenfalls das Bewußtsein von einem Wert, der seinem Gegenstand inhärent ist; und ich neige auch dazu, Liebe als ein hemmendes Bewußtsein von diesem Wert zu beschreiben.<sup>257</sup>

Nun ist das Bewusstsein eines solchen Wertes nichts, was mit einem unmittelbaren Handlungsimpuls einhergeht, wie die konative Analyse der Liebe nahegelegt hatte. Liebe muss vielmehr, ähnlich der Achtung, negativ auf bestimmte Motive wirken. Daher beschreibt Velleman sie weiter als einen „Zustand aufmerksamen Innehaltens [...], gleichsam wie Verwunderung, Staunen oder Ehrfurcht“<sup>258</sup>. Was nach Velleman von der Liebe als Bewusstsein eines besonderen Wertes eingeschränkt wird, ist

unsere Tendenz zum emotionalen Selbstschutz [...], die Tendenz, uns vor anderen Personen auf uns selbst zurückzuziehen und uns davor zu verschließen, von der Person ergriffen zu werden. Die Liebe entwaffnet unsere emotionale Abwehr, sie macht uns für andere verwundbar.<sup>259</sup>

Der Effekt einer solchen Eindämmung der emotionalen Abwehr ist die Aufhebung einer „künstlichen Blindheit gegenüber der anderen Person“<sup>260</sup>. Dies wiederum führt dazu, „daß wir die Person zum ersten Mal wirklich anschauen und auf eine Weise reagieren, die zeigt, daß wir sie wirklich gesehen haben“<sup>261</sup>. Daraus ergibt sich erst der konative Aspekt von Liebe, der also vielmehr Resultat als konstitutives Merkmal ist. Denn eine Person „wirklich gesehen zu haben“ bedeutet, „für die Bedürfnisse des anderen leicht ansprechbar“ zu sein und eine „erhöhte[...] Sensibilität für die Interessen des anderen“<sup>262</sup> zu entwickeln. Allerdings gilt: „Darüber, zu was die Liebe den Liebenden motivieren kann, können nur vage verallgemeinernde Vermutungen angestellt werden“<sup>263</sup>. Der Inhalt möglicher besonderer Verpflichtungen bleibt damit unbestimmt, wie es auch bei Scheffler und Jeske der Fall war.

Soweit Vellemans Konzeption von Liebe also zu einer erhöhten Aufmerksamkeit und Sensibilität bestimmten Personen gegenüber *führt*, ist die Liebe auch in seinem Sinne parteilich einigen Personen gegenüber und damit nicht vereinbar mit einer kantianischen Moraltheorie.

Andererseits verweist Velleman darauf, dass gerade die Parteilichkeit der Liebe aus der Perspektive der geliebten Person notwendiger Bestandteil derselben ist, da sie nur so die geliebte Person als etwas Besonderes auszuzeichnen vermag. Als etwas Besonderes

---

257 Velleman 2008, S. 85.

258 Velleman 2008, S. 86.

259 Ebenda.

260 Ebenda.

261 Ebenda.

262 Ebenda.

263 Velleman 2008, S. 87.

geliebt zu werden bedeutet aber, nicht im Freud'schen Sinne geliebt zu werden, da das geliebte Objekt dort lediglich als Mittel zur Triebbefriedigung und als austauschbar betrachtet wird. Die geliebte Person will aber um ihrer selbst willen geliebt werden.<sup>264</sup> Hier führt Velleman sein kantianisches Modell der Liebe als Bewusstsein eines Wertes weiter aus. Dieser Wert besteht im Status von Personen als Zweck-an-sich. Der Status des Zwecks-an-sich geht einher mit der Idee der Würde:

Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.<sup>265</sup>

Eine Person als Zweck-an-sich zu schätzen bedeutet, ihr eine Würde zuzusprechen, die jede Art von instrumentellem Vergleich von vornherein verbietet. Würde kommt nur vernunftbegabten Personen zu, die durch ihre Rationalität die Fähigkeit haben, „von Gründen motiviert zu werden, [die] Fähigkeit [...], den Wert von Zwecken zu würdigen“<sup>266</sup>. Die Fähigkeit von Personen, von rationalen Gründen motiviert zu werden, ist gleichbedeutend mit „deren Befähigung zum Respekt“<sup>267</sup>. Einer Person kommt also Würde zu und sie verdient Achtung, sofern sie fähig ist, die selbe Einstellung auch selbst anderen Personen entgegenzubringen. Ebenso verhält es sich mit der Liebe: „Ich finde es einleuchtend zu sagen, wenn wir Menschen lieben, reagierten wir auf deren Befähigung zur Liebe.“<sup>268</sup>

Durch die Fokussierung auf die Befähigung zur Achtung und zur Liebe nimmt Velleman eine Gewichtung vor, die vom klassisch kantianischen Rationalitätsbegriff wegführt:

Die Idee, daß Liebe eine Antwort auf den Wert der vernünftigen Natur einer Person ist, wird uns so lange merkwürdig erscheinen, wie 'vernünftige Natur' als Bezeichnung für den Intellekt interpretiert wird. Aber die vernünftige Natur ist nicht der Intellekt, nicht einmal der praktische Verstand, sie ist eine Befähigung zur Würdigung oder Wertschätzung [...].<sup>269</sup>

Dieser semantische Coup soll die Fragwürdigkeit eines auf die Rationalität gegründeten Modells der Liebe abschwächen. Zudem gewinnt damit indirekt ein Element der Wechselseitigkeit Bedeutung im Velleman'schen Liebesmodell, welches bislang nur als einseitige Einstellung charakterisiert wurde: Erst wenn eine Person in der Lage ist, die Achtung und Liebe, die ihr entgegengebracht wird, zu erkennen und zu erwidern, beweist sie ihre Vernunftnatur und damit ihre Würde.

---

264 Vgl. Velleman 2008, S. 88 ff.

265 Kant 1785, S. 434.

266 Velleman 2008, S. 92 f.

267 Ebenda.

268 Velleman 2008, S. 93.

269 Ebenda.

Achtung und Liebe hängen für Velleman letztendlich auf einem Kontinuum zusammen:

Meine Auffassung ist, daß die Liebe eine Form der Wertschätzung ist, die von dieser Fähigkeit zur Wertschätzung den Beispielen ihrer selbst außerdem entgegengebracht werden *kann*. Ich betrachte Achtung und Liebe jeweils als das erforderliche Minimum und das optionale Maximum von Reaktionen auf ein und denselben Wert.<sup>270</sup>

Durch die kantisch inspirierte Konzeption der Würde will Velleman nun den ursprünglichen Konflikt zwischen einer unparteilichen Moraltheorie und einer parteilich verstandenen Liebe auflösen. Die Würde kommt allen Menschen qua Vernunftnatur zu und ist insofern Teil der Moraltheorie. Allerdings führt die Würde nur optional zur maximalen Ausprägung der Achtung vor der Person in der Liebe. Zum anderen ist die Würde aber etwas, das jeden Menschen zu etwas Besonderem macht, indem sie Vergleiche zwischen Menschen, die sie zum bloßen Mittel degradieren, verbietet. Damit erfüllt die Würde in Vellemans Ansatz die Funktion, die aus der Perspektive der geliebten Person essentiell ist: Sie erlaubt es, jede Person als etwas Besonderes auszuzeichnen. Die Würde führt dazu, dass „wir die Person als unersetzlich schätzen“<sup>271</sup>. Dass dabei für alle Personen das Werturteil auf der selben Grundlage beruht, mindert den unersetzlichen Wert individueller Personen aber nicht:

Die Weigerung, die Person zu vergleichen oder zu ersetzen, kann die angemessene Antwort auf einen Wert sein, den wir ihr aus Gründen zuschreiben, die für andere ebenfalls gelten.<sup>272</sup>

### **Die Selektivität der Liebe**

Ein offenkundiges Problem der Velleman'schen Konzeption ist das der „Selektivität der Liebe“<sup>273</sup>. Wenn die Liebe die selbe Grundlage hat wie die Achtung, nämlich die Würde der Person, ist es auf den ersten Blick nicht verständlich, dass man nur bestimmte Menschen liebt.

Grundsätzlich sind dafür nach Velleman zwei Faktoren verantwortlich: Die Konstitution des Menschen und die Kontingenz der Fähigkeit, Menschen als Träger von Würde in besonderer Weise „zu sehen“.

Der Verweis darauf, dass „[a]ufgrund unserer Konstitution [...] die Zahl der Menschen, die wie lieben können, beschränkt [ist]“<sup>274</sup>, ist auf den ersten Blick unstrittig. Interessanter ist der zweite Punkt: Vellemans Ausführung dessen, was es heißt, eine

---

270 Velleman 2008, S. 93.

271 Velleman 2008, S. 96.

272 Ebenda.

273 Velleman 2008, S. 99.

274 Velleman 2008, S. 102.

Person wirklich „zu sehen“ oder zu „sehen, was an einer anderen Person bewegend ist“<sup>275</sup>, wie er das Phänomen der Liebe zuvor vage umschrieben hatte. Ungeachtet des enormen Stellenwerts der Vernunftnatur für Vellemans kantianisch inspirierten Personenbegriff bestreitet er,

daß der rein intelligible Aspekt der geliebten Person das unmittelbare Objekt der Liebe ist. Die Liebe zu einer Person wird nicht beim Nachdenken über einen bloßen Begriff oder eine Idee empfunden.<sup>276</sup>

Stattdessen ist „[d]as unmittelbare Objekt der Liebe [...] die konkrete, in Fleisch und Blut verkörperte und den Sinnen zugängliche Person“<sup>277</sup>. Die konkrete Person ist vergleichbar mit einem Medium: „[W]ir können die Person nur sehen, indem wir sie in ihrer oder durch ihre empirische Gestalt [Persona] sehen.“<sup>278</sup> Die empirische Person weist „beobachtbare Merkmale“<sup>279</sup> auf, durch die sie ihre Individualität ausdrückt: „[...] die Art, wie er seinen Hut trägt und seinen Tee trinkt [...], oder die Art, wie er geht, und die Art, wie er spricht [...]“<sup>280</sup>. Allerdings versucht Velleman, einen allzu plumpen Dualismus von empirischer und intelligibler Person zu vermeiden. Er besteht darauf, dass die empirische Person Ausdruck der intelligiblen Person ist, genauer gesagt: Ausdruck ihres unersetzlichen Wertes, wenn es auch „außerhalb unserer Fähigkeiten der philosophischen Beschreibung“<sup>281</sup> liegt, die genauen Wechselwirkungen zwischen moralischem Wert und empirischer Verkörperung zu beschreiben.

