

Melanie Werren  
*Ethische  
Intuitionen  
artikulieren*  
Grundlegung  
und Konkretionen

Ethische Intuitionen artikulieren

*Melanie Werren* ist Privatdozentin für Systematische Theologie mit Schwerpunkt in Ethik an der Universität Bern und Dozentin für Interprofessionelle Lehre und Praxis an der Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften (ZHAW) in Winterthur.

Melanie Werren

# Ethische Intuitionen artikulieren

Grundlegung und Konkretionen

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz Creative Commons Namensnennung-Nicht kommerziell-Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>



Verwertung, die den Rahmen der CC BY-NC-ND 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für die Bearbeitung und Übersetzungen des Werkes.

Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

ISBN 978-3-593-51836-7 Print

ISBN 978-3-593-45656-0 E-Book (PDF)

DOI 10.12907/978-3-593-45656-0

Copyright © 2023. Alle Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Satz: le-tex xerif

Gesetzt aus der Alegreya

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001).

Printed in Germany

[www.campus.de](http://www.campus.de)

Für Daniel und Liliane



# Inhalt

Vorwort .....	9
1. Einleitung: Warum ethische Intuitionen artikulieren? .....	11
1.1 Entdeckungszusammenhang im Bereich der Ethik des Gesundheitswesens .....	11
1.2 Interdisziplinäre Standortbestimmung .....	18
1.2.1 Fokussierung auf ethische Intuitionen .....	19
1.2.2 Philosophie: Ungeklärte Entstehung .....	24
1.2.3 Psychologie: Prägend, aber unsicher .....	32
1.2.4 Theologie: Christliche Schlüsselszenarien .....	37
1.3 Konsequenzen für das weitere Vorgehen .....	44
2. Von der ethischen Intuition zur Artikulation .....	47
2.1 Rahmen .....	48
2.1.1 Vom intuitiven zum begründenden Prozess .....	48
2.1.2 Vom Gespür für qualitative Unterscheidungen zur Artikulation von Begründungen .....	50
2.2 Klärung I: Was sind ethische Intuitionen und wie kommen sie zustande? .....	60
2.2.1 Gehalt .....	61
2.2.2 Der intuitive Prozess .....	68
2.2.3 Soziale und kulturelle Prägung .....	75
2.3 Klärung II: Wie kommen Artikulationen von ethischen Intuitionen zustande? .....	78
2.3.1 Von der Einbildungskraft zur Mitteilbarkeit .....	81



2.3.2 Vom Zwiegespräch mit sich selbst zur (hypothetischen) Urteilsgemeinschaft .....	87
2.3.3 Vertiefende und erweiternde Elemente .....	92
3. Methode: Wie ethische Intuitionen artikulieren? .....	101
3.1 Grundlegende methodische Überlegungen .....	102
3.2 Artikulationsleitfragen .....	107
3.2.1 Was-Perspektive .....	108
3.2.2 Wie-Perspektive .....	109
3.2.3 Woher-Perspektive .....	110
4. Konkretionen .....	113
4.1 Erzählender Dialog .....	114
4.1.1 Suche nach Selbstdeutung .....	114
4.1.2 Besuche bei Perspektiven anderer .....	118
4.1.3 Verstehen als erzählender Dialog .....	123
4.2 Fall Erzählungen besuchen .....	134
4.2.1 Toter Kater im Abfallsack .....	137
4.2.2 Besichtigen von Zimmern Sterbender .....	139
4.2.3 Zugunfall von Dürrenast .....	141
4.2.4 Konsequenzen .....	143
4.3 Folgerungen hinsichtlich einer Angewandten Ethik .....	147
5. Ertrag .....	151
5.1 Klärung des Gehalts und des Zustandekommens .....	151
5.2 Methode zur Artikulation .....	152
5.3 Kriterien zur Gewichtung .....	155
5.3.1 <i>Best account</i> -Prinzip und praktisches Schließen .....	155
5.3.2 Situierete Unparteilichkeit .....	156
5.3.3 Dialog-Struktur .....	157
5.4 Bedeutung für eine Angewandte Ethik .....	157
Literatur .....	159

# Vorwort

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um meine geringfügig überarbeitete und etwas gekürzte Habilitationsschrift, die im Herbstsemester 2022 von der Theologischen Fakultät der Universität Bern angenommen wurde. Es ist das Resultat eines kurvenreichen Weges, auf dem mich viele Menschen begleitet haben. Ihnen gilt mein Dank.

Ganz besonders danke ich den beiden Gutachtern, Prof. Dr. Frank Mathwig (Bern) und Prof. Dr. Torsten Meireis (Berlin), die sich vorausschauend und konstruktiv am Entstehungsprozess beteiligt und das Habilitationsverfahren mitgemacht haben. Verbunden bin ich auch vielen anderen Wegbegleiter\*innen und Diskussionspartner\*innen: Prof. Dr. Magdalene Frettlöh, Prof. Dr. Mathias Wirth, Prof. Dr. Luca di Blasi, den Teilnehmer\*innen der Forschungskolloquien in Bern und Berlin. Für das kritische Durchlesen des Manuskripts bin ich Liliane Blank zu großem Dank verpflichtet. Catharina Heppner danke ich für die freundliche Begleitung auf dem Weg zum druckfertigen Buch.

Ein besonderes Dankeschön geht an die Fachpersonen im Gesundheitswesen, denen ich im Rahmen von Aus- und Weiterbildungen begegnet bin und die mich mit ihren Fragen, Überlegungen und Fallerzählungen zum Thema des vorliegenden Werks inspiriert haben.

Ich widme dieses Buch meinen Kindern, Daniel und Liliane, die das Habilitationsprojekt nicht im geringsten interessierte und immer wieder meine Präsenz im Hier und Jetzt forderten. Das war jeweils erholsam.

Staufen, im Sommer 2023

Melanie Werren



# 1. Einleitung: Warum ethische Intuitionen artikulieren?

## 1.1 Entdeckungszusammenhang im Bereich der Ethik des Gesundheitswesens

»Ich betreue fast täglich demente Menschen auf der Notfallstation und dabei gab es verschiedene Situationen, die bei mir persönlich ein ungutes Gefühl hinterliessen [sic!]. Zum Beispiel eine Patientin mit Schenkelhalsfraktur, die unbedingt aufstehen möchte und auch nach mehreren Gesprächen nicht begreift, dass ihre Hüfte gebrochen ist. Oder ein Patient, der im Stress, den er bei uns in dieser neuen Situation erlebte, so wütend wurde, dass ihn mehrere Personen halten mussten, damit er seine notwendigen Medikamente bekommen konnte.«<sup>1</sup>

Der Anstoß, mich mit ethischen Intuitionen zu befassen, gründet in meiner Erfahrung als Ethiklehrperson von unterschiedlichen im Gesundheitswesen tätigen Berufsgruppen, die oft bei ethischen Fallbesprechungen – ähnlich wie die Pflegenden auf der Notfallstation – Intuitionen thematisieren, die sich auf erlebte oder besprochene Situationen beziehen.<sup>2</sup> Zum einen greifen diese Berufsleute bei ethischen Entscheidungen in ihrem Praxisalltag auf ihre Intuitionen zurück, weil diese es ihnen ermöglichen, in herausfordernden Situationen, die ein schnelles Eingreifen erfordern, authentisch zu reagieren.<sup>3</sup> Zum anderen erleben sie ethische Intuitionen in Situationen, in denen sie wahrnehmen, dass sie selbst oder andere falsch oder schlecht handeln.

---

1 Lehmann, Verwirrt die Verwirrten nicht noch mehr, 3.

2 S. Benner/Tanner/Chesla, Pflegeexperten, 12, 43; Dreyfus/Dreyfus, Kompetenzerwerb im Wechselspiel von Theorie und Praxis, 61; Burgbacher, Moralische Intuition, 12; Werren, Würde und Demenz, 57.

3 S. Lay, Ethik in der Pflege, 364.

Astrid Burgbacher bezeichnet solche spontanen Eindrücke des Falschen oder Schlechten als »anklagende moralische Intuitionen«<sup>4</sup>. Da diese Bezeichnung nicht deutlich macht, ob Betroffene, deren Intuitionen oder auslösende Situationen anklagen, verzichte ich im Folgenden auf diesen Begriff. Jedoch konzentriere ich mich ebenso wie Astrid Burgbacher auf ethische Intuitionen, die mit einer negativen Bewertung einer Handlung oder einer erlebten Situation einhergehen, stören und allenfalls zu einem genaueren Hinschauen Anlass geben. Es geht somit um ethische Intuitionen, die mit Problemwahrnehmungen in Verbindung stehen. Probleme, die in einer Situation aufgeworfen werden, verweisen gemäß Frank Mathwig »sowohl auf die Begrenztheit wie auf die Unabgeschlossenheit des Wissens«<sup>5</sup>. Diese Begrenztheit und Unabgeschlossenheit des Wissens gehen als Bedingungen der Möglichkeit von Problemwahrnehmungen voraus. Die Wahrnehmung eines Problems hat das Vorhandensein von moralischen Normen oder Prinzipien im Sinne eines Referenzmaßstabs zur Voraussetzung, mit dem eine konkrete Situation in Konflikt geraten kann.<sup>6</sup>

Da eine Angewandte Ethik ihre Relevanz und ihr Vorgehen mit dem Vorhandensein von Problemsituationen rechtfertigt und die vorliegende Studie ihren Entdeckungszusammenhang in diesem Bereich hat, wird im Folgenden der Ansatz einer »problemorientierte[n] Ethik«<sup>7</sup> gewählt. Eine ethische Intuition steht mit einer problematisch wahrgenommen Situation in Verbindung, weshalb der Fokus der nachfolgenden Überlegungen auf Probleme anzeigenden Intuitionen liegen wird.

---

4 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 31. Als Beispiel beschreibt sie die moralische Intuition, die sie im Anschluss an einen TV-Beitrag über Tierschlachtung hat, nämlich »dass diese Praxis des Schlachtens zutiefst empörend, falsch, ja zutiefst unmoralisch ist« (Burgbacher, *Moralische Intuition*, 34).

5 Mathwig, *Technikethik – Ethiktechnik*, 124.

6 S. Mathwig, *Technikethik – Ethiktechnik*, 177. »Es gibt nicht Probleme wie Stühle und Kaffeetaschen. Probleme sind Konstrukte und bilden mehrstellige Relationen. Ein Gegenstand oder Ereignis – als Objekt der phänomenalen Wahrnehmung – wird in Beziehung gesetzt zu bestimmten normativen Orientierungen und Annahmen, vor deren Hintergrund sich der Gegenstand beziehungsweise das Ereignis überhaupt erst als Problem zeigt und darüber hinaus als ein spezifisches Problem zu erkennen gibt. Umgekehrt verweist damit ein Objekt als problematisches auf diejenigen Annahmen, die es als ein solches ausweisen. Ein moralisches Problem setzt also immer schon allgemeine moralische Überzeugungen voraus.« (Mathwig, *Technikethik – Ethiktechnik*, 28).

7 Mathwig, *Technikethik – Ethiktechnik*, 82: »Jede Angewandte oder Praktische Ethik rechtfertigt ihr Vorgehen mit dem Vorhandensein von Problemsituationen.«

Meine Beobachtung, dass ethischen Intuitionen im Bereich der Ethik des Gesundheitswesens eine wesentliche Rolle zukommt, wird von anderen Autor\*innen bestätigt. Die Bezugnahme auf ethische Intuitionen erlebt derzeit ein Revival, insbesondere im Bereich der Angewandten Ethik und gerade dort, wo es um konkrete ethische Probleme geht.<sup>8</sup> Drei Beispiele aus dem Bereich der Pflege-, Bio- und Medizinethik unterstreichen und illustrieren diese Tendenz.

1. Das erste Beispiel stammt aus der Ethik für Pflegende von Arie J. G. van der Arend und Chris Gastmans. Sie postulieren, »daß das Studieren von ethischen Erfahrungen und Intuitionen der Pflegekräfte, die unerschütterlich mit der pflegerischen Arbeitssituation verbunden sind, eine zugleich kritische und erklärende Funktion bezüglich d[r]ingender bio-ethischer Problemsituationen erfüllen kann«<sup>9</sup>. Pflegende haben insbesondere in einfachen Situationen »ein (intuitives) Verstehen davon, was ethisch gut und wertvoll ist, und was nicht«<sup>10</sup>.

2. Das zweite Beispiel ist das Werk *Principles of Biomedical Ethics* von Tom L. Beauchamp und James F. Childress, in dem diese unter Rückgriff auf David Ross' Theorie der »prima facie Pflichten«<sup>11</sup> die Geltung von vier ethischen Prinzipien durch eine intuitiv einsehbare *common morality* – eine von allen, die ein moralisches Leben führen wollen, geteilte Moral – gewährleistet sehen.<sup>12</sup> a. Respekt vor der Autonomie, b. nicht schaden, c. Gutes tun und d. Gerechtigkeit.<sup>13</sup> Wenn diese Prinzipien in praktischen Problemlagen oder bei moralischen Meinungsverschiedenheiten in Konflikt geraten, wird in einem Abwägungsprozess versucht, durch die Herstellung eines »Überle-

---

8 S. Burgbacher, Moralische Intuition, 12; Lay, Ethik in der Pflege, 363 f. und Heinrichs, Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung, 23.

9 Van der Arend/Gastmans, Ethik für Pflegende, 42.

10 Van der Arend/Gastmans, Ethik für Pflegende, 97, die davon ausgehen, dass man neben diesem intuitiven Erfahrungswissen via Kontrasterfahrungen zu Vorstellungen von menschlichem Wohlbefinden kommen kann. Vgl. hierzu auch Margalit, Politik der Würde, 156 und Stoeker, Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung, 136.

11 Ross, *The Right and the Good*, 20: »Prima facie suggests that one is speaking only of an appearance which a moral situation presents at first sight, and which may turn out to be illusory; whereas what I am speaking of is an objective fact involved in the nature of the situation, or more strictly in an element of its nature, [...]«

12 S. Beauchamp/Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 387 f.

13 S. Beauchamp/Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 12 f.

gungsgleichgewichts«<sup>14</sup> eine – zumindest vorläufige – Kohärenz zwischen diesen Prinzipien herzustellen.<sup>15</sup>

3. Beim dritten Beispiel handelt es sich um das Papier *Covid19 und Utilitarismus*, in dem sich die Autoren mit utilitaristischen Rationierungsvorschlägen im Zuge der Corona-Pandemie befassen.<sup>16</sup> Sie setzen sich in ihrem Schreiben kritisch mit der Position von Henry Sidgwick auseinander, der davon ausgeht, dass »das utilitaristische Prinzip der gesellschaftlichen Nutzenmaximierung [...] durch Intuition als wahr erkannt werden könne«<sup>17</sup>.

Die eben beschriebenen Beispiele für ethische Intuitionen lassen sich entsprechend der Unterscheidung von Dieter Birnbacher drei verschiedenen Allgemeinheitsebenen moralischer Urteile zuordnen. Beim ersten Beispiel bezieht sich die intuitive moralische Erkenntnis auf spezifische Situationen. Es geht um die moralische Richtigkeit oder Falschheit von Handlungen in Einzelfällen.<sup>18</sup> Pflegende versuchen dem Pflegebedarf von Patient\*innen zu entsprechen, indem sie ihrem Gespür für das Gute folgen.<sup>19</sup> Beurteilungsgesichtspunkte und Prinzipien ergeben sich demnach aus der »quasi induktiven Verallgemeinerung von Einzelfallintuitionen«<sup>20</sup> oder »konkreten Intuitionen«<sup>21</sup>.

Beim zweiten Beispiel, bei den vier biomedizinischen Prinzipien von Tom L. Beauchamp und James F. Childress, handelt es sich um Prinzipien der mittleren Ebene. Zwar wird bei diesen von der intuitiven Einsehbarkeit bestimmter allgemeiner Prinzipien ausgegangen, diese bedürfen aber zusätzlicher »Gewichtungs- bzw. Einzelfallintuitionen, um auch in Fällen, in denen diese mittleren Prinzipien miteinander konfliktieren, ihren Anspruch auf intuitive Erkenntnis aufrechtzuerhalten«<sup>22</sup>.

---

14 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 38.

15 S. Beauchamp, *Principlism in Bioethics*, 10 f.; Beauchamp/Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 381–387. Vgl. Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 99, der im Zusammenhang des engen Überlegungsgleichgewichts auf die Kohärenz zwischen einzelfallbezogenen Intuitionen, moralischen Prinzipien und sonstigen, auf andere Fälle bezogenen Urteilen verweist.

16 S. Romanens/Warmuth/Kurth, *Covid19 und Utilitarismus*, 3.

17 Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, 384.

18 S. Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, 383.

19 S. van der Arend/Gastmans, *Ethik für Pflegende*, 97.

20 Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, 384.

21 Huemer, *Revisionary Intuitionism*, 383.

22 Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, 385.

Beim dritten Beispiel wird im Sinne von Henry Sidgwick nur das Grundprinzip, also das Prinzip der gesellschaftlichen Nutzenmaximierung, »intuitiv abgesichert«<sup>23</sup>. Dieses intuitiv untermauerte Grundprinzip wird anschließend in deduktiver Art und Weise auf Einzelfälle angewendet.<sup>24</sup>

Es wird also unterschieden zwischen konkreten ethischen Intuitionen, die sich auf spezifische Fälle beziehen, abstrakten Intuitionen, die von allgemeinen Grundprinzipien handeln, und Intuitionen der mittleren Ebene.<sup>25</sup> Die Unterscheidung dreier Abstraktionsebenen bei Dieter Birnbacher erscheint einerseits plausibel, da dadurch unterschiedliche Verwendungsweisen von Intuitionen in der Angewandten Ethik strukturiert werden und daraus ein gezielteres Navigieren innerhalb der Begrifflichkeit resultiert.<sup>26</sup> Andererseits verschleiert eine solche Kategorisierung das Ineinander-verbunden-Sein der drei Abstraktionsebenen. Zum Beispiel kann eine Einzelfallintuition eine prinzipielle Reichweite haben.<sup>27</sup>

In der vorliegenden Untersuchung wird ein Zusammenspiel der drei Abstraktionsebenen unterstellt. Mit Hans-Richard Reuter gehe ich von einem problemorientierten Kohärentismus aus, der Reflexionsprozesse im Sinne eines »weiten Überlegungsgleichgewichts«<sup>28</sup> ermöglicht. Hans-Richard Reuter erweitert in Anlehnung an Norman Daniels das enge Überlegungsgleichgewicht und geht nicht wie beispielsweise Tom L. Beauchamp und James F. Childress von zwei, sondern von drei Elementen aus, die in ethische Urteile einfließen: »a. wohlerwogene Urteile, b. allgemeine Prinzipien, Normen und Regeln, darüber hinaus aber auch c. normative Hintergrundtheorien und weltanschauliche Wirklichkeitsdeutungen«<sup>29</sup>. Der ethische Reflexionsprozess bleibt einerseits im Sinne des weiten Überlegungsgleich-

---

23 Ebd.

24 S. ebd. Vgl. auch Audi, *Intuition and Its Place in Ethics*, 65, der eine doxastische und eine episodische Konzeption von Intuition unterscheidet: »A doxastic intuition, as a belief, may be justified not only by appeal to the episodic intuition likely available to its possessor and commonly a basis for it, but also by argument from premises. An episodic intuition, as an experience, does not stand in need for justification and may confer it.«

25 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 40.

26 S. Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, 383–385.

27 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 41.

28 Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 101.

29 Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 99 f.; Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, 258; Beauchamp/Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 381–387. Vgl. diesbezüglich Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 38, auf den das Modell des Überlegungsgleichgewichts zurückgeht: »Diesen Zustand nenne ich Überlegungs-Gleichgewicht. Es ist ein Gleichgewicht, weil schließlich unsere Grundsätze und unsere Urteile übereinstimmen; und es



gewichts und der Problemorientierung offen »für die Korrektivfunktion von Hintergrundtheorien, aber auch Situationswahrnehmungen und Erfahrungen«<sup>30</sup>. Demnach können auch bestehende ethische Intuitionen berücksichtigt werden. Andererseits ist der Reflexionsprozess eingebettet »in ein durch Kohärenz gerechtfertigtes Überzeugungssystem«<sup>31</sup>, das zwar keinen universellen, aber einen partikularen Geltungsanspruch gegenüber denjenigen erheben kann, die an diesem Überzeugungssystem teilhaben.<sup>32</sup>

Aufgrund des Entdeckungszusammenhangs im Kontext ethischer Fallbesprechungen im Gesundheitswesen bilden »Einzelfallintuitionen«<sup>33</sup> den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen. Klassische Entscheidungsfindungsmodelle tragen bisher kaum zum Sprechen über konkrete Einzelfallintuitionen bei. Da solche Modelle meistens einen ähnlichen Aufbau zeigen, werden an dieser Stelle exemplarisch die sechs Schritte zur ethischen Urteilsfindung des evangelischen Theologen Heinz Eduard Tödt hinzugezogen:

1. Problemfeststellung
2. Situationsanalyse
3. Verhaltensalternativen
4. Normenprüfung
5. Urteilsentscheid
6. Rückblickende Adäquanzkontrolle<sup>34</sup>

Auch wenn Heinz Eduard Tödt mit den beiden Schritten »Problemfeststellung« und »Situationsanalyse« ethische Intuitionen allenfalls implizit erfasst,<sup>35</sup> sehen die sechs Schritte im Rahmen einer Fallbesprechung dennoch keinen expliziten Raum vor, um über ethische Intuitionen zu sprechen

---

ist ein Gleichgewicht der Überlegung, weil wir wissen, welchen Grundsätzen unsere Urteile entsprechen, und aus welchen Voraussetzungen diese abgeleitet sind.«

30 Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, 101.

31 Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, 100.

32 Indem sich Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, 100 im Rahmen des problemorientierten Kohärenzismus und des weiten Überlegungsgleichgewichts verortet, begegnet er zwei Haupteinwänden gegen das Überlegungsgleichgewicht, nämlich seiner »Tendenz zum Konservatismus« und seinem »latenten Partikularismus«. Vgl. hierzu Hahn, Überlegungsgleichgewicht(e), die das Modell des Überlegungsgleichgewichts einer ausführlichen Kritik unterzieht.

33 Birnbacher, Analytische Einführung in die Ethik, 384.

34 Tödt, Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, 83. Vgl. hierzu Lay, Ethik in der Pflege, 259–261 oder Körtner, Grundkurs Pflegeethik, 138–142, die Zusammenstellungen zentraler Entscheidungsfindungsmodelle bieten.

35 S. Meireis, Theologiestudium im Kontext, 8.

oder sich diesbezüglich auszutauschen. Primär fokussieren sie auf die Ermittlung des Problems, die Untersuchung des Problemkontexts, das Entwerfen von diesbezüglichen Handlungsalternativen und die Prüfung von handlungsbezogenen Normen und Werten. Dieses und ähnlich konzipierte Entscheidungsfindungsmodelle eignen sich demnach nicht, um ethische Intuitionen ausdrücklich zu thematisieren und zu operationalisieren.<sup>36</sup>

Eine Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang die Methode des hermeneutischen Gesprächs des Zentrums für Ethik der Universität Nimwegen, in dessen Basisstruktur eine anfängliche erste Intuition in Bezug auf eine Situation via Erzählungen zu einem neuen Verständnis derselben führen soll:

#### **Einen ersten Blick auf die Situation vornehmen**

1. Erste Intuitionen hinsichtlich des vorliegenden Falls

#### **Erzählperspektiven der Beteiligten analysieren**

2. Perspektive und Stil

#### **Erzählungen analysieren**

3. Struktur der Erzählungen
4. Inhalt der Erzählungen

#### **Erzählelemente herausarbeiten**

5. Schlüsselbegriffe
6. Ethische Theorien

#### **Die Rückkoppelung zum vorliegenden Fall vornehmen**

7. Bedeutung der vorangehenden Überlegungen für den Fall
8. Unterschiede der Schlussfolgerungen im Vergleich zu den Alltagsintuitionen<sup>37</sup>

Die hier benannten acht Schritte ermöglichen es, von Situationen zu erzählen, die mit ethischen Intuitionen einhergehen, und leiten einen diesbezüglichen Reflexionsprozess ein. Inwieweit ethische Intuitionen tatsächlich zur

---

<sup>36</sup> An dieser Stelle können lediglich die sechs Schritte zur ethischen Urteilsbildung benannt werden, so wie sie im Zusammenhang einer ethischen Fallbesprechung thematisiert werden. Eine eingehende Auseinandersetzung mit Tödt's Modell findet sich beispielsweise bei Mathwig, Technikethik – Ethiktechnik, 221–257.

<sup>37</sup> Steinkamp, Methoden ethischer Entscheidungsfindung im Pflegealltag, 185.

Sprache kommen, wenn sie einzig in Schritt 1 und 8 explizit thematisiert werden, muss offenbleiben.

Am Beispiel des Kontexts »ethische Fallbesprechung im Gesundheitswesen« konnte gezeigt werden, dass ethische Intuitionen im Hinblick auf praxisbezogene ethische Entscheidungsfindungen eine wichtige Rolle spielen. Allerdings berücksichtigen die meisten Entscheidungsfindungsmodelle, die in der Pflege- und Medizinethik angewandt werden, situationsbezogene ethische Intuitionen nicht explizit und tragen somit nicht dazu bei, über diese zu sprechen und zu streiten. Die Problemorientierung und Berücksichtigung von Wahrnehmungen in Bezug auf die Situation, wie sie beispielsweise im Rahmen der sechs Schritte zur ethischen Urteilsbildung von Heinz Eduard Tödt vorkommen, sollen auch für die vorliegende Studie wegweisend sein.<sup>38</sup> Darüber hinaus wird nach Wegen gesucht, welche die Artikulation von ethischen Intuitionen ermöglichen und erleichtern.<sup>39</sup> Der Zugang über konkrete Situationen und diesbezügliche ethische Intuitionen würde es im Setting »Fallbesprechung« allen Beteiligten und Wahrnehmenden gestatten, sich aus ihren jeweiligen Perspektiven heraus zu äußern. So könnten sich zum Beispiel Patient\*innen und ihre Angehörigen als Expert\*innen ihrer Situation leichter an einer Fallbesprechung beteiligen, welche bisher in der Schweiz in der Regel innerhalb eines Behandlungsteams und ohne Einbezug der Betroffenen erfolgt.

## 1.2 Interdisziplinäre Standortbestimmung

Sieht man einen Menschen, der reglos auf dem Boden liegt, ist es richtig, ihm sofort zu helfen.<sup>40</sup> Studierende zu sehen, die eine Katze mit Benzin übergießen und anzünden, löst unmittelbar Entsetzen aus.<sup>41</sup> Die auf einem Foto gezeigte Behandlung von Juden, die gezwungen wurden, mit Zahnbürsten das

---

38 S. Tödt, Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, 83.

39 Der Begriff »Artikulation« wird in Kapitel 2.1.2 eingehend geklärt.

40 Vgl. Lk 10,30–35; Buckley, Man Is Rescued by Stranger on Subway Tracks; Lee/Feldman, Construction Worker One Day.

41 S. Harman, The Nature of Morality, 4. Vgl. weiter Fischer, Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht, 251; Mathwig, Technikethik – Ethiktechnik, 163; Cullision, Moral Perception, 160; Burgbacher, Moralische Intuition, 36 f., die ebenfalls auf dieses Beispiel zurückgreifen.

Straßenpflaster zu putzen, ist unmoralisch.<sup>42</sup> Das Exponieren von Verletzten oder Verstorbenen in den Medien bewirkt bei mir Empörung.<sup>43</sup> Solche spontanen Eindrücke im Hinblick darauf, was in bestimmten Situationen richtig oder falsch, gut oder schlecht ist, spielen bei der ethischen Orientierung eine zentrale Rolle. Solche unmittelbaren Einsichten werden als »moralische Intuitionen«<sup>44</sup> bezeichnet.

Im folgenden interdisziplinär angelegten Forschungsüberblick wird nach einer ersten Eingrenzung des Untersuchungsgegenstands (1.2.1) der aktuelle Diskussionsstand in der Philosophie (1.2.2), der Psychologie (1.2.3) und der Theologie (1.2.4) erhoben. Diese Standortbestimmung bildet dann die Grundlage für die in der vorliegenden Studie zu entwickelnde Methode, die eine sinnvolle Art und Weise des Artikulierens von ethischen Intuitionen erlaubt.

### 1.2.1 Fokussierung auf ethische Intuitionen

Der Begriff »Intuition« wird in verschiedenen Zusammenhängen auf vielfältige und teilweise sogar gegensätzliche Art und Weise verwendet, was John Grote möglicherweise dazu bewogen hat, diesen als »almost the most confusing word in all philosophy«<sup>45</sup> zu bezeichnen. Um ethische Einzelfallintuitionen, die in der vorliegenden Arbeit im Fokus stehen, besser in ihrem Gesamtzusammenhang einzuordnen und zu verstehen, wird im Folgenden eine Verortung innerhalb der Fülle von Verwendungsweisen angestrebt.