Die empirische Person fungiert also auf eine nicht näher beschreibbare Weise als Ausdruck des Wertes, der dem intelligiblen Aspekt der Person zukommt. Der Ausdruck selbst ist wiederum aber nicht immer eindeutig oder vollständig, sondern eine je individuelle Interpretationsleistung, die der Deutung durch andere Personen bedarf:

Der Grund dafür, weshalb wir einige unserer Mitmenschen lieben und andere nicht, ist der, daß wir nur in einige unserer beobachtbaren Mitgeschöpfe hineinsehen können. Der Körper und das Verhalten sind unvollkommene Ausdrücke der Personalität, und wir sind unvollkommene Interpreten.<sup>282</sup>

Wichtig ist, dass durch die Interpretation durch andere der empirische Aspekt der Person die rein empirische Ebene transzendieren muss: „Man möchte, daß äußere Erscheinung und Verhalten eine Wertschätzung evozieren, die durch sie hindurchschaut

---

275 Velleman 2008, S. 86.

276 Velleman 2008, S. 100.

277 Ebenda.

278 Ebenda.

279 Ebenda.

280 Ebenda.

281 Velleman 2008, S. 101.

282 Ebenda.

und im Inneren den Wert des Selbst erkennt.“<sup>283</sup> Velleman vergleicht die empirische Verkörperung des intelligiblen Wertes mit der Schönheit: So wie viele Menschen hoffen, schön gefunden zu werden, und doch die Schönheit auf ihre je individuelle Art verkörpern wollen, so ist der empirische Aspekt der Person ihre individuelle Weise, den universellen Wert selbständiger Zwecke zu verkörpern.

Durch den Verweis auf die Würde der Person als Vernunftwesen meint Velleman, die Liebe moralisch begründen zu können und zugleich dem Bedürfnis der geliebten Person, als etwas Besonderes geliebt zu werden, gerecht zu werden.

### **Implikationen des Velleman'schen Konzepts von Liebe**

Allerdings wird er diesem Anspruch nicht wirklich gerecht, da einige seiner Vorannahmen unplausibel sind und damit sein Modell insgesamt zu kritikwürdigen Implikationen führt.

Ein Problem ist die Beschreibung der Liebe als Absenkung des emotionalen Selbstschutzes. Dieser Mechanismus wird aber stets aus der Perspektive der liebenden Person beschrieben. Was die geliebte Person aber der liebenden Person entgegenbringt, thematisiert Velleman nicht. Offenbar muss dieser Mechanismus auf beiden Seiten funktionieren, da sonst nicht sinnvollerweise von einer engen persönlichen Beziehung gesprochen werden kann, sondern eher von unerwideter Liebe. Vellemans kurze Diskussion des bereits bekannten Beispiel des Ehepaares legt nahe, dass die Liebe eine beiderseitige Angelegenheit ist, indem es auf die beiderseitigen Verpflichtungen verweist, die mit liebevollen Beziehungen einhergehen.<sup>284</sup> Jedoch wird dies nur angedeutet, ohne dass Velleman konkret auf die Beiderseitigkeit der Liebe eingeht. Der einzige Aspekt der Liebe, der nach Velleman reziprok ist, ist die Tatsache, dass die Personen auf die Fähigkeit der jeweils anderen, überhaupt etwas zu achten oder zu lieben, reagieren, indem sie bestimmte Personen lieben. Diese Reziprozität ist aber nicht ausschließlich Bestandteil der Liebe, sondern allgemeiner auch ein Merkmal der allgemeinen Achtung vor Vernunftwesen. Demnach kommt der Reziprozität in Vellemans Verständnis von Liebe keine besondere Wichtigkeit zu.

Liebe als unilaterale Angelegenheit anzusehen ist zwar völlig unzulänglich und unplausibel. Da Velleman andererseits besonderen Verpflichtungen keine moralische Legitimität zugesteht, ist das einseitige Modell von Liebe für seine Zwecke dennoch ausreichend. Eine bestimmte Person auf eine besondere Weise zu „sehen“ ist

---

283 Ebenda.

284 Vgl. Velleman 2008, S. 102 ff.

gewissermaßen ein autarker Vorgang; und da selbst dessen Erwidern keine unmittelbaren Konsequenzen für die liebende Person hat, macht die Frage, ob eine Liebe erwidert wird oder nicht, schlicht keinen großen Unterschied für den moralischen Akteur.

Das Fehlen der Reziprozität ist jedoch nicht die einzige Schwäche von Vellemans Modell der Liebe. Hinzu kommen Schwierigkeiten, die mit seiner „appraisal view of love“<sup>285</sup> einhergehen, die Liebe als Anerkennung eines Wertes versteht, auf den die liebende Person reagiert: Die Würde rationaler Personen ruft die Beschränkung des emotionalen Selbstschutzmechanismus hervor. Daher kann er auch von Liebe als moralischer Emotion sprechen. Die Emotion umfasst bereits das Urteil, dass der geliebten Person ein bestimmter Wert zukommt. Der Wert, aufgrund dessen eine Person geliebt werden kann, ist allerdings bei allen Personen der selbe. Damit stellt sich das Problem der sinnvollen Begründung der Selektivität der Liebe.

Bennett Helm<sup>286</sup> kritisiert unter anderem, der Verweis auf die empirische Person sei ein bloßer Kunstgriff, der aber nicht überzeuge. Zum einen sei die Frage, ob zwei empirische Personen die Interpretation leisten können, die jeweils notwendig ist, um auf den intelligiblen Kern der anderen Person zu stoßen, lediglich kontingenten Umständen geschuldet, was den normativen Gehalt der Liebe schmälere. Des Weiteren sei dieses Konzept auch „viciously circular“<sup>287</sup>, da die Liebe als Einschränkung der emotionalen Abwehrhaltung bereits *per definitionem* emotional sei, und man folglich nicht mehr erklären könne, warum die Liebe als Werturteil bestimmte emotionale Konsequenzen mit sich bringt, während andere Werturteile wie die Achtung dies nicht tun.

Neera K. Badhwar's Kritik an Vellemans Theorie<sup>288</sup> betrifft ebenfalls die Selektivität der Liebe und schließt damit an Helms Kritik an: So sei der Hinweis auf die menschliche Konstitution und die defizitäre Fähigkeit zur Interpretation empirischer *Personae* als einzige limitierende Faktoren für die Selektivität der Liebe weder sinnvoll noch hinreichend, um von Selektivität in einem anspruchsvollen Sinne sprechen zu können. Immerhin sei anzunehmen, dass ein besserer Interpret empirischer *Personae* auch mehr Menschen lieben müsste. Tatsächlich ist also die Selektivität der Liebe kontingenten Beschränkungen der Person geschuldet, wie Helm erkannt hatte.<sup>289</sup>

---

285 Helm 2009. Damit steht Vellemans Theorie derjenigen Frankfurt, derzufolge der Wert des geliebten Objekts allein in dessen Wichtigkeit für die liebende Person hat, diametral entgegen.

286 Helm 2009.

287 Ebenda.

288 Badhwar 2003.

289 Badhwar 2003, S. 63.

Die zweite Implikation, die Badhwar kritisiert, betrifft das Konzept von Personalität: Durch die Differenzierung von intelligibler und empirischer Person entstehe ein absurder Dualismus zwischen der rationalen Natur einer Person und all ihren weiteren Fähigkeiten und Eigenschaften, die zu „non-essential features“<sup>290</sup> abgewertet werden. Dieser Dualismus führt schließlich dazu, dass der Kern der Persönlichkeit die bloße Rationalität sei, die aber allen Personen gleichermaßen zukomme. Damit werden die Beziehungspartner aber letztendlich austauschbar und nicht mehr als individuelle Personen identifizierbar.<sup>291</sup>

Auch im Vergleich zu LaFollettes auf Charaktereigenschaften gründendem Modell persönlicher Beziehungen wäre ein solcher Dualismus problematisch. LaFollette weist auf die Notwendigkeit hin, den „empirischen“ Eigenschaften von Personen eine grundlegende Funktion für persönliche Beziehungen beizumessen. Eine dualistische Sicht auf die Persönlichkeit führe nämlich letzten Endes dazu, dass persönliche Beziehungen konzeptionell unmöglich gemacht würden. Wenn das, was Velleman die „empirische Person“ nennt, also Verhalten und körperliche Merkmale der Person, grundlegend von der „intelligiblen Person“ getrennt ist, die aber als das „eigentliche Selbst“ der Person verstanden wird, so ist es für Personen nicht möglich, jemand anderen als sich selbst wirklich zu kennen und zu lieben:

If we are distinct from our characteristics, then Barbara could never directly experience or know Tom. [...] Since we cannot love what we cannot know, if dualism were true we would have to radically alter our understanding of persons and personal relationships. Love becomes not just mysterious, but impossible.<sup>292</sup>

Velleman versucht zwar, die empirische Person als „Symbol“ der intelligiblen Person darzustellen und so den Dualismus abzuschwächen. Trotzdem sind beide Aspekte nicht ausreichend eng miteinander verknüpft, um einen Dualismus gänzlich auszuschließen. Schließlich schwächt Velleman selbst die Verknüpfung von empirischer und intelligibler Person dahingehend ab, dass der „Körper und das Verhalten des Menschen [...] unvollkommene Ausdrücke der Personalität“<sup>293</sup> seien. Damit bleibt die Möglichkeit des Dualismus und die Gefahr der Unmöglichkeit persönlicher Beziehungen überhaupt bestehen.

Doch die Marginalisierung aller nicht-intelligiblen Aspekte von Personen führt noch zu einer weiteren Konsequenz. Hinzu kommt die Unmöglichkeit wichtiger

---

290 Badhwar 2003, S. 63.

291 Ebenda.

292 LaFollette 1996, S. 72.

293 Velleman 2008, S. 101.

Differenzierungen verschiedener Beziehungstypen. Da Liebe bloß im Absenken des emotionalen Selbstschutzes aufgrund der empirischen Verkörperung des intelligiblen Werts der Person besteht, ist nicht mehr klar, wie zwischen freundschaftlicher, romantischer oder familiärer Liebe unterschieden werden soll.

Gerade die Liebe von Eltern für ihre Kinder ist ein problematischer Fall, da diese nicht durch die spezifische empirische Person der Kinder motiviert wurde, die schlicht zu jung sind, als dass sie mit ihrem Verhalten ihre intelligible Natur ausdrücken könnten. Auch die These, Liebe sei eine Antwort auf die Befähigung zur Wertschätzung vernünftiger Wesen ist problematisch, da diese Kindern nur in eingeschränktem Maße zukommt. Velleman kann also letztendlich überhaupt keine Gründe für die Liebe von Eltern ihren Kindern gegenüber angeben. Ebenso wenig kann er der Tatsache gerecht werden, dass nicht jede Freundschaft gleich ist, sondern mit dem Charakter der Beziehungspartner variiert und ein jeweils unterschiedliches Verhalten der Partner erforderlich macht, wie vor allem Friedman betont.