Das Wort »Intuition« leitet sich vom lateinischen Verb »*intueor*« ab, das auf das Sehen verweist, »und zwar sowohl das Sehen von etwas Individuellem (Hauptbedeutung), als auch die Fähigkeit, Eigenschaften und qualitative Zustände des Gesehenen wie den Charakter einer Person, ihre Gefühlszustände, ihre Empfindungen zu erfassen (übertragener Sinn)«<sup>46</sup>. Von diesem Verb stammen die Substantive »*intuitio*« oder »*intuitus*« ab, die im lateinischen Wortschatz im Bereich der Philosophie verwendet wurden, um auf

---

42 S. Margalit, Politik der Würde, 156; Stoecker, Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung, 136.

43 S. beispielsweise Scheiwe, »Bilder dienen der Sensationalisierung«; Schicha, Bildethische Reflexionen zur Darstellung verstorbener Geflüchteter.

44 Burgbacher, Moralische Intuition, 12.

45 Grote, Exploratio philosophica 2, 203.

46 Ströker/Pastore, Intuition, 1161.

»den direkten Erwerb von Erkenntnis«<sup>47</sup> zu verweisen. *intuitio* bedeutet »das Erscheinen des Bildes auf der Oberfläche des Spiegels«<sup>48</sup> und *intuitus* kann »das Hinblicken, -schauen, das Ansehen, -schauen, der Hinblick, Anblick«<sup>49</sup> oder auch »das Sehen, die Sehkraft«<sup>50</sup> meinen.

Das Wortfeld »*intueor*« zur Kennzeichnung des direkten Erkenntniserwerbs lässt sich auf das griechische Wort »ἐπιβολή« zurückführen, das aus der epikureischen Philosophie stammt und »das schlagartige Erfassen [...] des ganzen Erkenntnisgegenstandes im Unterschied zur nur ›partiellen Erkenntnis«<sup>51</sup> bezeichnet. Der Zusammenhang zwischen direktem Erkenntniserwerb und dem Akt des Schauens lässt sich bereits in der vorsokratischen Tradition an der Verwendung des griechischen Begriffs »οἶδα« (ich weiss) illustrieren, der sich vom Aorist des Verbs »ὀράω« (ich sehe) ableiten lässt.<sup>52</sup>

In der Alltagssprache meint der Begriff »Intuition« »das unmittelbare, nicht diskursive, nicht auf Reflexion beruhende Erkennen, Erfassen eines Sachverhalts«<sup>53</sup> oder ein »plötzliches ahnendes Erfassen«<sup>54</sup>. Intuition kann eine Erkenntnisfähigkeit, einen Erkenntnisakt oder ein Erkenntnisprodukt bezeichnen.<sup>55</sup> Das Adjektiv »intuitiv« kann auf der einen Seite im Sinne von »mit Intuition«<sup>56</sup> oder auf der anderen Seite im Sinne von »auf Intuitionen beruhend«<sup>57</sup> verwendet werden.

Im Laufe seiner Geschichte hat der Begriff *Intuition* zahlreiche Bedeutungswandlungen durchgemacht. Elisabeth Ströker und Luigi Pastore unterscheiden diesbezüglich sechs Bedeutungen.<sup>58</sup>

---

47 Ebd.

48 Georges, *Der Neue Georges*, 2701.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Kobusch, *Intuition*, 523. Es wird die Auffassung vertreten, dass sich eine erste technische Verwendung des Wortfeldes von *intueor* zur Beschreibung des unmittelbaren Erkenntniserwerbs als Übertragung des griechischen Worts »ἐπιβολή« in Wilhelm von Moerbecks Übersetzung der Schrift *Peri Pronoias* von Proklos finden lässt (S. Ströker/Pastore, *Intuition*, 1161).

52 S. Ströker/Pastore, *Intuition*, 1161.

53 Dudenredaktion, *Das Fremdwörterbuch*, 490.

54 Ebd.

55 S. Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 34.

56 Dudenredaktion, *Das Fremdwörterbuch*, 490.

57 Ebd.

58 S. Ströker/Pastore, *Intuition*, 1161.

1. Eine erste Bedeutung versteht in teilweiser Anlehnung an Platons Erkenntnistheorie die Intuition als *contemplatio*. Der gesamte Geist hat Anteil am Schauen der »ontologischen Strukturen der Realität«<sup>59</sup>. Diese Strukturen werden durch eine Art Kontakt zwischen dem Geist und dem Betrachteten erkannt. Für Boethius beispielsweise, der gemäß Theo Kobusch zum ersten Mal den Terminus »*intuitus*« verwendete, meint diese Form von Erkenntnis, »einfache Begriffe [...] ohne eine Zusammensetzung oder Teilung des Geistes durch reine Anschauung«<sup>60</sup> zu erfassen.

2. Eine zweite Bedeutung geht auf das Werk von Aristoteles zurück und schreibt den direkten Erkenntniserwerb dem *nous* zu, dem logisch-rationalen Teil des menschlichen Geistes.<sup>61</sup> Diese noetische Intuition kann nicht »die allgemeinen Strukturen des Seins in ihrer Wahrheit erfassen, sondern erste Prinzipien und besondere Wahrheiten, auf welche die übrige Erkenntnis aufgebaut werden kann«<sup>62</sup>. Es wird von einer wechselseitigen Kooperation zwischen Intuition und diskursivem Denken ausgegangen.<sup>63</sup>

3. Bei der dritten Bedeutung kommt es zu einer Verschmelzung zwischen nachplatonischem und christlich-religiösem Gedankengut. Es wird ein Zusammenhang gesehen zwischen der Intuition als Akt des Schauens und seiner notwendigen Bedingung, dem Vorhandensein von Licht. Die Intuition wird als kreative Kraft verstanden, die ursprünglich dem vollkommenen göttlichen Geist zugeschrieben wird und mit ihrem Blick beziehungsweise Licht Gegenstände festlegt und erschafft. Die menschliche Erkenntnis, die Fehlern unterworfen ist, kann an dieser göttlichen Erkenntnis beziehungsweise Erleuchtung teilhaben.<sup>64</sup>

4. Aufgrund der Betonung des Konnexes zwischen Intuition und kreativer Kraft des Geistes kann Intuition viertens als Kreativität und Inspiration gedeutet werden. Diese Bedeutung verweist vor allem seit dem 18. Jahrhundert auf die Ästhetik und das künstlerische Schaffen.<sup>65</sup>

---

59 Ströker/Pastore, Intuition, 1162.

60 S. Kobusch, Intuition, 527; Boethius, De interpretatione, 300.

61 S. Ströker/Pastore, Intuition, 1163.

62 Ströker/Pastore, Intuition, 1162.

63 S. ebd.

64 S. Ströker/Pastore, Intuition, 1162 f.

65 S. Ströker/Pastore, Intuition, 1162.

5. Eine fünfte, seit dem 20. Jahrhundert verbreitete Interpretation versteht unter Intuition »eine Form des Wissens, das dem Bewusstsein gegenwärtig ist, ohne dass dieses in der Lage ist, die Verfahren seines Erwerbs zu beschreiben oder zu begründen«<sup>66</sup>. Der Fokus liegt hier auf der Manifestierung von Wissen, dessen Aneignung vom Individuum weder reflektiert noch unmittelbar gerechtfertigt werden kann.<sup>67</sup>

6. Bei der sechsten Bedeutung wird von einem wirklichen Versenken des Subjekts in das Objekt und einer gegenseitigen Durchdringung ausgegangen. Diese vor allem im mystischen Denken beheimatete Vorstellung zeigt sich bei Autoren wie zum Beispiel dem jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza und dem französischen Philosophen Henri Bergson, welche Erkenntnis in der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt fassen.<sup>68</sup>

Die hier zu Tage tretende Bedeutungsvielfalt des Begriffs »Intuition« hat gemäß Elisabeth Ströker und Luigi Pastore zwei gemeinsame epistemische Charakteristiken, nämlich erstens die Plötzlichkeit des Auftretens und zweitens das »Nichtvorhandensein von Vermittlungen, d. h. von Sprache, Reflexion und Schlussfolgerung«<sup>69</sup>. Die vorliegende Studie wird sich aufgrund ihrer in Kapitel 1.1 dargelegten Ausrichtung an problem- und situationsbezogenen ethischen Intuitionen vor allem im Kontext des fünften Bedeutungszusammenhangs bewegen, der darauf verweist, dass die Wahrnehmung von konkreten Situationen mit Intuitionen im Sinne einer impliziten Erkenntnis einhergehen kann. Diese sehr grobe Bestimmung von Intuitionen als eine Art impliziten Wissens, das in bestimmten Situationen plötzlich und unvermittelt aufzutreten scheint, muss im folgenden Forschungsüberblick noch weiter präzisiert werden.

In der Ethik wird der Begriff »Intuition« uneinheitlich und auf unterschiedliche Art und Weise verwendet. Während Autor\*innen mehrheitlich von »moralischen Intuitionen«<sup>70</sup> sprechen, kommen selten die Bezeichnungen

---

66 Ebd.

67 S. ebd.

68 S. Ströker/Pastore, *Intuition*, 1162 f.

69 Ströker/Pastore, *Intuition*, 1163.

70 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*; Burkard, *Intuitionen in der Ethik*, 21–24; Gigerenzer, *Moral Intuition*; Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818; Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*; McMahan, *Moral Intuition*; Raatzsch, *Reflektierter Intuitionismus*, 27; Wilson, *Moral Intuitions*.

gen »ethische Intuition«<sup>71</sup>, »sittliche Intuition«<sup>72</sup> oder »spirituelle und ethische Intuition«<sup>73</sup> vor. Wenn in der vorliegenden Studie bestimmte Autor\*innen zu Wort kommen, wird ihr jeweiliger Sprachgebrauch übernommen. Ansonsten wird im Folgenden der Begriff »ethische Intuition« favorisiert.

Das Adjektiv »ethisch« verweist auf das griechische Lehnwort »Ethos«, das sich aus zwei griechischen Wortwurzeln ableiten lässt: »*ethos*« bedeutet Gewohnheit, Brauch, äußerliche Lebensart – also Sitte im objektiven Sinn; »*ethos*« bezeichnet darüber hinaus auch das Eigentümliche einer Person und ihrer Handlungsweisen im Sinn ihrer inneren Grundhaltung, ihrer subjektiven Gesinnung, also ihres Charakters, ihrer Sittlichkeit«<sup>74</sup>. Beim *Ethos* handelt es sich um »die Gesamtheit der auf ein gutes Leben gerichteten Haltungen und Vorstellungen, an denen sich das Handeln einer Gruppe oder Gemeinschaft faktisch ausrichtet«<sup>75</sup>. Ethische Intuitionen werden somit als sozial und kulturell geformt aufgefasst und zumindest in der heutigen Verwendung vom Bereich der Moral unterschieden. Der Begriff »Moral« stammt vom lateinischen Wort »*mores*« (Sitten) ab und meint »ein System von Normen und Verhaltensregeln, die sich an den Grundunterscheidungen gut/böse oder schlecht, richtig/falsch, geboten/verboten (oder erlaubt) orientieren und für alle gelten«<sup>76</sup>.

Diese an Hans-Richard Reuter anschließende Unterscheidung zwischen Ethos und Moral beziehungsweise zwischen ethischen Intuitionen und verallgemeinerbaren normativen Sätzen verweist zum einen auf die Standortgebundenheit und zum anderen auf die Reflexionsbedürftigkeit von ethischen Intuitionen. Mit dieser Sprachregelung schließt sich Hans-Richard Reuter an die Begrifflichkeiten von Jürgen Habermas an, »der zwischen ethisch(-existenziellen) Fragen der für mich (oder uns) guten Lebensform einerseits und (demgegenüber minimal-)moralischen Fragen des für alle Betroffenen Richtigen oder Gerechten unterscheidet und davon noch einmal pragmatische Fragen der erfolgreichen Wahl von Mitteln zu gegebenen Zwecken abhebt«<sup>77</sup>.

---

71 Bedke, *Ethical Intuitions*.

72 Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*.

73 Taylor, *Quellen des Selbst*, 16.

74 Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 15.

75 Ebd.

76 Ebd.

77 S. Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 16. Vgl. hierzu Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 100–116, der einen pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft unterscheidet. Vgl. auch Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, 38 f.



### 1.2.2 Philosophie: Ungeklärte Entstehung

Aufgrund der Verortung innerhalb des problemorientierten Kohärenzismus wird in der vorliegenden Studie die philosophische Diskussion über das Spannungsverhältnis zwischen Intuition und Deliberation ausgeklammert. Diese Spannung lässt sich exemplarisch aufzeigen anhand der Frontstellung der Positionen von David Hume und Immanuel Kant, welche die Moral jeweils im Gefühl beziehungsweise in der Rationalität fundieren.<sup>78</sup> Infolge der Problemorientierung und der Ausrichtung an »Einzelfallintuitionen«<sup>79</sup> werden philosophische Positionen untersucht, die von einem unmittelbaren Erkenntniszugang ausgehen und die Entstehung von ethischen Intuitionen näher beleuchten können.

Bei den philosophischen Theorien, die einen unmittelbaren Erkenntniszugang unterstellen, lassen sich gemäß Bert Heinrichs drei verschiedene Typen unterscheiden: der ethische Intuitionismus (1.2.2.1), *moral-sense*-Theorien (1.2.2.2) und Gefühlsethiken (1.2.2.3).<sup>80</sup> Die grundlegende Differenz zwischen den drei Theorievarianten besteht darin, auf welches Erkenntnisvermögen diese fokussieren. Es soll nicht eine umfassende Darstellung dieser drei Typen erfolgen, sondern es sollen Grundzüge herausgearbeitet werden, welche eine Verortung im Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung erlauben.

#### 1.2.2.1 Ethischer Intuitionismus

Der ethische Intuitionismus geht von einem nicht-inferentiellen und zugleich rationalen Erkenntniszugang aus.<sup>81</sup> Für Richard Price, der als erster diesen Begriff des ethischen Intuitionismus systematisch verwendete, ist die Intuition ein Vermögen, das den »belief of all self-evident truths«<sup>82</sup> und damit den Zugang zu moralischen Ideen ermöglicht. Die Einsicht in diese selbstevidenten Wahrheiten erfolgt unmittelbar, »without making use of any process of reasoning«<sup>83</sup>. Die selbstevidenten Wahrheiten entziehen sich

78 S. Heilinger/Keller, *Deliberation und Intuition in moralischen Entscheidungen und Urteilen*, 164.

79 Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, 384.

80 S. Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 64 f., der drei Typen (1. ethischer Intuitionismus; 2. *moral-sense*-Theorien; 3. Gefühlsethiken) unterscheidet.

81 S. Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 64.

82 Price, *A Review of the Principal Questions in Morals*, 98.

83 Ebd.

zwar keineswegs der rationalen Überlegung, sind aber meistens unbeweisbar. Vielmehr legen sie den Grundstein für die Möglichkeit von Beweisen überhaupt. Richard Price rechnet allerdings damit, dass das intuitive Denken nicht völlig frei von Irrtum ist und ebenso wie das diskursive Denken zu unterschiedlichen Graden von Verlässlichkeit führen kann.<sup>84</sup>

Als Hauptvertreter des klassischen ethischen Intuitionismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts gelten Henry Sidgwick, George E. Moore, Harold A. Prichard und William D. Ross.<sup>85</sup> Auch sie gehen von bestimmten selbstevidenten Propositionen aus, die intuitiv erkannt werden. Dieses intuitive Erkennen wird allerdings nicht wie bei den *moral-sense*-Theorien durch einen besonderen moralischen Sinn, sondern durch den Verstand gewährleistet.<sup>86</sup> Während sich für Henry Sidgwick aus rationalen Intuitionen die utilitaristische Maxime der *Benevolence* ableiten lässt, nämlich dass »one is morally bound to regard the good of any other individual as much as one's own«<sup>87</sup>, benennt George E. Moore zwei konkrete »gute« Dinge: erstens die Freuden menschlichen Miteinanders und zweitens den Genuss schöner Gegenstände.<sup>88</sup> Harold A. Prichard und William D. Ross wählen hingegen einen deontologischen Zugang. Gemäß Harold A. Prichard können selbstevidente moralische Verpflichtungen nur intuitiv erfasst werden.<sup>89</sup> William D. Ross geht davon aus, dass wir einen intuitiv-rationalen Zugriff auf *prima-*

84 S. Price, *A Review of the Principal Questions in Morals*, 98–100; Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 103.

85 S. Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 113.

86 S. Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 180.

87 Sidgwick, *A Supplement to the First Edition of the Methods of Ethics*, 99.

88 S. Moore, *Principia ethica*, 237: »By far the most valuable things, which we know or can imagine, are certain states of consciousness, which may be roughly described as the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful objects.«

89 S. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake*, 36: »Hence in the first place, if, as is almost universally the case, by Moral Philosophy is meant the knowledge which would satisfy this demand, there is no such knowledge, and all attempts to attain it are doomed to failure because they rest on a mistake, the mistake of supposing the possibility of proving what can only be apprehended directly by an act of moral thinking. Nevertheless the demand, though illegitimate, is inevitable until we have carried the process of reflexion far enough to realise the self-evidence of our obligation, *i. e.*, the immediacy of our apprehension of them. This realisation of their self-evidence is positive knowledge, and so far, and so far only, as the term Moral Philosophy is confined to this knowledge and to the knowledge of the parallel immediacy of the apprehension of the goodness of the various virtues and of good dispositions generally, is there such a thing as Moral Philosophy. But since this knowledge may allay doubts which often affect the whole conduct of life, it is, though not extensive, important and even vitally important.«

*facie*-Pflichten haben, den er mit der Erkenntnisweise in der Mathematik vergleicht.<sup>90</sup> Unter *prima-facie*-Pflichten versteht er alle moralischen Verpflichtungen, die man im Rahmen eines Beziehungsgeschehens in einer bestimmten Situation hat.<sup>91</sup> Er unterscheidet sechs Arten von *prima-facie*-Pflichten, ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder Endgültigkeit zu erheben: a. Treue- und Wiedergutmachungspflichten, b. Pflichten der Dankbarkeit, c. Gerechtigkeitspflichten, d. Wohltätigkeitspflichten, e. Pflichten zur Selbstvervollkommnung und f. Pflichten des Nichtschadens.<sup>92</sup>

Diese vier Hauptvertreter des klassischen Intuitionismus verwenden den zentralen Begriff der Selbstevidenz trotz eines gemeinsamen Bedeutungskerns nicht ganz einheitlich. Dass moralische Tatsachen nicht-inferentiell erkennbar sind und man, sofern man sie versteht, »zugleich auch gerechtfertigt ist, sie für wahr zu halten«<sup>93</sup>, lässt sich insgesamt als Kernaussage festhalten. Es bestehen aber Unterschiede bezüglich des Woraufhins und der Reichweite der Selbstevidenz.

Laut George E. Moore besteht die Selbstevidenz nur im Hinblick auf Urteile über das, was gut ist. Moralische Urteile bezüglich Pflichten können hingegen nicht selbstevident sein. Ihnen kommt nur eine intuitive Gewissheit »in a psychological sense«<sup>94</sup> zu. Somit sind für George E. Moore Handlungsregeln nur psychologisch, nicht aber logisch selbstevident.<sup>95</sup> Henry Sidgwick macht diese Unterscheidung zwischen einer psychologischen und einer logischen Selbstevidenz explizit, wenn er postuliert, dass selbstevidente Propositionen intuitiv erfasst werden müssen, sich allerdings nicht alle intuitiv erfassten Propositionen als selbstevident erweisen.<sup>96</sup> Um als selbstevident anerkannt zu werden, müssen diese laut Henry Sidgwick vier Bedingungen erfüllen: a. klare und präzise Begriffe, b. Bestätigung

90 S. Ross, Das Richtige und das Gute, 48.

91 S. Ross, Das Richtige und das Gute, 30.

92 S. Ross, Das Richtige und das Gute, 32 f.

93 Heinrichs, Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung, 180.

94 Moore, Principia ethica, 198.

95 Diese Unterscheidung zwischen einer logischen und einer psychologischen Selbstevidenz geht auf Hudson, Ethical Intuitionism, 25 zurück.

96 S. Sidgwick, The Establishment of Ethical First Principles, 109: »A proposition which presents itself to my mind as self-evident, and is in harmony with all the rest of my intuitions relating to the same subject, and is also ascertained to be accepted by all other minds that have been led to contemplate it, may after all turn out to be false: but it seems to have as high a degree of certainty as I can hope to attain under the existing conditions of human thought.«

durch sorgfältige Prüfung, c. Konsistenz mit anderen Intuitionen und d. universelle Zustimmung.<sup>97</sup>

Sowohl Harold A. Prichard als auch William D. Ross vergleichen die Selbstevidenz von Intuitionen mit derjenigen von mathematischen Axiomen.<sup>98</sup> Während bei Harold A. Prichard die Selbstevidenz moralischer Verpflichtungen unmittelbar erfasst werden kann, indem man sich in reale oder hypothetische Situationen hineinversetzt,<sup>99</sup> führt William D. Ross zwei Abstraktionsstufen ein. Unsere Intuitionen können erstens in Bezug auf *prima-facie*-Pflichten ebenso selbstevident sein wie mathematische Grundsätze. Jedoch sind zweitens unsere Überzeugungen davon, was in einer konkreten Situation zu tun ist, unsicherer.<sup>100</sup> Bei der Bewertung von konkreten Einzelhandlungen fällen wir mehr oder weniger begründete Urteile, die nicht als Ableitungen aus selbstevidenten Pflichten verstanden werden können, aber am Ende mit größerer Wahrscheinlichkeit zu richtigen Handlungen führen.<sup>101</sup>

Bei neueren Ansätzen des ethischen Intuitionismus lassen sich zwei verschiedene Vorgehensweisen feststellen. Diese Ansätze fokussieren erstens auf konkrete Handlungssituationen und vertreten die Ansicht, dass in diesen ein nicht-inferentieller Erkenntniszugang zu moralischen Tatsachen bestehe.<sup>102</sup> So lehnt Jonathan Dancy den Rückgriff auf allgemeine Prinzipien ab und spricht dem *competent judge*, sobald er\* sie auf eine partikuläre Situation trifft, die Fähigkeit zu, Unterscheidungen zu machen.<sup>103</sup> Sabine Roeser integriert in ihren *affectual intuitionism* Emotionen, die zum einen auf Mitgefühl basieren und zum anderen eine Art objektives Wissen darstellen.<sup>104</sup> Oder aktuelle Fortentwicklungen bleiben zweitens näher am klassischen ethischen Intuitionismus, indem sie durch begriffliche Differenzierungen eine episte-

97 S. Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 122, 129; Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 318–321.

98 S. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake*, 28; Ross, *Das Richtige und das Gute*, 48.

99 S. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake*, 37.

100 S. Goebel/Schwind, *Einführung*, XXXIX; Ross, *Das Richtige und das Gute*, 30 f.

101 S. Ross, *Das Richtige und das Gute*, 47.

102 S. Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 201.

103 S. Dancy, *Ethics without Principles*, 143: »The competent judge is not the person in command of general truth about the behavior of reasons, all extracted from experience. She is a person who can tell a difference when she comes across it.«

104 S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, 134 f.: »On this account emotions are a form of cognition, which allows for the possibility that moral insight is based on sympathy while at the same time being a form of objective, nonreductive moral knowledge.«

mologisch moderatere Lesart des Intuitionismus entwerfen.<sup>105</sup> Für Michael Huemer ist eine Intuition eine »initial, *intellectual appearance*«<sup>106</sup>, die wir auf der Basis von »perceptual experiences«<sup>107</sup> bilden und der zunächst einmal eine gewisse Rechtfertigungsfunktion zukommt. In Zweifelsfällen muss eine solche Intuition aber durch Kohärenzerwägungen geklärt werden.<sup>108</sup> Robert Audi entwickelt ausgehend von William D. Ross einen *moderate intuitionism*. Er versteht unter einer (kognitiven) Intuition eine besondere Art von Überzeugung (*belief*<sup>109</sup>) und geht von einer »soft self-evidence«<sup>110</sup> aus. Er reichert außerdem Prinzipien – wie diejenigen von William D. Ross – durch den Kantischen kategorischen Imperativ an. Prinzipien und kategorischer Imperativ stehen in einem wechselseitigen Verhältnis. Der kategorische Imperativ bildet auf der einen Seite die Grundlage für die Bildung von Prinzipien, welche auf der anderen Seite den kategorischen Imperativ spezifizieren und explizieren.<sup>111</sup>

### 1.2.2.2 *Moral-sense-Theorien*

Während der ethische Intuitionismus von einem rationalen Erkenntniszugang zu moralischen Tatsachen ausgeht, setzen *moral-sense*-Theorien eine »sensuelle Erkenntnis«<sup>112</sup> voraus. Sie stellen eine Variante des Kognitivismus dar, verstehen moralische Erkenntnis in Analogie zu sensueller Wahrnehmung und gehen von einem »Moralsinn«<sup>113</sup> (*moral sense*) aus. Beim Moralsinn handelt es sich um eine besondere Form der Wahrnehmung, die moralische Tatsachen *sui generis* zum Gegenstand hat. Durch diesen Moralsinn »können objektiv bestehende Sachverhalte [als] richtig oder falsch ›wahrgenommen werden«<sup>114</sup>.

---

105 S. Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 202.

106 Huemer, *Ethical Intuitionism*, 102.

107 Huemer, *Ethical Intuitionism*, 232.

108 S. Huemer, *Ethical Intuitionism*, 105–108.

109 Audi, *Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics*, 477.

110 Audi, *The Good in the Right*, 49: »Thus [...] a proposition is self-evident provided an adequate understanding of it is sufficient both for being justified in believing it and for knowing it if one believes it on the basis of that understanding.«

111 S. Audi, *The Good in the Right*, 107.

112 Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 64.

113 Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 65.

114 Ebd.

Der Begriff »*moral sense*« wurde erstmals von Anthony Ashley Cooper, dem dritten Earl of Shaftesbury, verwendet, der darunter einen Sinn für das Richtige und eine Abneigung gegen Ungerechtigkeit versteht.<sup>115</sup> Francis Hutcheson fasst den *moral sense* in Analogie zu anderen Sinnesvermögen als Vermögen der Wahrnehmung auf und baut die Verbindung zwischen moralischem und ästhetischem Urteil aus.<sup>116</sup> Der *moral sense* weist somit Ähnlichkeit auf mit einer natürlichen Bewunderung für oder einer Zuneigung zu Schönheit. Francis Hutcheson wendet sich gegen eine auf Egoismus basierende Konzeption der Ethik und versucht zu zeigen, dass Menschen durch die Fähigkeit des *moral sense* motiviert werden, altruistisch zu handeln und auf dieser Grundlage unparteiische praktische Urteile zu fällen. Während Francis Hutcheson den *moral sense* in der menschlichen Natur verortet,<sup>117</sup> ist er für David Hume Folge des Mitgefühls (*sympathy*) »mit dem Glück der Menschheit«<sup>118</sup>.

Diese Nähe zwischen dem Moralsinn und Gefühlen spiegelt sich auch in David Humes Verwendung der Begrifflichkeiten wider. Denn dieser wählt in der Schrift *A Treatise of Human Nature* die Bezeichnung »*moral sense*«<sup>119</sup> und in der Schrift *An Enquiry concerning the Principles of Morals* primär den Begriff »*moral sentiment*«<sup>120</sup>. Aus seiner Sicht reicht die Vernunft allein nicht aus, »um moralische Mißbilligung oder Billigung hervorzurufen«<sup>121</sup>. Um eine Handlung im Hinblick auf ihre moralische Schönheit zu beurteilen, ist das Gefühl von Betrachter\*innen »für Schönes und Häßliches, Laster und Tugend«<sup>122</sup> maßgebend.<sup>123</sup> Dieses durch das *moral sentiment* ausgelöste moralische Urteil kann – anders als die Vernunft – Handlungsmotiv werden.<sup>124</sup> Hier zeigt sich zum einen die Analogie zwischen moralischer Erkenntnis und sensueller Wahrnehmung und zum anderen die Nähe zu Gefühlsethiken.

115 S. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 180, 255.

116 S. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passion and Affections*; Schrader, *Ethik und Anthropologie in der Englischen Aufklärung*, 76; Landweer, *Gefühl*, 367.

117 S. Landweer, *Gefühl*, 367.

118 Hume, *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, 137.

119 Hume, *A Treatise of Human Nature*, 302–306.

120 Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 83–89.

121 Hume, *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, 136; Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 84.

122 Hume, *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, 145; Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 89.

123 S. Hume, *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, 142 f.; Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 87.