Zuletzt kritisiert Badhwar, Vellemans Vorschlag sei nicht geeignet, den phänomenologischen Gehalt der Liebe zu beschreiben. Zwar sei die Minderung des emotionalen Selbstschutzes eine notwendige Bedingung für Liebe, andererseits aber erklärt Velleman selbst, dass diese Minderung auch zu „Kränkung, Wut, Verärgerung und sogar Haß“<sup>294</sup> führen könne. Aus diesem Grund sei die Senkung des emotionalen Selbstschutzes allein kein hinreichendes Kriterium für Liebe. Ergänzend schlägt Badhwar das Kriterium der Freude an der Erkenntnis des Wertes der geliebten Person vor, um der Emotion die Liebe auf der theoretischen Ebene überhaupt eine positive Funktion zuweisen zu können.<sup>295</sup>

Abschließend muss also festgehalten werden, dass das kantianisch inspirierte Modell von Liebe essentielle Eigenschaften von Personen und persönlichen Beziehungen nicht nur außen vor lässt, sondern aufgrund seiner theoretischen Vorannahmen gar nicht einfangen kann, weshalb dieses Modell wenig attraktiv ist.

### **Kantianer und besondere Verpflichtungen**

Vellemans Integrationsversuch der Liebe in die unparteiliche kantianische Moralthorie muss jedoch nicht nur überhaupt ein Modell von Liebe bereitstellen, sondern auch auf mit ihr einhergehende praktische Probleme eine Antwort liefern. Das Modell der Liebe als maximale Ausprägung des moralisch gebotenen, minimalen

---

294 Velleman 2008, S. 86 f.

295 Badhwar 2003, S. 47 f.

Gefühls der Achtung vor Vernunftwesen lässt hier aber nur einen begrenzten Spielraum zu.

Eine Implikation dieser deflationären Herangehensweise ist, dass es von einem moralischen Standpunkt aus wünschenswert ist, zumindest eine oder einige wenige Personen zu lieben, da durch die Liebe zu bestimmten Personen der universelle Wert von Vernunftwesen in besonders wertvoller Weise gewürdigt wird. Die Liebe zu vernünftigen Personen trägt damit zur Entwicklung der Moralität von Personen bei. Daher spricht Velleman auch von Liebe als einer „moralische[n] Erziehung“<sup>296</sup>. Er verweist ausdrücklich darauf, dass die Liebe zu bestimmten Personen zu einem tieferen Verständnis moralisch problematischer Situationen führt. In diesem Zusammenhang diskutiert er knapp Friedls Beispiel der sich in Lebensgefahr befindenden Ehefrau. Er erläutert, dass die Liebe des Ehemannes zu seiner Frau sein Bewusstsein dafür intensivieren muss, dass die anderen vom Ertrinken bedrohten Personen ebenfalls Inhaber einer unvergleichbaren Würde sind, die deshalb den selben Anspruch auf Rettung haben wie die Ehefrau.<sup>297</sup> Die ertrinkenden Personen können „nicht schlüssig als Alternativen behandelt werden [...], weil ihre Werte unvergleichbar sind“<sup>298</sup>.

In seiner Analyse der Liebe als Absenken des emotionalen Selbstschutzes hat Velleman bereits darauf hingewiesen, dass ein Resultat dieses Prozesses eine erhöhte Sensibilität für die Interessen der geliebten Person ist, die dann in bestimmten, parteilichen Handlungen mündet. Diese konstituieren eine „gemeinsame[n] Lebensgeschichte“<sup>299</sup> des Ehepaares. Mit ihr einher gehen die „wechselseitigen Verpflichtungen und Abhängigkeiten in einer liebevollen Beziehung“<sup>300</sup>, die aber als „nichtmoralische, selbstbezügliche Gründe“<sup>301</sup> qualifiziert werden. Aus Sicht eines Kantianers ist die Differenzierung zwischen der Emotion der Liebe und deren Konsequenzen für das Handeln der Person auch deshalb notwendig, da verhindert werden muss, dass Personen *aus parteilicher Liebe* handeln. Auch liebende Personen sollen *aus Pflicht* handeln, wohingegen eine Handlung, die bloß aus Liebe zu einer konkreten Person motiviert ist, von einer Handlung aus Selbstliebe kaum noch zu unterscheiden wäre.

Die Einordnung besonderer Verpflichtungen in den Bereich nicht-moralischer

---

296 Velleman 2008, S. 104.

297 Vgl. Velleman 2008, S. 102 ff.

298 Velleman 2008, S. 104.

299 Velleman 2008, S. 103.

300 Ebenda.

301 Velleman 2008, S. 104.

Gründe ist eine Konsequenz von Vellemans Verständnis von Liebe. Sie ist ein sensibilisierter Zustand bestimmten Personen gegenüber, mit dem aber nicht zwingend bestimmte Handlungsimpulse der liebenden Person verknüpft sein müssen. Auf die Situation des Ehemannes bezogen lässt sich nun also folgendes feststellen: Das Beispiel ist so konstruiert, dass er nur eine Person retten kann. Erwäge er nur die moralischen Aspekte der Situation, nämlich die Tatsache, dass alle der bedrohten Personen qua Vernunftnatur eine unvergleichbare Würde innehaben und Rettung verdienen, so könnte er keine Entscheidung treffen, welche Person er retten soll. Wenn der Retter also keine Münze wirft, ist er überhaupt nicht in der Lage, mithilfe unparteilicher Erwägungen eine Entscheidung zu treffen. Die Situation ist also, wenn man sie ausschließlich in ihren moralisch relevanten Eigenschaften beschreibt, unterbestimmt.

Daher ist es für Velleman akzeptabel, dass der Ehemann nicht-moralische Gründe in seine Überlegungen miteinbezieht. Immerhin gibt er zu, „daß die Liebe des Mannes für seine Frau seine Sensibilität für ihre Notlage erhöhen sollte“<sup>302</sup>. Doch „die Gründe, warum er sie retten sollte, haben im Grunde genommen nichts mit Liebe zu tun“<sup>303</sup>:

Zu den wichtigsten Gründen mag zählen, daß er sehr stark an ihr hängt und es eine Schreckensvorstellung für ihn ist, durch ihren Tod von ihr getrennt zu sein.<sup>304</sup>

Doch diese „Anhänglichkeit ist nicht dasselbe wie Liebe“<sup>305</sup>. Das Resultat der strikten Trennung moralischer Pflichten und nicht-moralischer besonderer Verpflichtungen ist, dass die einzige moralische Pflicht des Ehemannes darin besteht, überhaupt eine der ertrinkenden Personen zu retten – gleichgültig, welche das nun ist.

Trotz des hohen moralischen Wertes der Liebe wäre es damit nicht moralischer, die Ehefrau zu retten. Diese unplausible Konsequenz zeigt die konzeptionelle Wichtigkeit der Kongruenzthese LaFollettes und Schefflers, die besagt, dass bestimmte Beziehungen schlicht darin bestehen, dem anderen gegenüber in besonderer Weise verpflichtet zu sein. Damit formuliert Velleman keinen kantianisch inspirierten Kompromiss, sondern lediglich eine weitere Position, die besonderen Verpflichtungen ihre Legitimität abspricht. Vellemans Lösungsvorschlag trägt kaum etwas Neues zur Debatte um besondere Verpflichtungen bei.

Sein ursprüngliches Ziel, die „Parteilichkeit der Liebe anders [zu] denk[en]“<sup>306</sup>, hat er

---

302 Velleman 2008, S. 103.

303 Ebenda.

304 Velleman 2008, S. 104.

305 Ebenda.

306 Velleman 2008, S. 63.

damit nicht erreicht. Seine Argumentation führt vielmehr dazu, dass die Parteilichkeit der Liebe weggedacht werden muss.

### **Kantianischer und utilitaristischer Deflationismus**

Mit der Umschreibung von Liebe als moralischer Emotion und Erziehung entwirft David Velleman einen deflationären, kantianischen Lösungsvorschlag für Konfliktfälle zwischen moralischen und besonderen Pflichten. Obwohl seine Grundannahmen damit dem akt-utilitaristischen Ansatz Richard Arnesons diametral entgegen stehen, lassen sich die selben problematischen Konsequenzen für den Stellenwert der Liebe und enger persönlicher Beziehungen konstatieren. Auch für Vellemans Vorschlag gilt Michael Stockers Kritik, dass klassische Moraltheorien zur moralischen Schizophrenie führen und den intrinsischen Wert individuell wertgeschätzter Vorhaben externalisieren. Velleman versucht zwar, den Konflikt zwischen unparteilicher Moral und parteilichen Beziehungen abzuschwächen, indem die Liebe als ein besonderer moralischer Wert ausgezeichnet wird. Jedoch zeigen die Überlegungen am Ende des Aufsatzes, dass all diejenigen Aspekte, die für die Beziehungspartner essentiell zu einer solchen Beziehung gehören, wie die wechselseitige Sorge um das Wohlergehen des anderen systematisch vernachlässigt werden müssen, da ihnen kein eigener moralischer Wert zukommt.

Aus diesem Grund können die Beziehungspartner keine echte Übereinstimmung zwischen dem von ihnen individuell Wertgeschätzten und dem moralisch Gebotenen herstellen: Selbst wenn die Liebe des Ehemannes zu seiner Frau für ihn von fundamentaler Bedeutung sein sollte, ist dies nicht Grund genug, sich für ihre Rettung zu entscheiden. Im Gegenteil wird die Liebe des Mannes zu einer bloßen Anhänglichkeit degradiert. Damit wird sogar die individuelle Legitimität, die das parteiliche Handeln zugunsten der Ehefrau auf der nicht-moralischen Ebene haben könnte, in Zweifel gezogen.

Dass der Liebe selbst ein derart hoher moralischer Wert zugesprochen wird, dass ohne sie ein wahrhaft moralisches Leben nicht denkbar ist, kann die Wertminderung der konativen Aspekte der Liebe jedoch nicht kompensieren. Gerade aufgrund des moralischen Gebotenseins der Liebe zu einer nahezu beliebigen Person, die das Kriterium der Vernunftnatur erfüllt, wird der intrinsische Wert der Liebe durchaus geschmälert. Es wird nicht bloß die Person, sondern immer nur ihre Instanziierung der allgemeinen menschlichen Würde geliebt.

Andererseits muss hier die Frage gestellt werden, ob die Externalisierung bei Velleman so weitreichend ist wie beispielsweise bei Arneson. Arneson gesteht

persönlichen Beziehungen nur dann einen Wert zu, wenn dieser sich positiv auf die langfristige Nutzensummenmaximierung auswirkt: Eine Beziehung ist nur dann wertvoll, wenn sie auch Nutzen generiert. Dasjenige, was an einer Beziehung im akt-utilitaristischen Sinn wertvoll ist, hat aber nichts mit deren gefühltem Wert oder Zweck für die Beziehungspartner zu tun. Velleman hingegen versteht die Liebe selbst als einen unumstößlichen moralischen Wert. Auch wenn die Beziehungspartner sich nicht als Inhaber besonderer Verpflichtungen verstehen können, wird der moralische Wert der Liebe nicht bestritten oder von anderen Faktoren wie Handlungskonsequenzen abhängig gemacht.