124 S. Hume, *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, 146; Landweer, *Gefühl*, 367.

### 1.2.2.3 Gefühlsethiken

Gefühlsethiken rücken bei der Erkenntnisbildung ein Gefühl, meistens Mitleid oder Sympathie, ins Zentrum der Aufmerksamkeit.<sup>125</sup> Die Schwierigkeit, *moral-sense*-Theorien von Gefühlsethiken abzugrenzen, zeigte sich bereits bei David Hume, der sowohl von *moral sense* als auch von *moral sentiment* spricht.

Adam Smith versteht moralische Zustimmung und Missbilligung als Folgen von Sympathie und Antipathie.<sup>126</sup> Sympathie definiert er als »Mitgefühl mit jeder Art von Affekten«<sup>127</sup>. Er unterscheidet jedoch – anders als seine Vorgänger – mehrere Arten des Sympathisierens: »einen Sinn für Schicklichkeit, einen für Tugend, einen für Verdienst und einen für Pflicht«<sup>128</sup>. Für Arthur Schopenhauer ist Mitleid, das er als »Teilnahme [...] am Leiden eines anderen«<sup>129</sup> definiert, nicht bloß ein Motiv, sondern auch eine Quelle von moralischem Wert. Nur wenn eine Handlung aus Mitleid erfolgt, »hat sie moralischen Wert«<sup>130</sup>.

Gefühlen wird demnach eine »moralfundierende Rolle«<sup>131</sup> zugeschrieben. Ursula Wolf hat in ihrem 1990 erschienenen Buch *Das Tier in der Moral* darauf aufbauend das Konzept des *generalisierten Mitleids* geprägt, das zunächst mal den Kern einer Grundhaltung meint, »alle leidensfähigen Wesen als leidensfähige zu berücksichtigen«<sup>132</sup>. Sie ordnet moralbezogene intersubjektive Affekte, wie die Empörung oder den Zorn, als sekundär gegenüber dem Mitleid ein, da dieses zuerst moralische Rechte konstituiert, auf die sich dann andere Affekte beziehen können.<sup>133</sup> Astrid Burgbacher legt hingegen den Fokus auf reaktive moralische Emotionen im Allgemeinen und identifiziert diese mit anklagenden moralischen Intuitionen.<sup>134</sup> Durch diese Gleichsetzung kann sie Erkenntnisse in Bezug auf das Wesen

125 S. Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 65.

126 S. Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*, 18 f.; Landwehr, *Gefühl*, 367.

127 Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*, 8; Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 13: »fellow-feeling with any passion«.

128 Landwehr, *Gefühl*, 367.

129 Schopenhauer, *Kleinere Schriften*, 740.

130 Ebd.

131 Landwehr, *Gefühl*, 368.

132 Wolf, *Das Tier in der Moral*, 76.

133 S. Wolf, *Das Tier in der Moral*, 83.

134 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 317.

und Zustandekommen moralischer Emotionen auf moralische Intuitionen übertragen.<sup>135</sup>

#### 1.2.2.4 Folgerungen

Die eben beschriebenen drei Theorievarianten bewegen sich allesamt im Spannungsfeld zwischen Subjektivismus und Dogmatismus.<sup>136</sup> Vor allem Gefühlsethiken unterliegen auf der einen Seite dem Vorwurf, unverbindliche und rein subjektive Ansichten zu sein, die gleichermaßen gültig nebeneinander stehen bleiben. Auf der anderen Seite wird insbesondere beim ethischen Intuitionismus die Gefahr gesehen, die Pluralität moralischer Einstellungen nicht angemessen abzubilden und universale Prinzipien zu postulieren, die jenseits jeglichen Rechtfertigungsdiskurses liegen. Wiederaufnahmen, die dem Subjektivismus- beziehungsweise Dogmatismusvorwurf zu begegnen versuchen, werden in der Regel mit Einwänden der Gegenseite konfrontiert. Es gelingt ihnen also nicht, sich gänzlich aus diesem Spannungsfeld zu befreien. Indem zum Beispiel Michael Huemer moralische Intuitionen als durchaus gerechtfertigte Scheinzustände (*appearances*<sup>137</sup>) versteht, die allerdings in Zweifelsfällen durch Kohärenzerwägungen ergänzt werden müssen, begegnet er zwar dem Dogmatismusvorwurf. Allerdings droht er in den Subjektivismus abzugleiten, wenn er Intuitionen als ebenso fehleranfällig ansieht wie Wahrnehmungen, denen bei Meinungsverschiedenheiten keine Verbindlichkeit zugesprochen werden kann.

Indem ich die vorliegende Studie bereits in Kapitel 1.1 in Anlehnung an Hans-Richard Reuter innerhalb des problemorientierten Kohärenzismus verorte, versuche ich einen konstruktiven Umgang mit diesen beiden Einwänden zu finden, der das beschriebene Spannungsfeld nicht gänzlich

---

135 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 305.

136 Vgl. Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 188, 197 f., der dieses Spannungsfeld in Bezug auf den klassischen ethischen Intuitionismus beschreibt. Vgl. ebenso Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, 389–397, der sich mit Missverständnissen und Kritikpunkten des Intuitionismus befasst; Burkard, *Intuitionen in der Ethik*, 12, die »eine ausgeglichene Bewertung des Potentials des moralischen Intuitionismus« anstrebt, und Smythe/Evans, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, 239–243, die sich mit skeptischen Anfragen an die Position beschäftigen, dass Intuitionen eine Quelle moralischen Wissens darstellen.

137 Huemer, *Ethical Intuitionism*, 102.



aufzulösen, aber zu entschärfen vermag.<sup>138</sup> Der Vorwurf des Subjektivismus kann entkräftet werden, indem ethische Intuitionen »in ein durch Kohärenz gerechtfertigtes Überzeugungssystem«<sup>139</sup> eingebettet bleiben. Der Vorwurf des Dogmatismus kann relativiert werden, wenn der Reflexionsprozess offen bleibt für ethische Intuitionen und diese einbezieht.<sup>140</sup>

Der ethische Intuitionismus, *moral-sense*-Theorien und Gefühlsethiken legen jeweils den Fokus auf ein bestimmtes Vermögen – die Kognition, den Moralsinn oder Gefühle. Auf der einen Seite lassen sich nicht alle Positionen eindeutig einer einzigen Theorievariante zuordnen, was auf Schnittstellen schließen lässt. Ich denke beispielsweise an die Vorgehensweise von David Hume, die sowohl zu den *moral-sense*-Theorien als auch zu den Gefühlsethiken gezählt werden könnte, weil er die beiden Begriffe *moral sense* und *moral sentiment* verwendet.<sup>141</sup> Auf der anderen Seite bleibt das Zusammenspiel der drei Vermögen ungeklärt, was möglicherweise der Fokussierung der einzelnen Typen auf jeweils ein Vermögen geschuldet ist. Deshalb erscheint für das weitere Vorgehen eine Konzentration auf eine einzige Theorievariante beziehungsweise ein einziges Vermögen nicht angezeigt. Sabine Roesers Ansatz weist in diese Richtung, wenn sie Intuitionen sowohl emotive als auch kognitive Elemente zuschreibt.<sup>142</sup> Die in diesem Kapitel erhobene Unklarheit, wie diese drei Vermögen zusammenspielen beziehungsweise wie ethische Intuitionen entstehen, soll insbesondere in Kapitel 2 aufgegriffen und bearbeitet werden. Das Ziel besteht darin, ethische Intuitionen in ihrer Entstehung besser zu verstehen, damit sie einer Umdeutung zugeführt und für eine rationale Reflexion zugänglich werden können.

### 1.2.3 Psychologie: Prägend, aber unsicher

In der psychologischen Diskussion wurden bis in die 1990er Jahre vor allem die rationalen Anteile bei der moralischen Urteilsfindung betont. Diese einseitige Gewichtung ist besonders auf die prägende Wirkung von Lawrence Kohlbergs kognitiver Entwicklungstheorie des moralischen Urteils zurück-

---

138 S. Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, 101.

139 Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, 100.

140 S. Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik 100 f.

141 S. Hume, A Treatise of Human Nature, 302–306; Hume, An Enquiry concerning the Principles of Morals, 83–89.

142 S. Roeser, Moral Emotions and Intuitions, 134 f.; Roeser, A Particularist Epistemology, 41.

zuführen.<sup>143</sup> In den letzten zwanzig Jahren richtete sich die Aufmerksamkeit zunehmend auf Fragen nach der diesbezüglichen Beteiligung von Intuitionen und Emotionen. Intuitive Entscheidungen wurden und werden oft im Rahmen von »Zwei-System-Ansätzen«<sup>144</sup> thematisiert. Beim in der Entscheidungspsychologie bekanntesten Zwei-System-Modell unterscheidet Daniel Kahnemann in Anlehnung an Keith E. Stanovich und Richard F. West ein unwillkürliches *system 1* und ein willentliches *system 2*.<sup>145</sup> Während Howard Margolis die beiden Prozesse *seeing-that* und *reasoning-why* nennt,<sup>146</sup> ordnet Robin M. Hogarth diesen die Eigenschaften *tacit* und *deliberate* zu.<sup>147</sup> Auch Jonathan Haidt beschreibt bei der moralischen Urteilsbildung erstens eine schnelle affektgeladene Intuition und zweitens ein nachträgliches rationales Begründen.<sup>148</sup>

Das von Daniel Kahnemann so bezeichnete schnelle System 1 steht für kognitive und emotionale Prozesse, die vorwiegend automatisch, unbewusst und mühelos ablaufen. Intuitive Entscheidungen lassen sich somit dem System 1 zuordnen. Das langsame System 2 umfasst alle kontrollierten, bewussten Prozesse, die kognitive Anstrengung erfordern.<sup>149</sup> Das Zusammenspiel dieser beiden Systeme ist komplex.<sup>150</sup>

Urteile und Bewertungen, die schnell, unwillkürlich und mit hoher Überzeugungskraft ins Bewusstsein treten, nennt man intuitiv. Das Resultat einer Intuition ist bewusst, während der Prozess, wie die Intuition zustan-

143 S. Heilinger/Keller, *Deliberation und Intuition in moralischen Entscheidungen und Urteilen*, 163; Klappenecker, *Glaubensentwicklung und Lebensgeschichte*, 94 f. Die Kritik richtet sich vor allem gegen Kohlbergs Verständnis von Moral als Gerechtigkeit und sein Konzept der kognitiven Dezentrierung, die nicht zu erklären vermag, weshalb Bedürfnisse und Interessen anderer gegenüber Interessen des Selbst gefühlmäßiges Gewicht erhalten sollen (S. Heilinger/Keller, *Deliberation und Intuition in moralischen Entscheidungen und Urteilen*, 168 f.). Gilligan, *Die andere Stimme* ergänzt 1984 diese entwicklungspsychologische Forschung zur Moralentwicklung um den Aspekt der Fürsorge. Ihre Unterscheidung einer eher männlichen Gerechtigkeitsmoral und einer eher weiblichen Fürsorgemoral wurde von Nunner-Winkler, *Gibt es eine weibliche Moral*, 153–159 zurecht in Frage gestellt.

144 Pfister/Jungermann/Fischer, *Die Psychologie der Entscheidung*, 345.

145 S. Kahnemann, *Thinking, fast and slow*, 32–38; Kahnemann/Frederick, *A Model of Heuristic Judgement*, 267.

146 S. Margolis, *Patterns, Thinking, and Cognition*, 76.

147 Hogarth, *Intuition*, 338.

148 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 814.

149 S. Kahnemann, *Thinking, fast and slow*, 13; Pfister/Jungermann/Fischer, *Die Psychologie der Entscheidung*, 345 f.

150 S. Hogarth, *Intuition*, 338.

de kommt, automatisch, mühelos und dem Bewusstsein nicht zugänglich ist.<sup>151</sup> Intuitionen erscheinen schnell, unmittelbar und anstrengungslos. Der zugrundeliegende Prozess ist intransparent. Das Ergebnis aber ist bewusst und wird häufig als sehr valide und überzeugend wahrgenommen.

Es können zwei Arten von Intuitionen als Produkte von System 1 unterschieden werden. Erstens auf Wiedererkennen basierende Intuitionen, die vermutlich evolutionär tief verankert sind, führen nur zu schnellen und validen Entscheidungen, wenn jemand in einem spezifischen Bereich ausreichend Erfahrung und Wissen angehäuft hat.<sup>152</sup> Intuitionen sind somit Resultate von Lernprozessen.<sup>153</sup> Pflegefachpersonen, Feuerwehrleute, Automechaniker\*innen und Hockeyspieler\*innen, die zu Expert\*innen geworden sind, haben gelernt, Situationen in einem kurzen Augenblick einzuschätzen.<sup>154</sup> Interventionen von System 2, wie beispielsweise angestregtes Nachdenken, haben im Zusammenhang von auf Wiedererkennen basierenden Intuitionen keinen oder sogar einen schädlichen Effekt.<sup>155</sup> Daniel Kahnemann und Gary Klein nennen drei Voraussetzungen, welche die Wahrscheinlichkeit erhöhen, intuitiv valides Expertenwissen zu erlangen: 1. einen regelhaften Zusammenhänge aufweisenden Bereich, 2. ausreichend Gelegenheiten, um Expertise zu erlangen, sowie 3. kontinuierliches positives und negatives Feedback.<sup>156</sup>

Auch Nicht-Expert\*innen fällen intuitive Entscheidungen, selbst wenn sie unsicher sind und nicht oder kaum auf Wiedererkanntes zurückgreifen können. Diese zweite Art, zu intuitiven Urteilen zu kommen, resultiert primär aus Heuristiken, die fast immer anwendbar sind, auch wenn begrenzte Zeit zu entscheiden und kein Wissen über einen Bereich zur Verfügung

---

151 Pfister/Jungermann/Fischer, *Die Psychologie der Entscheidung*, 350. Vgl. hierzu die Definition von Gigerenzer, *Gut Feelings*, 16, für den Bauchgefühle beziehungsweise Intuitionen auch schnell im Bewusstsein erscheinen, ohne dass wir uns des zugrundeliegenden Prozesses bewusst sind, und die Kraft haben, uns zum Handeln zu bewegen.

152 S. Goldstein/Gigerenzer, *Models of Ecological Rationality*, 88; Pfister/Jungermann/Fischer, *Die Psychologie der Entscheidung*, 351.

153 S. Hogarth, *Intuition*, 339.

154 S. Myers, *Psychologie*, 444. Vgl. zum Beispiel in Bezug auf die Angewandte Ethik Benner/Tanner/Chesla, *Pflegeexperten*, 12.