Damit ist zumindest ein Minimum an Harmonie zwischen moralisch Gesolltem und individuell Gewolltem gewährleistet. Die Integrität der Beziehungspartner bleibt somit in einem etwas höheren Maße gewahrt als es eine akt-utilitaristische Herangehensweise erlaubt. Im Gegensatz zu Jeskes Reduktionismus kann allerdings keine Eigengesetzlichkeit persönlicher Beziehungen und besonderer Verpflichtungen aufrecht erhalten werden.

### **5.3 Relativieren moralischer Pflichten**

#### **Bernard Williams: Moralische Überlegungen als „Gedanke zu viel“**

Die Debatte um das Verhältnis besonderer Verpflichtungen und moralischer Pflichten wurde bisher am Beispiel von Autoren betrachtet, die für die Priorität moralischer Pflichten Position beziehen. Die dabei von Arneson und Velleman verfolgte deflationäre Strategie, den grundlegenden Konflikt als bloßen Scheinkonflikt darzustellen, kann allerdings als gescheitert betrachtet werden. Der Konflikt wird nur auf der Handlungsebene gelöst, indem Akteure weiterhin der unparteilichen Moraltheorie verpflichtet sind, ohne jedoch der eigenständigen Legitimität besonderer Verpflichtungen, wie sie der Anti-Reduktionismus und mehr noch der Reduktionismus begründen, gerecht zu werden. In noch stärkerer Weise gilt diese Kritik für Rachels' Ansatz. In Folge dieser argumentativen Stoßrichtung war keine der bisher diskutierten Positionen immun gegen die Kritikpunkte Wolfs und Stockers. Darüber hinaus bot keine von ihnen ein adäquates Bild persönlicher Beziehungen, das der komplexen Analyse LaFollettes nahekommt.

Es stellt sich also insbesondere hinsichtlich des ersten Problems die Frage, ob eine entgegengesetzte Herangehensweise, also eine Einschränkung der Priorität moralischer

Pflichten, zu überzeugenderen Ergebnissen führen könnte.<sup>307</sup> Solch einen alternativen Ansatz hatte Susan Wolf mit dem *point of view of individual perfection* bereits vorgeschlagen. Diese Idee reißt Wolf jedoch erst am Ende ihres Aufsatzes an, wo sie weitgehend vage bleibt.

Etwas ausführlicher behandelt Bernard Williams die Idee eines alternativen, individuellen Standpunkts der Beurteilung. In seinem Essay *Personen, Charakter und Moralität*<sup>308</sup> fokussiert er die Frage, wo die Legitimität moralischer Anforderungen endet und durch andere, nicht explizit moralische Gründe ersetzt werden kann. Ähnlich wie Wolf und Stocker kritisiert er entschieden die Vorannahmen, die unparteiliche Moralsysteme wie der Kantianismus oder der Utilitarismus treffen, da diese zu inakzeptablen Konsequenzen für moralische Akteure führen und überdies keine überzeugende Moralphysikologie darstellen.

Einige Aspekte des Kantianismus bzw. des Utilitarismus werden besonders bemängelt. In Bezug auf den Kantianismus spielt die grundsätzliche Trennung zwischen moralischem und nicht-moralischem Standpunkt und die Qualifizierung des ersteren als unparteilich eine virulente Rolle. Diese theoretischen Vorannahmen führen dazu, dass Personen in moralischen Kontexten von nicht-verallgemeinerbaren Eigenschaften abstrahieren müssen, was wiederum zur Konsequenz hat, dass die einzige Möglichkeit der Handlungsmotivation die Anwendung moralischer Prinzipien ist, die aber zwingend nichts mit den anderweitigen Gründen der handelnden Person zu tun haben darf.

Im Utilitarismus eskaliert die Abstraktion von individuellen Eigenschaften aufgrund der Aggregation individueller Nutzensummen im unpersönlichen Nutzenkalkül so weit, dass zwischen individuellen Personen überhaupt nicht mehr differenziert und die *separateness of persons* nicht berücksichtigt werden kann. Gravierender sind allerdings die Konsequenzen dieser Abstraktionen auf die Getrenntheit des Tätigseins (*agency*) von Personen, die letztendlich aufgehoben wird und Akteure zu bloßen „Kausalhebel[n]“<sup>309</sup> der Nutzenmaximierung degradiert. Diesen beiden Konsequenzen bieten kantianische Ansätze zumindest auf einer Minimalebene Einhalt; unter anderem deshalb, da Personen als Vertragspartner gelten und die konkrete Intention des jeweiligen Akteurs ausschlaggebend für die moralische Qualität einer Handlung ist. Der wenig substanzielle kantianische Personenbegriff unterminiert Williams zufolge dennoch eine angemessene Konzeptionalisierung moralischer Entscheidungssituationen.

---

307 Eine vollständige Ablehnung moralischer Pflichten hingegen wird von niemandem vertreten.

308 Williams 1984b.

309 Williams 1984b, S. 13.

Williams' Ziel besteht darin, eine adäquate Moralphyschologie von Personen vorzulegen, die „der Bedeutung des individuellen Charakters und der persönlichen Beziehungen in der moralischen Erfahrung größeren Raum [...] zuerkenn[t]“<sup>310</sup>. Dazu spaltet Williams seine Untersuchung in zwei Fragestellungen auf: In einem ersten Schritt untersucht er den Begriff des Charakters der Person und dessen Zusammenhang mit personaler Identität. Diese Untersuchung wird dann hinsichtlich der Frage erweitert, was es bedeutet, dass jede Person ihren eigenen, individuellen Charakter hat, und wie sich dieser Umstand zu einer absoluten Moralthorie verhält.

### **Grundvorhaben, Charakter und Integrität**

Ausgangspunkt der ersten Untersuchung ist Williams' These, dass die Tatsache, dass eine Person einen Charakter hat, gleichbedeutend damit ist, dass diese Person „überhaupt einen Grund hat zu leben“<sup>311</sup>. Der Charakter ist ein „ausgeprägte[s] und strukturierte[s] Muster von Wünschen und Vorhaben“<sup>312</sup>. Dass eine Person überhaupt über Wünsche und Vorhaben verfügt, konstituiert also ihre Sorge um ihre Zukunft, denn:

Wenn man sich etwas wünscht, dann hat man in dem Ausmaß Grund dazu, sich alldem zu widersetzen, was einen daran hindert, es zu erlangen – und der Tod vollbringt das zweifellos bei einer ganzen Reihe von Wünschen.<sup>313</sup>

Zwar sind nicht alle Wünsche oder Vorhaben einer Person tatsächlich ausschlaggebend dafür, dass sie einen Lebenswillen hat oder zumindest Grund, einen solchen auszuprägen. Jedoch haben die meisten Personen zumindest einige solcher Wünsche, die darüber entscheiden, „ob sie am Leben bleiben [werden]“<sup>314</sup>. Derartige Wünsche werden als „kategorische Wünsche“ (*categorical desire*)<sup>315</sup> oder als „Grundvorhaben“ (*ground project*)<sup>316</sup> bezeichnet. Dabei hat eine Person niemals nur ein einziges, sondern stets mehrere Vorhaben dieses Typs. Sie übernehmen eine doppelte Funktion:

So liefert das Spektrum der eigenen Interessen, Wünsche und Vorhaben nicht nur den Grund dafür, daß man sich für das interessiert, was sich innerhalb des Horizonts der eigenen Zukunft abspielt, sondern es stellt ebenfalls die Bedingung dafür dar, daß es überhaupt eine solche Zukunft gibt.<sup>317</sup>

---

310 Williams 1984b, S. 14.

311 Ebenda.

312 Williams 1984b, S. 17.

313 Williams 1984b, S. 19 f.

314 Williams 1984b, S. 20.

315 Williams 1984b, S. 20 und Williams 1981, S. 11.

316 Williams 1984b, S. 21 und Williams 1981, S. 13.

317 Williams 1984b, S. 20.

Ohne kategorische Wünsche könnten sich Personen also weder konkret für bestimmte Vorkommnisse in ihrem Leben interessieren, noch würden sie sich für die Tatsache interessieren, dass sie überhaupt ein Leben haben bzw. am Leben sind. Sie sind also „die Bedingungen [der] Existenz“<sup>318</sup> einer Person.

Die unmittelbare und unhintergehbare Wichtigkeit der kategorischen Wünsche der Person für die Erfahrung ihres eigenen Lebens als sinnvoll und zielgerichtet kollidiert daher notwendig mit kantianischen Moraltheorien, die konsequent von eben solchen individuellen Eigenschaften abstrahieren, um die Unparteilichkeit und Verallgemeinerbarkeit moralischer Imperative herzustellen. Die Folge ist jedoch, dass eine Person damit nach Williams überhaupt keinen Grund mehr hätte, überhaupt zu handeln, geschweige denn dies in moralischer Weise zu tun. Schließlich wurde er aller Koordinaten beraubt, die seine „Interessen, Wünsche und Vorhaben“ (*interests, desires and projects*)<sup>319</sup> ihm für sein Handeln geben.<sup>320</sup> Andererseits hat eine Person, die Grundvorhaben hat, nicht immer Grund, sich moralisch zu verhalten:

Denn die Welt stellt, als Königreich moralisch Handelnder, zweifellos keinerlei besondere Ansprüche daran, daß ich mich darin aufhalte oder sogar dafür interessiere (dieses Königreich muß wie andere dem natürlichen Recht auf Auswanderung Achtung schenken).<sup>321</sup>

Moralisches Verhalten ist nach Williams ein voraussetzungsreiches Unterfangen. Wie LaFollette herausgestellt hatte, kann ein solches Verhalten nicht in einem Vakuum stattfinden. Während LaFollette enge persönliche Beziehungen als Bedingung der Fähigkeit zu moralischem Verhalten betrachtet, verweist Williams stärker auf die konative Vorbedingung von Moral: Nur wer sich überhaupt als Handelnder versteht, kann sich auch als moralischer Akteur verstehen.

Obwohl Williams in diesem Essay nicht explizit von der Integrität der Person spricht, besteht ein Zusammenhang von Grundvorhaben, Identität und Integrität: Die Grundvorhaben einer Person prägen ihre Handlungen und damit letztendlich ihre Identität. Die Identität wird nur gewahrt, wenn das Handeln an den Grundvorhaben ausgerichtet ist. In einem solchen Fall kann man von einer integren Person sprechen. Integrität steht bei Williams also letztendlich für die Aufrechterhaltung der Identität einer Person.<sup>322</sup> Damit weist Williams Integritätsmodell von Integrität als „practical

---

318 Williams 1984b, S. 21.

319 Williams 1984b, S. 20 und Williams 1981, S. 11.

320 Selbiges gilt zwar auch für den utilitaristischen Akteur; im vorliegenden Essay konzentriert sich Williams allerdings stärker auf kritische Implikationen kantianischer Moraltheorien.