155 S. Goldstein/Gigerenzer, *Models of Ecological Rationality*, 76; Pfister/Jungermann/Fischer, *Die Psychologie der Entscheidung*, 352.

156 S. Kahnemann/Klein, *Conditions for Intuitive Expertise*, 524.

stehen.<sup>157</sup> Heuristische Intuitionen sind im Alltag häufig ausreichend erfolgreich. Sie sind allerdings im Vergleich zu Intuitionen, die auf Wissen basieren, unzuverlässiger und fehleranfälliger. Beispielsweise neigen wir laut Erhebungen von Daniel Kahnemann und Gary Klein dazu, uns in Bezug auf unsere intuitiv gefällten Entscheidungen zu überschätzen.<sup>158</sup> Intuitive Wahrnehmungen lösen automatisch konkrete Assoziationen mit ähnlichen Elementen aus. Beispielsweise wird dann eine Politikerin, die einer anderen Politikerin ähnlich sieht, ebenfalls als kompetent beurteilt.<sup>159</sup> Diese Assoziationen werden als kohärent und kausal erlebt und erscheinen deshalb subjektiv valide und überzeugend.

Die drei Mechanismen von System 1, 1. Assoziation, 2. Kohärenz und 3. Kausalität, wirken auf Menschen sehr überzeugend und sind gemäß Daniel Kahnemann gerade deshalb für systematische Fehleinschätzungen verantwortlich. Sie generieren Interpretationen, welche die Struktur von Geschichten aufweisen. Und nur Geschichten, die kausale Beziehungen vermitteln, sind für System 1 verständlich.<sup>160</sup>

Interventionen von System 2, wie zum Beispiel bewusstes Nachdenken, wirken auf das System 1 zuweilen hemmend. Sie können Fehler von System 1 nachträglich »korrigieren und oft kontrollieren, aber meist nicht ausschalten«<sup>161</sup>. Daniel Kahnemann erklärt diese Dominanz von System 1 mit

157 S. Gigerenzer, *Gut Feelings*, 83; Pfister/Jungermann/Fischer, *Die Psychologie der Entscheidung*, 351.

158 S. Kahnemann/Klein, *Conditions for Intuitive Expertise*, 523. Vgl. diesbezüglich auch die Studie von Fischhoff/Slovic/Lichtenstein, *Knowing with Certainty*, 552, in welcher die Neigung erhoben wird, sich bei der intuitiven Bewertung des Wissens zu überschätzen, und diejenige von Morewedge/Giblin/Norton, *The (Perceived) Meaning of Spontaneous Thoughts*, 1751, die Evidenz findet für den Glauben von Laien, die spontanen Gedanken bedeutungsvollere Selbsterkenntnisse zuschreiben als deliberativen Prozessen. Vgl. hierzu auch Myers, *Psychologie*, 444, der einen Überblick über Gefahren und Stärken von Intuitionen gibt.

159 S. Pfister/Jungermann/Fischer, *Die Psychologie der Entscheidung*, 351.

160 S. Kahnemann, *Thinking, fast and slow*, 51 f.; Pfister/Jungermann/Fischer, *Die Psychologie der Entscheidung*, 348 f. Vgl. hierzu Schank/Abelson, *Knowledge and Memory*, 5, die alte Erzählungen als Hilfsmittel zur Beurteilung von neuen Situationen verstehen.

161 Pfister/Jungermann/Fischer, *Die Psychologie der Entscheidung*, 347. Vgl. dazu Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 819, der davon ausgeht, dass Menschen ihre primären intuitiven Urteile nur selten durch privates Nachdenken ändern; Bago/Rand/Pennycook, *Fake News, Fast and Slow*, 1608, welche die korrigierende Wirkung der Deliberation im Hinblick auf intuitive Fehleinschätzungen von falschen Schlagzeilen nachweisen, und Bago/Bonneton/De Neys, *Intuition Rather Than Deliberation Determines Selfish and Prosocial Choices*, 1091 f., die prosoziale und eigennützige Reaktionen überwiegend Intuitionen zuschreiben und die Prävalenz für diesbezügliche rationale Korrekturen niedrig einstufen.

der »Faulheit«<sup>162</sup> von System 2, das nach dem Prinzip des geringsten kognitiven Aufwands arbeitet. Teilweise agiert das System 2 sogar als Rechtfertigungsinstanz, welche die Entscheidungen von System 1 nachträglich rational begründet.<sup>163</sup> Dieser Mechanismus wird ebenfalls von Jonathan Haidt beschrieben, der davon ausgeht, dass sich moralisches Begründen erst im Anschluss an eine affektgeladene moralische Intuition einstellt, um andere vom bereits gefällten Urteil zu überzeugen.<sup>164</sup>

Moralisches Denken kann mit einer Pressezentrale verglichen werden, welche die Aufgabe hat, die Entscheidung des\*der Präsident\*in nachträglich zu begründen und zu rechtfertigen.<sup>165</sup> Intuitionen scheint demnach eine prägende Kraft bei der Entscheidungsfindung zuzukommen. Gemäß Robin M. Hogarth soll uns das allerdings nicht davon abhalten zu lernen, unsere intuitiven Reaktionen durch bewusstes Nachdenken und Handeln zu formen. Als Beispiel für die Formbarkeit von Intuitionen nennt er intuitive soziale Vorurteile. Obwohl man sie nicht ganz abschütteln kann, hat man dennoch keine Legitimation, nach ihnen zu handeln.<sup>166</sup> Intuitionen sind also wandelbar.

Was unter dem Begriff »Intuition« zu verstehen ist, wird in den meisten Untersuchungen nicht genau bestimmt. Oft wird der Begriff sehr allgemein und zugleich vielfältig verwendet: im Sinne einer zukunftsgerichteten Voraussage, einer rückwärtsgerichteten Diagnose, einer unmittelbaren Wahrnehmung, einer unbewussten Wissensquelle, einer unmittelbaren Problemlösung, eines moralischen Urteils oder einer subjektiven Gefühlsreaktion.<sup>167</sup> Offenbar weist das Zwei-System-Modell auf Mechanismen hin, die diese vielfältigen Verwendungsweisen gemeinsam haben. Auch die in der vorliegenden Studie analysierten ethischen Intuitionen lassen sich

---

162 Kahnemann, *Thinking, fast and slow*, 31: »laziness«.

163 S. Kahnemann, *Thinking, fast and slow*, 103 f.

164 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 814.

165 S. Haidt/Björklund/Murphy, *Moral Dumbfounding*, 3.

166 S. Hogarth, *Intuition*, 343. Vgl. hierzu Tutić/Grehl, *Implizite Einstellungen, explizite Einstellungen und die Affinität zur AfD*, 389, die vor dem Hintergrund der Dual-Process-Perspective dafür argumentieren, »dass neben expliziten Einstellungen auch implizite Einstellungen, welche assoziative Verknüpfungen von mental repräsentierten Einstellungsobjekten und ihrer Bewertung darstellen, für die Wahlabsicht der AfD von Bedeutung sind«. Vgl. auch Ott, *Zuwanderung und Moral*, 66, der dafür eintritt, xenophobe Tendenzen zu bekämpfen: »Verantwortungsethiker müssen jedoch die faktische Neigung zur Xenophobie sozialpsychologisch und politisch in Rechnung stellen, obgleich sie moralisch nicht zu billigen ist.«

167 S. Hogarth, *Intuition*, 341 f.

durch dieses Modell besser verstehen. Die hier zu Tage tretende Bedeutungsvielfalt, wenn von Intuitionen die Rede ist, weist aber darauf hin, dass auf einen sorgsam und differenzierenden Begriffsgebrauch zu achten ist.

Zwei-System-Ansätze tragen zu einem besseren Verständnis der kognitiven Strukturen von ethischen Intuitionen bei. Indem bei Robin M. Hogarth von intuitiven sozialen Vorurteilen die Rede ist und Jonathan Haidt mit seinem »social intuitionist model«<sup>168</sup> den sozialen Kontext von ethischen Intuitionen aufzeigt, wird zwar auf deren soziale Prägung aufmerksam gemacht.<sup>169</sup> Allerdings bleiben die Erklärungen beider Autoren hinsichtlich der Entstehung von sozial und kulturell geprägten Intuitionen vage. So kommt nicht zum Ausdruck, inwiefern sich ethische Intuitionen beispielsweise klassen- und genderspezifisch unterscheiden. Dieser Vagheit soll in Kapitel 2 begegnet werden, indem die Position von Jonathan Haidt durch Überlegungen von Pierre Bourdieu und Charles Taylor ergänzt wird.

Der Blick in psychologische Literatur zeigt, dass Intuitionen bei der ethischen Urteilsbildung eine prägende Rolle spielen. Diese Erkenntnis macht die Bedeutung der Auseinandersetzung mit dem Thema »Intuition« deutlich. Intuitionen ermöglichen zum einen, die geistige Last zu reduzieren und einen schnellen Überblick über eine Situation zu gewinnen, und können so zu akzeptablen Entscheidungen beitragen. Sie sind zum anderen nicht immer zuverlässig, sind aber durch Lernen formbar. Das Ausmaß der Wirksamkeit dieser nachträglichen Korrektur ist jedoch umstritten. Bei der Annahme der Wandelbarkeit von ethischen Intuitionen setzt die vorliegende Studie an, indem sie insbesondere in Kapitel 3 eine Methode entwickelt, wie ethische Intuitionen zur Sprache gebracht und einer Reflexion zugeführt werden können.

#### 1.2.4 Theologie: Christliche Schlüsselszenarien

Als theologische Ethikerin interessiert mich der theologische Beitrag zum Thema »ethische Intuitionen«. Diesbezüglich ist zunächst einmal das Werk *Christian Ethics and Commonsense Morality* zu nennen, in dem Kevin Jung eine Verhältnisbestimmung zwischen einer in Intuitionen gründenden universalen Moral und einer christlichen Moral vornimmt und die *commonsense-*

---

168 Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 814.

169 S. Hogarth, *Intuition*, 343.

*se morality* als integraler Bestandteil der christlichen Moral fasst.<sup>170</sup> Da die vorliegende Studie jedoch nicht von einer intuitiv abgestützten allgemeinen Moral, sondern von Einzelfallintuitionen ausgeht, bedürfen besonders Johannes Fischers Arbeiten zu sittlichen Intuitionen einer genaueren Betrachtung. Johannes Fischer ist meines Wissens der einzige Theologe, der bisher in seinem Schaffen Einzelfallintuitionen eingehend behandelt hat, auch wenn in einigen grundlegenden Werken zur Ethik auch andere Autor\*innen Intuitionen berücksichtigen. Ein Beispiel hierfür ist der bereits in Kapitel 1.1 thematisierte Artikel *Grundlagen und Methoden der Ethik* von Hans-Richard Reuter, der im Sinne eines weiten Überlegungsgleichgewichts bestehende Intuitionen bei ethischen Reflexionsprozessen bedenkt.<sup>171</sup>

Johannes Fischer argumentiert in seinem im Jahr 2000 erschienenen Artikel *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht* für einen ethischen Kohärenzismus, dem zufolge sich die Urteilsbildung in Bezug auf moralische Fragen mittels der Herstellung eines »Überlegungs-Gleichgewicht[s]«<sup>172</sup> zwischen Intuitionen und Prinzipien vollzieht, »die sich wechselseitig korrigieren«<sup>173</sup>. Er schreibt damit Intuitionen »eine sittlich-orientierende Funktion [...] hinsichtlich des Guten, Richtigen und Gerechten«<sup>174</sup> zu und wendet sich gegen entsprechende psychologischen Erkenntnisse, welche die Zuverlässigkeit von moralischen Intuitionen anzweifeln und Einwände gegen das Modell des Überlegungsgleichgewichts erheben.<sup>175</sup> Er will zeigen, »daß die moralische Urteilsbildung immer schon und unvermeidlich mit Intuitionen verknüpft ist und daß man unausweichlich zum Modell des

---

170 S. Jung, *Christian Ethics and Commonsense Morality*, 5.

171 S. Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 98–101. Vgl. diesbezüglich auch Härle, *Ethik*, 111–113, der dafür plädiert, dass Intuitionen durch verallgemeinerbare ethische Normen überprüft werden müssen.

172 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 38: »Diesen Zustand nenne ich Überlegungs-Gleichgewicht. Es ist ein Gleichgewicht, weil schließlich unsere Grundsätze und unsere Urteile übereinstimmen; und es ist ein Gleichgewicht der Überlegung, weil wir wissen, welchen Grundsätzen unsere Urteile entsprechen, und aus welchen Voraussetzungen diese abgeleitet sind.«

173 Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 247. Vgl. zum kohärenzistischen Modell auch Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 98–101.

174 Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 247.

175 Vgl. diesbezüglich Myers, *Psychologie*, 444 und Hahn, *Überlegungsgleichgewicht(e)*, 19. Gemäß Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 100 sind die beiden Haupteinwände gegen das Modell des Überlegungsgleichgewichts »seine Tendenz zum Konservatismus« und sein latenter Partikularismus.

reflektiven Gleichgewichts geführt wird, wenn man sich über das Wesen sittlicher Intuitionen Rechenschaft gibt«<sup>176</sup>.

Auch wenn ich etwas länger bei den Einwänden gegen das Überlegungsgleichgewicht und der von psychologischer Seite gestellten Frage nach der Fehleranfälligkeit von moralischen Intuitionen verweilen würde, schließe ich mich in der vorliegenden Studie Johannes Fischers kohärentistischem Ansatz an, der auf ein Überlegungsgleichgewicht zwischen einzelfallbezogenen Intuitionen und moralischen Prinzipien zielt. Ich gehe darüber hinaus mit Hans-Richard Reuter von einem »weiten Überlegungsgleichgewicht«<sup>177</sup> aus, bei dem nicht nur wohlwogene Urteile sowie allgemeine Prinzipien, Normen und Regeln, sondern auch Hintergrundtheorien, Situationswahrnehmungen und Erfahrungen in ethische Reflexionsprozesse einfließen.<sup>178</sup>

Die drei Elemente des weiten Überlegungsgleichgewichts sind auch im Schema erkennbar, in dem Johannes Fischer Vorschläge macht, wie Ethikexpert\*innen »bei der Urteilsbildung auf ein reflektives Gleichgewicht hinwirken«<sup>179</sup> können:

»Er [\*sie] kann nach den Intuitionen fragen, die bei der Wahrnehmung und Beurteilung des Problems eine Rolle spielen.