321 Williams 1984b, S. 21.

322 Vgl. Williams 1973, S. 116 f.

identity<sup>323</sup> deutliche Parallelen zu dem bereits dargestellten Modell Frankfurts auf. Integrität besteht wesentlich in der formalen Eigenschaft der Willens einer Person, eindeutig bestimmt zu sein und zur Identitätsbildung der Person beizutragen.

Trotz ihrer großen Bedeutung für das Individuum müssen die kategorischen Wünsche für Williams aber in keiner Weise herausragend oder einzigartig sein. Im Gegenteil können sie in ganz alltäglichen Vorhaben bestehen, über die nicht einmal reflektiert werden muss, ja die der Person noch nicht einmal bewusst sein müssen:

Ein gutes Zeugnis dessen, daß die eigene Existenz nicht sinnlos ist, ist, daß sich die Frage nach ihrem Sinn gar nicht stellt.<sup>324</sup>

Auf der inhaltlichen Ebene bestehen für Grundvorhaben zwar keine konkreten Vorgaben oder Maßstäbe. Allerdings sind einige Dinge prinzipiell besser geeignet, eine sinn- und identitätsstiftende Funktion für Personen zu übernehmen; insbesondere gilt dies für den Bereich persönlicher Beziehungen. Mit der inhaltlichen Offenheit von Grundvorhaben bleibt aber auch die Möglichkeit altruistischer und sogar moralischer Grundvorhaben bestehen.<sup>325</sup>

Folglich scheint es, als sei der Konflikt solcher individueller Vorhaben mit einer unparteilichen kantianischen oder utilitaristischen Moral nicht zwingend: Wie Williams selbst an anderer Stelle dargestellt hatte, ist es durch die konzeptionelle Trennung moralischer von nicht-moralischen Vorhaben durchaus möglich, kategorische Wünsche zu verfolgen, die nichts mit moralischen Fragen zu tun haben. Allerdings sieht Williams diese scheinbar versöhnende Option kritisch, da sie einen Kategorienfehler darstellt<sup>326</sup>: Wer seinen Grundvorhaben gemäß handelt, sollte nicht *per se* aus der Sphäre moralischen Handelns ausgeschlossen sein. Hinzu kommt, dass selbst moralische Grundvorhaben durch die unparteiliche Moral untergraben werden können: Sowohl im Zuge eines utilitaristischen Nutzenkalküls als auch einer unparteilichen kantianischen Maxime kann es dazu kommen, dass eine Person dazu genötigt ist, nicht nur gegen ihren eigenen Willen zu handeln, sondern sogar im Widerspruch zu ihren Grundvorhaben.<sup>327</sup> Dies ist für Williams aber aus der Sicht der Person inakzeptabel:

---

323 Miller 2012, S. 2642.

324 Williams 1984b, S. 21.

325 Vgl. Williams 1984b, S. 22.

326 Vgl. die Kritik Michaels Stockers, der genau in diesem Kategorienfehler die Ursache der moralischen Schizophrenie lokalisiert.

327 Der erste Fall träfe beispielsweise zu, wenn jemand durch ein utilitaristisches Nutzenkalkül genötigt wäre, den Beruf, den er mit Leidenschaft ausübt, aufzugeben, um einer langweiligen, aber sehr nutzenfördernden Tätigkeit nachzugehen. Der zweite Fall wird von Williams in den Beispielen von George und Jim skizziert, die aus einer utilitaristischen Nutzenerwägung heraus dazu genötigt werden, ihre eigenen Grundvorhaben und Ideale aufzugeben. Vgl. Williams 1973, S. 97–100.

Es kann zu einem Punkt kommen, wo es für einen Menschen ganz unvernünftig ist, um der guten, unparteiischen Ordnung der Welt moralisch Handelnder willen etwas preiszugeben, das eine Bedingung dessen darstellt, daß er überhaupt daran interessiert ist, sich in dieser Welt aufzuhalten.<sup>328</sup>

Die Fokussierung auf Grundvorhaben, die einen Grund überhaupt zu leben darstellen, klingt in gewisser Hinsicht radikal: als hätten Personen, deren Projekte scheitern, guten Grund, sich selbst umzubringen. Dieser Schluss wäre allerdings zu kurz gegriffen. Zwar hält es Williams ohnehin für unwahrscheinlich, dass alle Grundvorhaben einer Person scheitern. Im Falle des Scheiterns eines oder mehrerer Grundvorhaben kann die Gemütslage der Person folgendermaßen beschrieben werden:

Damit ein Vorhaben die Rolle eines Grundvorhabens innehaben kann, braucht es nicht der Fall zu sein, daß der Betreffende, wenn es scheitern würde, oder wenn er in einer von vielen möglichen Weisen davon abließe, Selbstmord begehen müßte; [...] Doch er kann unter solchen Umständen das Gefühl haben, daß er ebensowohl hätte sterben können.<sup>329</sup>

Da also Grundvorhaben dem Leben von Personen einen Sinn geben, weist Williams darauf hin, dass kein Paradox in der Vorstellung besteht, dass jemand sein Leben opfert, um das Gelingen des Vorhabens und auf paradoxe Weise damit auch seines Lebens zu bewirken.<sup>330</sup>

Im zweiten Teil seiner Untersuchung wird der Begriff des Charakters mit dem der Individualität verknüpft und zugleich die moralische Relevanz der Individualitätsbegriffs herausgestellt. Da für Williams auch alltägliche Dinge Grundvorhaben sein können, ist es möglich, dass verschiedene Personen ähnliche Dinge zu ihren persönlichen Grundvorhaben rechnen. Dies mindert aber nicht die Individualität von Personen, deren Dispositionen durch ihre Vorhaben zwar geformt werden, die aber dadurch noch keine Duplikate anderer Personen mit den selben oder ähnlichen Vorhaben werden. Immerhin nehmen Personen eine unterschiedliche Gewichtung und Kombination solcher Vorhaben vor (weshalb Williams von „Muster“ oder „Spektrum“ spricht), so dass eine vollständige Übereinstimmung kaum möglich ist.<sup>331</sup>

### **Persönliche Beziehungen als Grundvorhaben einer Person**

Persönliche Beziehungen versteht Williams als paradigmatischen Fall von Grundvorhaben. Während es offenkundig so ist, dass so gut wie alle Menschen persönliche Beziehungen haben, wird an diesem Beispiel deutlich, wie ein solches

---

328 Williams 1984b, S. 23.

329 Williams 1984b, S. 22.

330 Vgl. ebenda.

331 Williams 1984b, S. 23.

alltägliches Grundvorhaben dennoch die Individualität von Personen bestärken kann.

Williams argumentiert, dass innerhalb einer Beziehung die Individualität der Beziehungspartner bestätigt und affirmiert wird, da sie sich zum einen gegenseitig als unterschiedliche Personen, zum anderen als nicht austauschbar mit Dritten wahrnehmen. Wer also eine persönliche Beziehung führt, wird in seiner Individualität bestätigt. Damit stimmt er mit LaFollettes Analyse überein. Persönliche Beziehungen haben damit für Williams nichts mit moralischen qua unparteilichen Beziehungen zu tun, sondern haben durch den identitätsstiftenden und -stärkenden Charakter eine eigene normative Qualität.<sup>332</sup>

Bis zu dem Ausmaß (was immer es sein mag), daß die Liebe zu jemandem einschließt, daß man ihm gegenüber dieselbe Anteilnahme an den Tag legt, die die moralische Person überall kundtut oder zumindest glaubt, kundtun zu wollen, werden die Beziehungen des Liebenden *Beispiele moralischer Beziehungen* sein oder ihnen zumindest ähneln; aber das muss nicht deshalb der Fall sein, weil sie Anwendungen auf diesen Fall sind von Beziehungen, die der Liebende, qua moralischer Person, im allgemeinen eingeht.<sup>333</sup>

Die Wendung „Beispiele moralischer Beziehungen“ darf, wie im zweiten Halbsatz deutlich wird, nicht als deflationäre Sicht auf persönliche Beziehungen gelesen werden. Vielmehr wird persönlichen Beziehungen ein der Moral äquivalenter Status zugeschrieben. Damit ist erstens die Möglichkeit des Konflikts zwischen den Imperativen der unparteilichen Moral und persönlichen Beziehungen gegeben; zweitens kann deshalb keine prinzipielle Priorität des einen Standpunkts über den anderen postuliert werden. Wenn persönliche Beziehungen Beispiele moralischer Beziehungen sind, müssen mit ihnen ebenso wie mit moralischen Beziehungen bestimmte Pflichten einhergehen, also besondere Verpflichtungen nicht in einem deflationären, sondern einem entweder anti-reduktionistischem oder reduktionistischen Sinn.

Diese verdeutlicht Williams an Frieds Beispiel der ertrinkenden Ehefrau. Der Konflikt zwischen zwischen unparteilicher Moral und besonderen Verpflichtungen ist auf zwei Ebenen denkbar: Die erste betrifft das Ergebnis der Handlung, die zweite die Art und Weise, auf die ein bestimmtes Ergebnis erreicht wird. Im Fall des Ehemannes, der sich zwischen der Rettung einer unbekanntenen Person und seiner Frau entscheiden muss, liegt der zweite Konfliktfall vor.<sup>334</sup> Gegen den Konflikt hinsichtlich des

---

332 Damit bestreitet er sowohl Vellemans These, Liebe sei eine „*Spezies* moralischer Beziehungen“ (S.24), was Williams als „rechtschaffene[n] Unsinn“ (S. 25) bezeichnet, als auch die schwächere These, dass enge persönliche Beziehungen moralische voraussetzen. Vgl. Williams S. 24 f.

333 Williams 1984b, S. 25, meine Hervorhebung.

334 Fried hingegen ist offenbar nicht der Ansicht, dass nur ein Konflikt über die Art der Umsetzung vorliegt. Durch Modifikation des Beispiels dahingehend, dass der Retter ein „offizielles Amt“ bekleidet, kann seiner Ansicht nach ein Konflikt über das moralisch gebotene Ergebnis mit besonderen Verpflichtungen hergestellt werden: „Where the rescuer does occupy an official position, the argument that he must overlook personal ties is not unacceptable.”

Ergebnisses der Handlung spricht, dass es selbst aus einer kantianischen oder utilitaristischen Perspektive nicht grundsätzlich unmoralisch ist, die eigene Ehefrau oder anderweitig nahestehende Person zu retten. Schließlich besteht das Dilemma des Retters in der Wahl zwischen zwei – zumindest vom moralischen Standpunkt aus – nicht gegeneinander aufrechenbaren Handlungsalternativen, wie auch Velleman betont. Daraus ergibt sich aus einer unparteilichen moralischen Perspektive die Pflicht, schlicht *eine* der beiden Personen zu retten. Allerdings löst dieser Imperativ das Dilemma des Retters nicht, da er kein Entscheidungskriterium beinhaltet. Die persönliche Beziehung zu seiner Ehefrau kann für den Retter also selbst dann ein relevantes Entscheidungskriterium darstellen, wenn er Kantianer Velleman'scher Couleur ist.

Jedoch greift diese bloße Erlaubtheit der Rettung der eigenen Ehefrau für Williams zu kurz. Was bei einer solchen Lösung im Vordergrund steht, ist nicht die besondere Beziehung des Liebespaares, sondern die unparteiliche moralische Überlegung; und das ist für Williams schlicht der falsche Grund für die Rettung der eigenen Ehefrau:

Diese Konstruktion versieht den Handelnden [...] mit einem Gedanken zu viel: Von manchen (beispielsweise von seiner Frau) hätte gehofft werden können, daß sein Beweggrund im Klartext der Gedanke wäre, daß es sich um seine Frau handelt, und nicht, daß es sich um seine Frau handelt und es in Situationen dieser Art erlaubt ist, seine Frau zu retten.<sup>335</sup>

Zusätzliche Überlegungen sind ein unnötiger Zwischenschritt, den unparteiliche Moraltheorien illegitimerweise von Akteuren fordern. Die Beziehung zu seiner Frau ist für den Retter ein Grundvorhaben und entscheidet deshalb darüber, ob er sein eigenes Leben grundsätzlich als sinnvoll verstehen kann. Angesichts der zentralen Bedeutsamkeit seines Grundvorhabens darf der Mann nicht dazu genötigt werden, diesen Zwischenschritt einzulegen, selbst wenn das Resultat einer solchen Überlegung die Erlaubtheit der Rettung seiner Frau ist.

Die Wichtigkeit der persönlichen Beziehung zu seiner Frau stellt also eine alternative Quelle von Verpflichtungen dar, die moralischen Pflichten ebenbürtig sind und nicht von moralischen Imperativen in Frage gestellt werden dürfen. Hier verweist Williams nochmals auf die Bedingtheit der Moral durch die individuelle, „vor-moralische“ Ebene:

Das Leben braucht Substanz, wenn überhaupt etwas, einschließlich der Anhänglichkeit an das unparteiische System, Sinn haben soll. Hat es jedoch Substanz, dann kann es dem unparteiischen System nicht die höchste Bedeutung einräumen, und die Macht dieses Systems darüber wird, im

---

Fried 1970, S. 227.

335 Williams 1984b, S. 27.

äußersten Fall, ungesichert sein.<sup>336</sup>

## Grundvorhaben und besondere Verpflichtungen

Bei aller Attraktivität eines Standpunktes individueller Grundvorhaben stellt sich dennoch die Frage, wie viel dieser tatsächlich zur Klärung dilemmatischer Fälle beiträgt. Zum einen wurde der Standpunkt individueller Grundvorhaben als notwendige Bedingung moralischer Handlungsfähigkeit definiert, zum anderen kann dieses Fundament in Konflikt mit dem moralischen Überbau geraten. Damit läuft die Moral aber Gefahr, auf eine bloß optionale Ergänzung menschlichen Handelns reduziert zu werden. Zwar schränkt Williams dieses Risiko in der Diskussion von Freundschaftspflichten ein:

Das bedeutet natürlich nicht, daß, wenn es im Leben eines Menschen eine intensive Freundschaftsbeziehung gibt, er jeder möglichen Forderung, die daraus entsteht, vor anderen – unparteiischen – moralischen Forderungen den Vorrang einräumen muss. Das wäre unsinnig und auch eine Freundschaft pathologischer Art, weil beide Parteien in der Welt bestehen und es Teil des Sinnes ihrer Freundschaft ist, daß sie in der Welt besteht.<sup>337</sup>

Offenbar gibt es auch für Williams Situationen, in denen moralische Pflichten Vorrang haben können oder sollten. Dennoch bleibt offen, wann individuelle und wann moralische Pflichten den Ausschlag für das Handeln geben sollen. Diese Offenheit kann man Williams insofern nicht zum Vorwurf machen, als er als Anti-Theoretiker aufgrund der Unzulänglichkeit und Unangemessenheit abstrakter ethischer Theorien prinzipiell keine endgültige Lösung solcher Konfliktfälle anstrebt.<sup>338</sup>

In Hinblick auf die Debatte um besondere Verpflichtungen in ihrem Verhältnis zu moralischen Pflichten ist an Williams' Vorschlag interessant, dass er zwar einerseits eine starke und der moralischen Intuition gerecht werdende Rechtfertigung für die bevorzugte Rettung der Ehefrau liefert, der andererseits den Anschein einer starken besonderen Verpflichtung des Mannes erweckt. Dies wird untermauert durch die Zuschreibung einer quasi-moralischen Qualität der Beziehung. Nicht zuletzt verweist er darauf, dass die Ehefrau ihre Rettung gewissermaßen mit dem Hinweis auf die besondere Beziehung zu ihrem Mann einfordert.<sup>339</sup> Gerade das Einbeziehen der Ansprüche der Ehefrau und der Verweis auf die besondere Beziehung legen ein anti-reduktionistisches oder reduktionistisches Verständnis besonderer Verpflichtungen nahe.

---

336 Ebenda.

337 Williams 1984b, S. 25.

338 Vgl. Williams Kritik an ethischen Theorien in Williams 1999, v.a. Kapitel 6. Obwohl der Begriff der Anti-Theorie naturgemäß schwer zu definieren ist, liefert Clarke 1987 einen guten Überblick über die Hauptkritikpunkte an ethischen Theorien.

339 Williams 1984b, S. 27.

Im Gegensatz dazu ist die Begründung, die Williams für diese Verpflichtung anführt, aber nicht in der Beziehung zu der Ehefrau oder in Williams' Verständnis persönlicher Beziehungen angelegt.<sup>340</sup> Vielmehr rekurriert er auf die Wichtigkeit des Grundvorhabens für den Mann selbst. Da die Beziehung zu seiner Frau von so großer Wichtigkeit *für ihn* ist, ist er verpflichtet, sie zu retten, um sein eigenes Leben nicht jeden Sinns zu berauben. Was wie eine besondere Verpflichtung der Ehefrau gegenüber aussieht, ist letztendlich die Verpflichtung des Mannes gegenüber sich selbst, sich nicht der Grundlagen seiner eigenen Integrität zu berauben.

Williams verfolgt damit aber weder eine anti-reduktionistische noch eine reduktionistische, noch eine der bisher untersuchten deflationären Begründungsstrategien besonderer Verpflichtungen. Obwohl seine Kritik sich im Besonderen gegen deflationäre Ansätze wie denjenigen Velleman's richtet, hat Williams eigenes Konzept eine deflationäre Komponente: Da dem Standpunkt der persönlichen Grundvorhaben eine quasi-moralische Qualität zukommt, ist es von diesem alternativen moralischen Standpunkt aus verpflichtend, die Imperative dieses Standpunkts zu befolgen, also die eigene Integrität zu erhalten. Dieses Verständnis unterscheidet sich aber auch vom Reduktionismus Jeskes, der zwar von eigenständig begründeten besonderen Verpflichtungen ausgeht; dieser führt aber zu einer besonders wertvollen Realisierung auch moralischer Werte. Bei Williams hingegen handelt es sich nicht um explizit moralische, sondern um quasi-moralische, aber dennoch individuelle Werte.

Dadurch, dass es letztlich gar nicht um die Qualität einer persönlichen Beziehung, sondern lediglich um deren Wichtigkeit für die Person geht, wirft Williams' Begründung besonderer Verpflichtungen weitere Fragen auf. Im ursprünglichen Beispiel muss der Mann eine Entscheidung treffen zwischen der Rettung seiner Frau und einer fremden Person. Da es, wie bereits erläutert, nicht einmal für Kantianer oder Utilitaristen ausgeschlossen ist, die Erlaubtheit der Rettung der eigenen Ehefrau zuzugeben, ist Williams' Plädoyer für die Rettung der Frau weniger kontrovers, als es zunächst scheint. Angewendet auf andere Situationen, in denen nicht die ohnehin moralische und die individuell gewünschte Lösung zusammenfallen, kann das berühmte Diktum des „Gedanken zu viel“ zu weitaus strittigeren Ergebnissen führen.

Erstens ist es, ebensowenig wie klassische unparteiliche Moralprinzipien, in allen Situationen gleichermaßen informativ: Müsste der Mann zwischen der eigenen Ehefrau

---

340 Was Williams genau unter einer engen persönlichen Beziehung versteht, wird in diesem Essay ohnehin nicht deutlich. Persönliche Beziehungen werden in seinem Essay vor allem als Beispiele persönlicher Grundvorhaben gebraucht.

und dem eigenen Kind oder dem besten Freund wählen, so wäre er dazu gezwungen, eines seiner Grundvorhaben aufzugeben und damit seine Integrität zu gefährden. Mangels eines weiteren Entscheidungskriteriums wäre der Mann also in einer solchen Situation wie der Kantianer nicht mehr in der Lage, eine Entscheidung zu treffen. Im umgekehrten Fall, wenn also beide der ertrinkenden Personen dem Retter nicht bekannt sind, gilt dasselbe.

Der Standpunkt individueller Grundvorhaben ist also nicht uneingeschränkt geeignet, das Handeln von Personen anzuleiten. Ungeachtet des zugrunde gelegten Moralprinzips sind dilemmatische Situationen dieser Art möglicherweise grundsätzlich moralisch unterbestimmt – und sei es das Kriterium der Berücksichtigung eigener Grundvorhaben.

Zweitens kann auch der Standpunkt individueller Grundvorhaben zu kritikwürdigen Konsequenzen führen. Dies illustriert Williams' Beispiel des Malers Gauguin:

Nehmen wir zunächst das skizzenhafte Beispiel eines schöpferischen Künstlers, der sich fest umrissenen und dringlichen Ansprüchen anderer Menschen entzieht, um ein Leben zu leben, in dem er, wie er meint, seiner Kunst nachgehen kann. [...] Gauguin hätte ein Mensch sein können, der sich für die Ansprüche an ihn gar nicht interessierte und es einfach vorzog, ein anderes Leben zu leben, und aus diesem Leben und vielleicht aus dieser Bevorzugung wären seine besten Bilder hervorgegangen. [...] Nehmen wir vielmehr einen Gauguin, den die Ansprüche und das, was ihre Hintansetzung einschließt, kümmern (wir können voraussetzen, daß es schlimm ist), und er sich angesichts dessen dennoch für das andere Leben entscheidet.<sup>341</sup>

Das Beispiel ist so zu verstehen, dass es ein Grundprojekt Gauguins ist, das kreative Leben eines Künstlers zu führen. Zudem entscheidet er sich bewusst dafür, seine anerkannte moralische Pflicht der Versorgung seiner Familie, insbesondere seiner Kinder, zu vernachlässigen. Vom Standpunkt seines Grundvorhabens, das kreative Leben eines Künstlers zu führen, ist diese Entscheidung vollkommen gerechtfertigt, ja tatsächlich geboten. Vom moralischen Standpunkt dagegen ist die Pflicht, für seine Kinder zu sorgen, unumstößlich und ihre Vernachlässigung nicht entschuldbar.