Er [\*sie] kann die Szenarien, die bei diesen Intuitionen leitend sind, auf ihre Angemessenheit hin befragen (Beispiel: NS-Medizin als Szenario bei der Beurteilung der fremdnützigen Forschung an Einwilligungsunfähigen).

Er [\*sie] kann die leitenden Intuitionen auf ihre moralische Akzeptabilität hin befragen auf dem Hintergrund gemeinsam geteilter moralischer Prinzipien (z. B. Vergeltungsgedanken im Hinblick auf Straftäter).

Er [\*sie] kann durch das Einbringen von Fallbeispielen neue und andere Intuitionen ins Spiel bringen, die zu Anfragen an bestimmte moralische Positionen führen (z. B. Hinweis auf die Situation Betroffener).

Er [\*sie] kann auf diese Weise die streitenden Parteien mit den Intuitionen, Plausibilitäten und Erfahrungskontexten der jeweils anderen Partei konfrontieren.

---

176 Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 248.

177 Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 99.

178 S. Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 99 f.; Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, 258.

179 Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 263.



Er [\*sie] kann dazu anregen, einander widerstreitende Intuitionen moralisch zu gewichten und in eine Rangfolge zu bringen.

Er [\*sie] kann auf bestimmte propositionale Explikationen gemeinsam geteilter Intuitionen rekurrieren (z. B. Personenstatus des Menschen) und mit Hilfe von Hintergrundtheorien, die diese Explikation präzisieren, Kriterien gewinnen für die Urteilsbildung und Entscheidungsfindung. [...].

Er [\*sie] kann, wo Prinzipien und Intuitionen strittig sind, die Frage der moralischen Identität aufwerfen: Was für Menschen wollen wir sein und auf welche intuitive und normative Basis soll sich unser Zusammenleben gründen?<sup>180</sup>

Diese Liste zeigt, dass Intuitionen auf dem Weg zum Überlegungsgleichgewicht eine zentrale Rolle spielen. Sie werden im Hinblick auf die Problemstellung, ihre Angemessenheit, geteilte moralische Prinzipien, weitere Intuitionen, Hintergrundtheorien und unsere moralische Identität befragt. Es geht mir nicht darum, die Nützlichkeit dieser aufgelisteten Strategien in Frage zu stellen, sondern festzuhalten, dass in diesem Schema die Artikulation von ethischen Intuitionen nicht im Vordergrund steht, weil diese – so nehme ich an – von vornherein auf dem Prüfstand stehen und dem Verdacht unterliegen, von der Quelle her »kontaminiert«<sup>181</sup> zu sein. Aber erst wenn ethische Intuitionen zur Sprache gebracht werden, können der Kontext der Situation, emotionale Reaktionen, Erfahrungen oder Deutungen überhaupt in den Blick kommen und berücksichtigt werden.<sup>182</sup>

Der Befund, dass das Artikulieren von ethischen Intuitionen bisher nur wenig berücksichtigt wurde, bildet den Anlass, in der vorliegenden Studie eine Methode zu entwickeln, wie ethische Intuitionen sinnvollerweise artikuliert werden können. Ein Ansatzpunkt bei Johannes Fischer, der bereits in diese Richtung weist, ist sein Vorschlag, dass streitende Parteien sich gegenseitig mit ihren jeweiligen Intuitionen konfrontieren.<sup>183</sup>

Das Zustandekommen von sittlichen Intuitionen, die das Verhalten leiten, hat gemäß Johannes Fischer mit dem »szenischen Erleben«<sup>184</sup> zu tun,

180 Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 263.

181 S. McMahan, *Moral Intuition*, 117.

182 S. Benner/Tanner/Chesla, *Pflegeexperten*, 18.

183 S. Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 263.

184 Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 251: Fischer unterscheidet Situationen, die in der Erfahrung gegeben sind, und Szenen, die wir unmittelbar erleben. In der vorliegenden Untersuchung wird der Begriff *Situation* verwendet, da sich die Artikulierung von ethischen Intuitionen nicht auf der Ebene des direkten Erlebens ereignet.

durch das »wir erfaßt und in die Szene hineingezogen werden«<sup>185</sup> und bei dem »die Subjekt-Objekt-Differenz sistiert ist«<sup>186</sup>. Im Augenblick des Erlebens gibt es keine Distanz zur Szene.<sup>187</sup> Wir reagieren beispielsweise intuitiv auf ein Kind, das auf die befahrene Straße läuft, indem wir es zurückreißen. Intuitiv zu handeln, bedeutet demnach, sich »aufgrund der Gerichtetheit – Angst, Abscheu, Mitgefühl usw. –, die sich über die szenische Wahrnehmung vermittelt«<sup>188</sup>, zu verhalten. Bei der szenischen Wahrnehmung handelt es sich aus Sicht von Johannes Fischer nicht um ein Gefühl. Wenn wir uns über das Geschehene verständigen, lässt sich dieses zwar als Gefühl fassen, das wir in der betreffenden Situation hatten. Jedoch ist in einer solchen Thematisierung des Gefühls »ein reflexives Element individueller Selbstbeschreibung enthalten, das dem szenischen Erleben in dem Augenblick, in dem es stattfindet, völlig abgeht«<sup>189</sup>.

Beim Ansatz von Johannes Fischer kommt besonders zum Ausdruck, dass das Erleben von sittlichen Intuitionen einerseits von einem unmittelbaren Involviertsein geprägt ist. Wir können von einer Szene erfasst und in diese hineingezogen werden.<sup>190</sup> Andererseits erfolgt bereits beim Beschreiben, Besprechen und Sich-Verständigen über sittliche Intuitionen eine gewisse Distanzierung von der erlebten Szene.<sup>191</sup> Ein reflektierter Umgang mit diesem Kontext von Nähe und Distanz zu finden, stellt in der vorliegenden Studie ein Desiderat dar.

Johannes Fischer bietet außerdem eine Verhältnisbestimmung der Begriffe »Intuition«, »szenische Wahrnehmung« und »Gefühl« und gibt somit einen Hinweis auf die in Kapitel 1.2.2 gestellte Frage nach der Entstehung von sittlichen Intuitionen. Er denkt vor allem in seinem Artikel *Gefühl der Liebe und Geist der Liebe* aus dem Jahr 2000 den Aspekt des Szenischen in zweifacher Weise in Richtung der Theologie weiter.

1. Die Wirklichkeitsauffassung des christlichen Glaubens wird durch die szenische Wahrnehmung geprägt und durch bestimmte »Schlüsselszenarien«<sup>192</sup> gesteuert. Diese Schlüsselszenarien werden nach dem Grundsatz

185 Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 251.

186 Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 257.

187 S. Fischer, *Theologische Ethik*, 124.

188 Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 251.

189 Ebd.

190 S. ebd.

191 S. Fischer, *Theologische Ethik*, 124.

192 Fischer, *Gefühl der Liebe und Geist der Liebe*, 103; Fischer, *Theologische Ethik*, 128. Fischer übernimmt diesen Begriff von de Sousa, *Die Rationalität des Gefühls*, 298, für den unsere Gefühlsent-

der Ähnlichkeit in innerweltlichen Ereignissen wiedererkannt und sind für die sittliche Orientierung des christlichen Glaubens wegweisend. Johannes Fischer nennt als dessen zentrales Schlüsselszenarium »Kreuz und Auferstehung, die Erneuerung aller Dinge durch Sterben und Tod hindurch, wodurch das Abgründige und Vergängliche, das Erleiden von Gewalt, Verfolgung, Krankheit und Tod mit dem Vorschein seines Gegenteils ›besetzt‹ wird; ›denn wir erleiden allezeit das Sterben Jesu an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde‹ (2Kor 4,10)«<sup>193</sup>. Dieses Schlüsselszenarium kann im Sinne der christlichen Hoffnung Menschen ausrichten im Hinblick auf das, »was an ihr noch aussteht«<sup>194</sup>.

Johannes Fischer beschreibt weiter »Schlüsselszenarien der Nächstenliebe«<sup>195</sup>, die im Doppelgebot der Liebe gründen und insbesondere für die sittliche Orientierung des christlichen Glaubens zentral sind:

»Gottes Eintreten für Benachteiligte und Schwache im Alten Testament;  
 Jesu Handeln an Kranken und sozial Deklassierten;  
 die Erzählung vom barmherzigen Samaritaner;  
 die Szenarien in Jesu Wort vom Weltgericht (Mt 25,31–46);  
 die Organisation des Zusammenlebens im Geist der Liebe in den entstehenden christlichen Gemeinden.«<sup>196</sup>

Die Auswahl der Schlüsselszenarien »Kreuz und Auferstehung« sowie »Nächstenliebe« begründet Johannes Fischer nicht explizit. Er stellt allerdings eine Verbindung her zwischen Schlüsselszenarien und Intuitionen. Schlüsselszenarien fungieren als eine Art Lehrmeister und vermitteln Intuitionen in Bezug darauf, »welche Gerichtetheit des Verhaltens oder Handelns welchem Typus von Situationen oder Objekten entspricht«<sup>197</sup>. Johannes Fischer macht demnach auf die »prägende Kraft der biblischen

---

wicklung wesentlich von der szenischen Wahrnehmung abhängt: »Wir werden mit dem Gefühlsvokabular vertraut gemacht, indem wir es mit *Schlüsselszenarien* assoziieren lernen. Anfangs, solange wir klein sind, beziehen wir diese Szenen aus unserem alltäglichen Leben; später verstärkt aus Geschichte, Kunst und Kultur. Noch später werden sie, in Lesekulturen, ergänzt und verfeinert durch Literatur. Schlüsselszenarien umfassen zwei Aspekte: erstens einen Situationstyp, der die charakteristischen *Objekte* des besonderen Gefühlstyps liefert [...], und zweitens eine Gruppe von charakteristischen oder ›normalen‹ *Reaktionen* auf die Situation, wobei Normalität zunächst eine biologische Angelegenheit ist und dann sehr schnell zu einer kulturellen wird.«

193 Fischer, Gefühl der Liebe und Geist der Liebe, 103.

194 Fischer, Theologische Ethik, 129.

195 Fischer, Gefühl der Liebe und Geist der Liebe, 104.

196 S. ebd.

197 Fischer, Gefühl der Liebe und Geist der Liebe, 96.

Überlieferungen«<sup>198</sup> für ein christliches Ethos und eine christliche Identität aufmerksam.<sup>199</sup> Eine zentrale Voraussetzung für die »Ermöglichung von Verständigung«<sup>200</sup> über das christliche Ethos ist das Wissen um dessen Standortgebundenheit und Partikularität, das offengelegt wird.

2. Als ein Synonym für den Ausdruck »szenische Gerichtetheit«, die sich in einem Handeln, Verhalten oder Geschehen ausdrückt, verwendet Johannes Fischer »in der Sprache des christlichen Glaubens«<sup>201</sup> das Wort »Geist«. Der Geist der Liebe, der Furcht oder der Besonnenheit wird nicht nur als Liebe, Furcht oder Besonnenheit wahrnehmbar, sondern er wirkt Liebe, Furcht oder Besonnenheit. Im Unterschied zum Gefühl der Liebe, das dem Individuum zugeschrieben wird, sind im Geist der Liebe die Beziehungen der Individuen untereinander und ihr liebevoller Umgang miteinander aufgehoben.<sup>202</sup> Was ein Handeln im Geist der Liebe bedeutet, zeigt sich vor dem Hintergrund der bereits thematisierten »christlichen Schlüsselszenarien der Liebe«<sup>203</sup>, wie beispielsweise Gottes Parteinahme für Benachteiligte und Schwache in alttestamentlichen Texten. Johannes Fischer begründet diese Gleichsetzung von szenischer »Gerichtetheit«<sup>204</sup> und Geist damit, dass die Theologie an ihrer Sprache festhalten soll.<sup>205</sup> Aufgrund der interdisziplinären Ausrichtung der vorliegenden Studie wird die hier von Johannes Fischer gewählte Bezeichnung »Geist« im Folgenden nicht weitergeführt.

---

198 Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, 76.

199 S. zum Beispiel Fischer, Theologische Ethik, 128 f. oder Stoellger, »Und als er ihn sah, jammerte es ihn«, 298 f., die auf das Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,30–35) Bezug nehmen, wenn sie von ethischen Intuitionen und Emotionen sprechen. Dieses Im-Inneren-bewegt-Werden ist allerdings nicht völlig deckungsgleich mit dem, was gegenwärtig unter ethischen Intuitionen verstanden wird.

200 Meireis, Theologiestudium im Kontext, 13. Vgl. auch Hauerwas, Selig sind die Friedfertigen, 83, für den »es keinen neutralen Ausgangspunkt gibt, von dem aus unsere Reflexion über das Wesen des moralischen Lebens beginnen kann«.

201 Fischer, Gefühl der Liebe und Geist der Liebe, 104.

202 S. ebd.

203 Ebd.

204 Ebd.

205 S. Fischer, Gefühl der Liebe und Geist der Liebe, 109.

### 1.3 Konsequenzen für das weitere Vorgehen

In diesem einleitenden Kapitel hat sich gezeigt, dass Intuitionen bei praxisbezogenen ethischen Problemen und bei der ethischen Urteilsbildung eine wichtige Rolle spielen.<sup>206</sup> Dennoch sind ethische Intuitionen fehleranfällig und notorisch unsicher.<sup>207</sup> Erklärungen hinsichtlich der Entstehung von ethischen Intuitionen bleiben vage, sei es in Bezug auf das Zusammenspiel daran beteiligter Vermögen (Kognition, Wahrnehmung, Gefühl) oder sei es in Bezug auf die Ausbildung von sozial und kulturell geprägten Intuitionen.<sup>208</sup> Außerdem existiert keine Methode, die der Artikulation von ethischen Intuitionen explizit Raum schafft und Hinweise gibt, wie ethische Intuitionen auf eine sinnvolle Art und Weise zu artikuliert werden können.<sup>209</sup> Aus diesem Befund resultiert das weitere Vorgehen.

Im zweiten Kapitel erfolgt eine genauere Klärung der Entstehung von ethischen Intuitionen. Um die Struktur von ethischen Intuitionen besser zu verstehen (2.1), werden die Positionen von Jonathan Haidt, Pierre Bourdieu und Charles Taylor hinzugezogen. Auf dieser Grundlage werden zunächst der Gehalt und das Zustandekommen (2.2) und anschließend die Artikulation (2.3) von ethischen Intuitionen näher beleuchtet. Hannah Arendt trägt nicht nur zu einem vertieften Verständnis der Artikulation von ethischen Intuitionen bei, sondern zeigt auch Möglichkeiten auf, um Artikulationen gezielt abzuwägen.