Zwar kann man aufgrund von Gauguins Anerkennung seiner moralischen Pflicht nicht davon sprechen, dass der Standpunkt individueller Grundvorhaben den Handelnden mit einem „Gedanken zu wenig“ versieht. Angesichts der Möglichkeit der möglichen Zurückweisung moralischer Pflichten fehlt aber ein normatives Kriterium für Grundvorhaben und zur Bestimmung ihres Verhältnisses zur Moral. Wie das Beispiel Gauguins zeigt, scheint Williams keine Notwendigkeit dafür zu sehen, dass Personen ihre persönlichen Grundvorhaben reflektieren. Durch die rein formale Definition von Integrität als bejahende Einstellung des Handelnden zu seinen eigenen Grundvorhaben

---

341 Williams 1984a, S. 32.

ist aber die Möglichkeit gegeben, dass sogar moralisch verwerfliche Vorhaben einen normativen Status für diese Person einnehmen, gegen die sie gemäß dieser Ansicht nicht verstoßen darf.<sup>342</sup> Diese Implikation ist allerdings vom moralischen Standpunkt aus nicht akzeptabel. Zudem läuft sie dem Konzept der Integrität zuwider, die immerhin traditionell mit einer besonderen moralischen Qualität des Handelnden konnotiert ist.

Williams reißt die Idee des moralischen Grundvorhabens lediglich an, verfolgt diese aber nicht weiter. Doch gerade hier könnte man mit Williams eine Verknüpfung individueller und moralischer Überlegungen versuchen.

## **6. Fazit und Ausblick: Persönliche Beziehungen im Kontext der Moral**

### **Die politische Dimension besonderer Verpflichtungen**

Obwohl besondere Verpflichtungen bisher ausschließlich vor dem Hintergrund enger persönlicher Beziehungen diskutiert wurden, ist dies nicht die einzige Domäne, in der solche Verpflichtungen von Bedeutung sein können. In der Debatte um besondere Verpflichtungen werden oftmals auch politische Beziehungen als Grundlage solcher Verpflichtungen angegeben. Nahegelegt wird ein weiterer Geltungsbereich ebendieser Verpflichtungen bereits bei Aristoteles, dessen Definition des Menschen als *zoon politikon* impliziert, dass nicht bloß die Zugehörigkeit zu einer familiären und freundschaftlichen, sondern auch einer politischen Gemeinschaft zu einem gelungenen menschlichen Leben gehört. Da aber die Kriterien persönlicher Beziehungen – namentlich die persönliche Komponente und die Freiwilligkeit – nicht auf die politische Gemeinschaft übertragen werden können, können politisch verstandene besondere Verpflichtungen nicht auf der selben Begründungsfigur beruhen wie persönliche besondere Verpflichtungen. Aus diesem Grund schließt LaFollette explizit die von ihm als „Bürgerfreundschaft“ bezeichneten Beziehungen aus seiner Analyse aus.

Der Mangel an Freiwilligkeit in bürgerlichen Beziehungen zeigt, dass diese augenscheinlich nur schwer mit der voluntaristischen These in Einklang gebracht werden. Da aber die anti-reduktionistische Begründung besonderer Verpflichtungen verworfen wurde, muss für bürgerliche Verpflichtungen eine andere Rechtfertigungsgrundlage gefunden werden, die ebenfalls die individuelle Freiheit gegen ungebührliche Verpflichtungen schützt.

---

342 Vgl. Cox et al. 2001. Damit ist Williams' Integritätsmodell ähnlicher Kritik ausgesetzt wie dasjenige Harry Frankfurt's, was aufgrund der Ähnlichkeit beider Modelle nicht überraschend ist.

## Die persönliche Nahbeziehung als Grundlage besonderer Verpflichtungen

Hinsichtlich der persönlichen Dimension besonderer Verpflichtungen wurde im Laufe der Diskussion der verschiedenen Lösungsvorschläge deutlich, dass der detaillierten Analyse enger persönlicher Beziehungen bei LaFollette nur wenig hinzuzufügen ist.

Die Tatsache, dass sein Konzept ausschließlich reziproke Beziehungen umfasst und damit beispielsweise die Eltern-Kind-Beziehung außen vor lässt, ist zwar aus einer systematischen Perspektive auf persönliche Beziehungen unbefriedigend, da gerade diesen Beziehungen auf der phänomenologischen Ebene große Wichtigkeit zukommt. In der Debatte um besondere Verpflichtungen muss allerdings festgehalten werden, dass diese Beziehungen nicht unbedingt in besonderen Verpflichtungen resultieren, sondern primär in moralischen Pflichten der Eltern ihren (nicht erwachsenen) Kindern gegenüber, wie auch das Beispiel des Malers Gauguin verdeutlicht.

Die Fokussierung auf die Reziprozität führt auch dazu, dass defizitäre Formen persönlicher Beziehungen, wie einseitige oder nicht wertschätzende Liebe *per definitionem* nicht mit LaFollettes Modell dargestellt werden können. Da solche Beziehungen keine besonderen Verpflichtungen nach sich ziehen, waren sie aber auch nicht Teil der Untersuchung. Allerdings verweist Velleman verweist auf die Möglichkeit einer Liebe, die nicht mit dem Wunsch nach dem Zusammensein mit der geliebten Person einhergeht. Diese These sollte seine Kritik an der konativen Analyse der Liebe stützen. Wie Vellemans Liebeskonzept insgesamt, so ist auch diese Behauptung nicht plausibel. Es ist nicht eindeutig, dass in solchen Fällen tatsächlich von Liebe gesprochen werden sollte. Solche Fälle sind eher durch Frankfurts Schema erfassbar, das Liebe als Zustand definiert, in dem es einer Person nicht gelingt, sich einer Sache oder einer anderen Person gegenüber indifferent zu verhalten. Die Unfähigkeit, eine indifferente Haltung zu entwickeln, ist aber im Grunde keine Liebe. Liebe sollte sich auch auf der theoretischen Ebene durch eine positive Bedeutung für das Individuum auszeichnen, wie Badhwar in ihrer Kritik an Velleman explizit macht. Frankfurts Modell der *wholeheartedness* zeigt zudem die negativen Konsequenzen dessen auf, was die (in diesem schwachen Sinn definierte) nicht wertschätzende Liebe mit sich bringen kann, nämlich die Integritätsgefährdung oder gar Fragmentierung der Integrität der Person. Zudem kann eine solche Person nicht autonom handeln, da sie von Wünschen erster Stufe geleitet wird, die sie aber nicht durch Volitionen zweiter Stufe affirmiert.

Mit LaFollette kann in diesen Fällen nur davon ausgegangen werden, dass eine

solche Person ihre Emotionen mittels der Kontrolle ihrer evaluativen Urteile zu beeinflussen versuchen kann, was der Schwierigkeit solcher Situationen für die betroffene Person nicht gerecht wird.

Vellemans Betonung der Rolle der Vernunftnatur für die Liebe führt zwar zu unplausiblen Implikationen; doch in einer relativierten Form ist die These durchaus mit LaFollette kompatibel. Da enge persönliche Beziehungen reziprok und im einzigartigen Charakter der Personen begründet sind, können solche Beziehungen tatsächlich nur von Menschen geführt werden, die ein Maß an Vernunftnatur verwirklichen, das solches Verhalten möglich macht.

LaFollettes These der Kongruenz enger persönlicher Beziehungen und besonderer Verpflichtungen geht von einem anspruchsvollen Beziehungsbegriff aus. Die Einschränkung besonderer Verpflichtungen auf bestimmte, besonders enge Beziehungen ist aber nötig, um den Geltungsbereich besonderer Verpflichtungen so eng zu fassen, dass nicht alle Arten bloß kontingenterweise bestehender Beziehungen besondere Verpflichtungen implizieren.

### **Persönliche Beziehungen im Kontext der Moral**

Da Scheffler im Gegensatz zu LaFollette ein unplausibles Modell besonderer Beziehungen zugrunde legt, das zu untragbaren Konsequenzen für das Individuum führen kann, ist sein anti-reduktionsistisches Prinzip nicht geeignet, um besondere Verpflichtungen zu begründen. Dem entgegen präsentiert sich der Reduktionismus Jeskes als zugleich plausible und attraktive Alternative: Das voluntaristische Kriterium schützt Personen vor überfordernden Ansprüchen und ermöglicht zugleich, dass diese in engen persönlichen Beziehungen durch besondere Verpflichtungen unter anderem moralische Werte auf besonders wertvolle Weise verwirklichen. Durch diesen Reduktionismus kann die individuelle Wichtigkeit persönlicher Beziehungen gewahrt werden, ohne dass deren moralische Qualität bestritten werden muss, wie es in den deflationären Ansätzen Arnesons und Vellemans geschieht.

Im Vergleich zu Williams' Vorschlag hat der Reduktionismus Jeskes den Vorzug, dass besondere Verpflichtungen tatsächlich Verpflichtungen anderen Personen gegenüber sind, und nicht primär auf die eigene Integrität der Person rekurrieren. Allerdings lässt Williams in seinem Essay eine vielversprechende Idee zur Vereinbarkeit besonderer und moralischer Pflichten ungenutzt: Die Idee des moralischen Grundprojekts einer Person wird nicht weiter verfolgt. Dabei böte sich gerade hier ein idealer Anknüpfungspunkt für moralische Überlegungen, die eng mit dem Selbstverständnis der Person verknüpft

wären und keinen „Gedanken zu viel“ darstellten.

Für die Vereinbarkeit beider Pflichttypen spricht auch die von LaFollette, Friedman und Williams vertretene These, dass moralisches Verhalten nicht voraussetzungslos ist. Im Gegenteil ist es eng damit verknüpft, wie Personen sich selbst definieren (wie Williams und Frankfurt herausstellen) und ob sie überhaupt in der Lage sind, moralische von anderen Interessen zu unterscheiden (wie LaFollette und Friedman argumentieren). Dieses Wissen erschließt sich allerdings nicht primär durch die Moraltheorie, sondern muss auch in persönlichen Beziehungen erworben werden.

Doch auch in der umgekehrten Richtung sind Moral und persönliche Beziehungen unauflöslich miteinander verbunden: Da enge persönliche Beziehungen bestimmten Kriterien genügen müssen, um als solche erkannt werden zu können, stellen sie immer schon bestimmte Anforderungen an die Beziehungspartner und sind in diesem minimalen Sinn bereits normativ. Deutlich wird das an der These des definitiven Zusammenhangs der engen persönlichen Beziehung mit der Pflicht zur besonderen Rücksichtnahme: Wie die Diskussion des distributiven Einwands gezeigt hat, kann diese Kongruenzthese nicht auf eine sinnvolle Art und Weise bestritten werden, ohne dass solche Beziehungen auf einer konzeptionellen Ebene unmöglich werden. Einer Person auf besondere Weise verpflichtet zu sein hat einen normativen Gehalt, da der Begriff der Verpflichtung ohne ein zugrundeliegendes Konzept von Handlungsnormen nicht verständlich wäre.

Besondere Verpflichtungen sind also ohne irgendeine Konzeption von Moral nicht denkbar und damit an die Bedingung geknüpft, dass die Beziehungspartner sich als moralische Akteure verstehen. Daher verteidigt LaFollette die Position, dass nur moralisch gute Personen echte persönliche Nahbeziehungen führen können: Nur jemandem, der sich an Handlungsnormen hält, kann man in dem Maße vertrauen, dass es zu engen persönlichen Beziehungen überhaupt kommen kann.

Moral und persönliche Beziehungen sind folglich wechselseitig bedingt. Dies verhindert zwar nicht die Möglichkeit des Konflikts, ermöglicht aber, dass Personen sich zugleich als Inhaberinnen besonderer Verpflichtungen und als moralische Akteure verstehen können.

Dass ethische Theorien grundsätzlich ungeeignet sind, auch individuell wertvolle Aspekte des Lebens einzufangen, da sie zur Externalisierung intrinsischer Werte führen, kann letztendlich bezweifelt werden. Dagegen spricht der von LaFollette und Frankfurt geteilte Befund, dass selbst intrinsische Werte immer einen instrumentellen Restbestand

aufweisen, insofern sie Ermöglichungsbedingungen anderer Werte sind. Wenn also ohnehin alle intrinsischen Werte als Werte verstanden werden können, die eine zentrale Position in einem Netzwerk der Werte einnehmen und damit andere Werte befördern, so wird der Vorwurf der Externalisierung abgeschwächt und kann nicht mehr pauschal gegen diese Theorien vorgebracht werden. Beispielsweise kann eine Person dann enge persönliche Beziehungen führen und sich deren individuellen und moralischen Werts bewusst sein, ohne dass der eine Wert den anderen schmälert.

Hinzu kommt, dass in der vorliegenden Arbeit mit Rachels, Arneson und Velleman drei Vertreter monistischer Moraltheorien diskutiert wurden, die eine strikte Reduzierung aller moralischen Werte auf ein einziges Moralprinzip verteidigen. Möglicherweise kann eine pluralistische Moraltheorie die Wertaspekte enger persönlicher Beziehungen besser in den Gesamtzusammenhang moralischer Pflichten integrieren. Dies versucht beispielsweise Thomas Nagel in *Die Fragmentierung des Guten*<sup>343</sup>. Hier unterscheidet er fünf Kategorien moralischer Werte, die auch besondere Verpflichtungen und individuelle Grundvorhaben umfassen. Diese Werte können zwar untereinander in Konflikt geraten; dies mindert aber ihren moralischen Eigenwert nicht. Eine solche Theorie kann zwar in konkreten Konfliktsituationen keinen eindeutigen Handlungsimperativ formulieren, verhindert aber die von Stocker beschriebene moralische Schizophrenie persönlicher Motive und unpersönlicher Werte, die zur Fragmentierung der Person führen müssen.

Obwohl die diversen, sich an Dramatik überbietenden Beispiele, die in der Debatte um besondere Verpflichtungen häufig bemüht werden, einen gravierenden Konflikt zwischen besonderen und moralischen Pflichten nahelegen, so kann die postulierte grundlegende Diskrepanz des individuell Wichtigen und des moralisch Richtigen nicht aufrecht erhalten werden. Es handelt sich vielmehr um einen Konflikt zwischen Werten, die eigengesetzlichen menschlichen Handlungsbereichen entspringen und die nicht vollständig gegeneinander aufgewogen werden können. Im Umkehrschluss heißt dies, dass in schwierigen Situationen eben mehr als eine Handlungsalternative richtig sein kann.

---

343 Nagel 1996.

## 7. Literaturverzeichnis

- Annas, Julia** (1993): *The Morality of Happiness*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Arneson, Richard J.** (2003): Consequentialism vs. Special-Ties Partiality. In: *The Monist* (86/3), S. 382–401.
- Badhwar, Neera K.** (2003): Love. In: Hugh LaFollette (Hg.): *The Oxford Handbook Of Practical Ethics*. 1. Aufl. Oxford; New York: Oxford University Press, S. 42–69.
- Belliotti, Raymond A.** (1986): Honor Thy Father and Thy Mother and to Thine Own Self Be True. In: *Southern Journal of Philosophy* (24), S. 149–162.
- Clarke, Stanley G.** (1987): Anti-Theory in Ethics. In: *American Philosophical Quarterly* (24), S. 237–244.
- Cox, Damian; La Caze, Marguerite; Levine, Michael** (2001): Integrity. Hg. v. Edward N. Zalta. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online verfügbar unter <http://plato.stanford.edu/entries/integrity/>, zuletzt aktualisiert am 17.07.2013, zuletzt geprüft am 21.09.2013.
- Czaniera, Uwe** (2008): Universalisierbarkeit/ Universalisierung. In: Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch und Beate Rössler (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und der Sozialphilosophie*, Bd. 2. 2 Bände. Berlin: de Gruyter, S. 1367–1371.
- Feltham, Brian** (2010): Introduction: Partiality and Impartiality in Ethics. In: Brian Feltham und John Cottingham (Hg.): *Partiality and Impartiality. Morality, Special Relationships, and the Wider World*. Oxford; New York: Oxford University Press, S. 1–25.
- Frankfurt, Harry G.** (2004): On Love, and Its Reasons. In: Harry G. Frankfurt (Hg.): *The Reasons of Love*. 1. Aufl. Princeton; Oxford: Princeton University Press, S. 35–68.
- Fried, Charles** (1970): *An Anatomy of Values. Problems of Personal and Social Choice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Friedman, Marilyn** (2008): Freundschaft und moralisches Wachstum. In: Axel Honneth und Beate Rössler (Hg.): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 148–167.
- Gert, Bernard** (1996): Moral Impartiality. In: Yaeger Hudson (Hg.): *Rending and Renewing the Social Order*. New York; Ontario; Lampeter: The Edwin Mellen Press, S. 3–24.
- Gowans, Christopher W.** (1996): Moral Theory, Moral Dilemmas, and Moral Responsibilities. In: H. E. Mason (Hg.): *Moral Dilemmas and Moral Theory*. Oxford; New York: Oxford University Press, S. 199–215.
- Hampshire, Stuart** (1978): Public and Private Morality. In: Stuart Hampshire (Hg.): *Public and Private Morality*. Cambridge; New York; London; Melbourne: Cambridge University Press, S. 23–53.

- Hardimon**, Michael O. (1994): Role Obligations. In: *Journal of Philosophy* (91/7), S. 333–363.
- Helm**, Bennett (2009): Love. Hg. v. Edward N. Zalta. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Online verfügbar unter <http://plato.stanford.edu/entries/love/>, zuletzt aktualisiert am 21.06.2009, zuletzt geprüft am 21.09.2013.
- Hooker**, Brad (2003): Rule Consequentialism. Hg. v. Edward N. Zalta. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Online verfügbar unter <http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism-rule/>, zuletzt aktualisiert am 25.02.2011, zuletzt geprüft am 21.09.2013.
- Jeske**, Diane (2008): Familien, Freunde und besondere Verpflichtungen. In: Axel Honneth und Beate Rössler (Hg.): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 215–253.
- Kant**, Immanuel (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: *Kants Werke* (1968). Akademie Textausgabe. Berlin; New York: Walter de Gruyter (IV).
- LaFollette**, Hugh (1996): *Personal Relationships. Love, Identity, and Morality*. Oxford: Blackwell.
- Miller**, Christian (2012): Integrity. In: Hugh LaFollette (Hg.): *The International Encyclopedia of Ethics*. 1. Aufl. 9 Bände. Oxford; Malden; West Sussex: Wiley-Blackwell (5), S. 2640–2650.
- Nagel**, Thomas (1986): *The View From Nowhere*. 1. Aufl. New York: Oxford University Press.
- Nagel**, Thomas (1996): Die Fragmentierung des Guten. In: Thomas Nagel: *Letzte Fragen*. 2. Aufl. Hg. v. Michael Gebauer. Bodenheim: Philo, S. 181–199.
- Özmen**, Elif (2005): *Moral, Rationalität und gelungenes Leben*. 1. Aufl. Paderborn: Mentis.
- Özmen**, Elif (2007): Harry Gordon Frankfurt. In: Julian Nida-Rümelin und Elif Özmen (Hg.): *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag (3), S. 185–191.
- Özmen**, Elif (2011): Freundschaft. In: Petra Kolmer und Armin G. Wildfeuer (Hg.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. 1. Aufl. 3 Bände. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, S. 833–841.
- Rachels**, James (2008): Eltern, Kinder und die Moral. In: Axel Honneth und Beate Rössler (Hg.): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 254–276.
- Scheffler**, Samuel (2008): Beziehungen und Verpflichtungen. In: Axel Honneth und Beate Rössler (Hg.): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 26–51.
- Stocker**, Michael (1976): The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. In: *The Journal of Philosophy* (73), S. 453–466.

- Taylor**, Paul W. (1978): On Taking the Moral Point of View. In: *Midwest Studies in Philosophy* (3), S. 35–61.
- Velleman**, David J. (2008): Liebe als ein moralisches Gefühl. In: Axel Honneth und Beate Rössler (Hg.): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 60–104.
- Williams**, Bernard (1973): A Critique of Utilitarianism. In: J. J. C. Smart und Bernard Williams (Hg.): *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 75–150.
- Williams**, Bernard (1981): Persons, Character and Morality. In: Bernard Williams (Hg.): *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, S. 1–19.
- Williams**, Bernard (1984a): Moralischer Zufall. In: Bernard Williams: *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980*. Königstein: Hain, S. 30–49.
- Williams**, Bernard (1984b): Personen, Charakter und Moralität. In: Bernard Williams: *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980*. Königstein: Hain, S. 11–29.
- Williams**, Bernard (1999): *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Wolf**, Susan (1982): Moral Saints. In: *The Journal of Philosophy* (79), S. 419–439.

## 8. Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne unerlaubte fremde Hilfe angefertigt, alle benutzten Quellen und Hilfsmittel angegeben und Zitate als solche kenntlich gemacht habe.

Ich versichere ferner, dass ich die Arbeit weder für eine Prüfung an einer weiteren Hochschule noch für eine staatliche Prüfung eingereicht habe.

München, den 30. September 2013

---

Anna Katharina Kaufmann