Das genauere Verständnis in Bezug auf die Entstehung von ethischen Intuitionen bildet die Basis, um im dritten Kapitel eine Methode zu entfalten, die eine kontrollierte Artikulation von ethischen Intuitionen anleiten kann. Neben methodischen Überlegungen werden Artikulationsleitfragen entwickelt, die es ermöglichen sollen, über ethische Intuitionen zu sprechen und zu debattieren.

Diese methodischen Grundlagen werden im vierten Kapitel im Hinblick auf Kontexte konkretisiert, die einen Bezug zu meinem Leben aufweisen. Drei Fallerzählungen aus meiner partikularen Lebenswelt werden dort erkundet und im Hinblick auf eine Angewandte Ethik weitergedacht.

---

206 Vgl. Kapitel 1.1; Kapitel 1.2.3 und Kapitel 1.2.4.

207 Vgl. Kapitel 1.2.3.

208 Vgl. Kapitel 1.2.2; Kapitel 1.2.3 und Kapitel 1.2.4.

209 Vgl. Kapitel 1.1 und Kapitel 1.2.4.

Im fünften Kapitel werden abschließend zentrale Erkenntnisse zusammengefasst.



## 2. Von der ethischen Intuition zur Artikulation

Es besteht die Tendenz, Intuitionen zwar als Ausgangspunkt für ethische Reflexionsprozesse zu nutzen, diese jedoch nicht zu artikulieren und sich nicht mit deren Artikulierung zu befassen. Ethische Intuitionen schwimmen sozusagen unter der Oberfläche ethischer Urteilsprozesse mit, was insofern problematisch ist, als ethische Intuitionen fehleranfällig sein können. Dieser Befund wurde im ersten Kapitel herausgearbeitet und verweist auf die Notwendigkeit, nach Wegen zu suchen, wie ethische Intuitionen adäquat artikuliert werden können.

Bevor eine solche Methode zur Artikulierung ethischer Intuitionen entwickelt werden kann, muss ein genaueres Verständnis in Bezug auf deren Gehalt und Zustandekommen erreicht werden. Um ethische Intuitionen besser zu begreifen, wird in einem ersten Schritt mit Hilfe der Positionen von Jonathan Haidt und Charles Taylor ein Rahmen in Bezug auf ethische Intuitionen abgesteckt (2.1). Diese beiden Denker vermögen die Grundstruktur von ethischen Intuitionen zu erhellen.

In einem zweiten Schritt wird untersucht, was unter ethischen Intuitionen verstanden wird und wie diese entstehen (2.2). Sabine Roeser sowie Thomas W. Smythe und Thomas G. Evans erhellen das Zusammenspiel der drei Vermögen – Kognition, Wahrnehmung und Gefühl. Und Pierre Bourdieu erklärt ergänzend zu Jonathan Haidt und Charles Taylor die Entstehung von sozial und kulturell geprägten Intuitionen auf eine präzisere Art und Weise.

Beim dritten Schritt geht es nicht mehr um ethische Intuitionen an sich, sondern um deren Artikulationen (2.3). Hannah Arendt bietet Anhaltspunkte, um den Prozess des Artikulierens von ethischen Intuitionen genauer zu erfassen und diesbezügliche Artikulationen einer Gewichtung zuzuführen.



## 2.1 Rahmen

Der Moralpsychologe Jonathan Haidt geht bei moralischen Urteilen von zwei Prozessen aus, nämlich von einer schnellen affektgeladenen Intuition und einem nachträglichen rationalen Begründen.<sup>1</sup> Da er diese zweiteilige Strukturierung explizit in Richtung Ethik weiterdenkt und konkretisiert, wird er in der vorliegenden Studie ins Gespräch gebracht mit dem kanadischen Philosophen Charles Taylor, der hinsichtlich »intuitiven moralischen und spirituellen Vorstellungen«<sup>2</sup> eine ähnliche wechselseitige Arbeitsteilung auf einer ersten »Ebene der Inartikuliertheit«<sup>3</sup> und einer zweiten Ebene der Artikulation vorsieht.

Auch wenn dieses Schema von zwei zusammenarbeitenden Systemen etwas grob zu sein scheint, dient es dennoch als Rahmen für die im dritten Kapitel angestrebte Entwicklung von Artikulationsleitfragen, die das Ausdrücken von und Sprechen über ethische Intuitionen anleiten können. Aus meiner Sicht vermag gerade diese vereinfachte Darstellung zu einem genaueren Verständnis des Phänomens beizutragen.

### 2.1.1 Vom intuitiven zum begründenden Prozess

Ausgehend vom folgenden Beispiel leitet Jonathan Haidt im 2001 erschienen Artikel *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment* seine Kernthese ab, nämlich, dass Menschen ihre moralischen Urteile eher auf Intuitionen als auf moralische Begründungen stützen:<sup>4</sup>

»Julie and Mark are brother and sister. They are traveling together in France on summer vacation from college. One night they are staying alone in a cabin near the beach. They decide that it would be interesting and fun if they tried making love. At the very least it would be a new experience for each of them. Julie was already taking birth control pills, but Mark uses a condom too, just to be safe. They both enjoy making love, but they decide

---

1 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 814. Vgl. hierzu Kapitel 1.2.2, in dem weitere Zwei-System-Modelle behandelt werden.

2 Taylor, *Quellen des Selbst*, 16.

3 Taylor, *Quellen des Selbst*, 47.

4 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 817.

not to do it again. They keep that night as a special secret, which makes them feel even closer to each other. What do you think about that? Was it OK for them to make love?»<sup>5</sup>

Die meisten Menschen, die diese Erzählung hören, sagen unmittelbar, dass es für die Geschwister falsch sei, Sex zu haben, und beginnen, nach Gründen für ihr Urteil zu suchen. Sie machen auf die Gefahr von Inzucht aufmerksam, um sich sogleich daran zu erinnern, dass Julie und Mark doppelt verhütet haben. Sie argumentieren, dass beide verletzt werden, obwohl deutlich wird, dass dies nicht der Fall ist. Schließlich geraten sie in Erklärungsnot und müssen zugeben: »Ich weiß es nicht, ich kann es nicht erklären, ich weiß einfach, dass es falsch ist.«<sup>6</sup> Die durch die Erzählung ausgelöste Ablehnung hält also hartnäckig gegen rationale Argumente stand, was Jonathan Haidt zur Schlussfolgerung führt, dass als Erstes moralische Intuitionen und mit ihnen moralische Urteile entstehen. Erst im Nachhinein erfolgen bei Bedarf Reflexionsprozesse, die das zuvor bereits im Rahmen der moralischen Intuition gefällte Urteil begründen.<sup>7</sup>

Jonathan Haidt vertritt ein *social intuitionist model*, in dem er seiner These eine Struktur verleiht. Er beschreibt darin sechs Verknüpfungen (1.–6.), die im Folgenden dargestellt werden.

Person A hat eine spontane moralische Intuition als Reaktion auf eine auslösende Situation, die zu einem bewussten moralischen Urteil führt (1.). Danach sucht Person A in einem Reflexionsprozess nachträglich nach Gründen für dieses bereits gefällte Urteil (2.). Sowohl das gefällte Urteil als auch die nachträglichen Begründungen können Person B bei der intuitiven Einschätzung der Situation beeinflussen (3., 4.), was wiederum Auswirkungen auf Person A haben kann.<sup>8</sup>

Zusätzlich hat Jonathan Haidt zwei weitere Prozesse im Blick, die Auswirkungen auf ein moralisches Urteil haben können, aber weniger häufig auftreten.<sup>9</sup> Der Reflexionsprozess kann einerseits das moralische Urteil durch die Kraft seiner Logik verändern (5.). Andererseits können durch Rollenübernahmen und Perspektivenwechsel neue Intuitionen ausgelöst werden, die wiederum auf das moralische Urteil zurückwirken (6.).

5 Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 814.

6 Ebd.; Haidt/Björklund/Murphy, *Moral Dumbfounding*, 9.

7 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 817.

8 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818.

9 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 815.

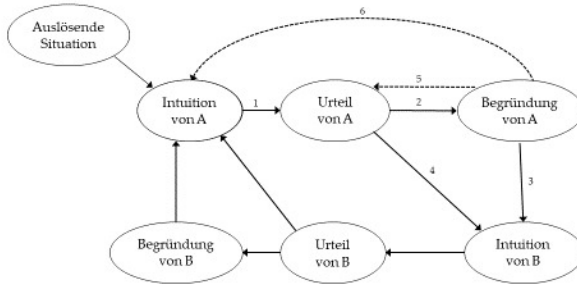


Abb. 1: social intuitionist model

Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 815

### 2.1.2 Vom Gespür für qualitative Unterscheidungen zur Artikulation von Begründungen

Auch Charles Taylor nimmt, ähnlich wie Jonathan Haidt, eine Verhältnisbestimmung zwischen einem »Gespür«<sup>10</sup> für qualitative Unterscheidungen und einer diesbezüglichen begründenden Artikulation vor. Zudem bietet er eine Vertiefung des Verständnisses des intuitiven und begründenden Prozesses und untersucht die Bedeutung von »intuitiven moralischen und spirituellen Vorstellungen«<sup>11</sup> in unserem Leben. Diese Untersuchung erfolgt insbesondere in seinem 1989 erschienenen Hauptwerk *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, in dem er in einem hermeneutischen Verfahren den Weg bahnen will in Richtung einer Wiederaneignung von »vergessenen, verdrängten, abgespaltenen oder einfach nur unbewuß-

<sup>10</sup> Taylor, *Quellen des Selbst*, 47.

<sup>11</sup> Taylor, *Quellen des Selbst*, 16. Vgl. Taylor, *Sources of the Self*, 4: »moral and spiritual intuitions«. Sofern deutsche Ausgaben vorliegen, werde ich mich im Folgenden auf diese stützen. Wenn der genaue Wortlaut von Bedeutung ist oder Übersetzungen unklar erscheinen, werde ich auf den englischen Originaltext verweisen. Liegen keine deutschen Übersetzungen vor, werde ich das Original zitieren.

Vgl. auch Werren, *Spirituelle und moralische Intuitionen erzählen*. Dieser Text kann als Vorarbeit für das vorliegende Kapitel 2.1.2 gelesen werden.

ten Güter[n] der Moderne«<sup>12</sup>. Diese Rekonstruktion einer neuzeitlichen Identität hat sowohl eine individuelle als auch eine kulturelle Dimension.<sup>13</sup>

Indem Charles Taylor von »intuitiven moralischen und spirituellen Vorstellungen«<sup>14</sup> spricht, verschränkt er den Bereich des Moralischen mit dem Bereich des Spirituellen und holt eine metaphysisch-religiöse Dimension in moralische Diskurse zurück.<sup>15</sup> Der Begriff »spirituell« erscheint, weil Charles Taylor den Untersuchungsgegenstand breiter fasst als das, was normalerweise zum Bereich des Moralischen gezählt wird.<sup>16</sup> Neben »unseren Vorstellungen und Reaktionen, in bezug [sic!] auf Probleme, die die Gerechtigkeit sowie die Achtung vor dem Leben, dem Wohlergehen und der Würde der anderen betreffen«<sup>17</sup>, möchte er »die nach unserem Gefühl vorhandenen Grundlagen des Empfindens der eigenen Würde prüfen sowie Fragen darüber, wodurch unser Leben Sinn erhält oder Erfüllung findet«<sup>18</sup>. Es geht also auch um die Suche nach einem sinnerfüllten Leben, die Charles Taylor als »spirituell« charakterisiert.<sup>19</sup> Demnach ist nicht nur das Moralische, sondern auch das Spirituelle für menschliches Handeln leitend.<sup>20</sup>

In Bezug auf moralische und spirituelle Intuitionen lassen sich gemäß Hartmut Rosa bei Charles Taylor zwei Interpretationsebenen unterscheiden. Die erste Ebene umfasst einen Menschen, der in der Welt situiert ist und seiner Existenz in dieser Welt Bedeutung zumisst. Diese Bedeutung drückt sich aus in seinen Bestrebungen und Emotionen. Auf der zweiten Interpretationsebene wird die gesamte erste Interpretationsebene bezüglich ihrer Bedeutung befragt, was sich vor allem mittels Sprache ausdrückt.<sup>21</sup> Im Anschluss an Hartmut Rosa und unter Einbezug des *social intuitionist model* von Jonathan Haidt unterscheide ich in Bezug auf moralische und spirituelle Intuitionen eine inhaltliche, bedeutungstragende Ebene (1.) und eine Ebene der Artikulation (2.), auf der Bedeutungen ausgedrückt und eingeschätzt werden.

---

12 Kreuzer, Kontexte des Selbst, 103.

13 S. Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 164.

14 Taylor, Quellen des Selbst, 16.

15 S. Kreuzer, Kontexte des Selbst, 250, 253.

16 Vgl. beispielsweise Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 38 f.; Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 176, die zwischen Ethisch und Moralisch unterscheiden.

17 Taylor, Quellen des Selbst, 16.

18 Ebd.

19 S. Kreuzer, Kontexte des Selbst, 248.

20 S. Kreuzer, Kontexte des Selbst, 253.

21 S. Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 88.

1. Moralischen und spirituellen Intuitionen ist gemeinsam, dass sie »starke Wertungen«<sup>22</sup> zum Inhalt haben. Diese starken Wertungen, die vor allem in Charles Taylors Aufsatz *Was ist menschliches Handeln?* grundlegend definiert werden, müssen mit der »Verwendung von ›gut‹ oder eines anderen evaluativen Ausdrucks«<sup>23</sup> einhergehen. Sie umfassen »Unterscheidungen zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Höher und Niedriger, deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen bestätigt wird, sondern sie sind von diesen unabhängig und bieten selbst Maßstäbe, nach denen diese beurteilt werden können«<sup>24</sup>. Bei starken Wertungen handelt es sich somit um »Urteile über die *Wünschbarkeit*«<sup>25</sup> jener Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen. Die Fähigkeit, stark zu werten, ermöglicht es, sich reflexiv zu seinen eigenen Wünschen zu verhalten.<sup>26</sup>

Bei »schwachen Wertungen« hingegen ist kein evaluativer Ausdruck notwendig. Es reicht aus, »daß etwas gewünscht wird, damit es als gut beurteilt wird«<sup>27</sup>. Mögliche Kriterien zur Abwägung zwischen zwei Handlungsoptionen sind dann beispielsweise die utilitaristische »größtmögliche Gesamtbefriedigung oder Nutzenmaximierung«<sup>28</sup>. Eine qualitative Unterscheidung in Bezug auf den intrinsischen Wert von Wünschen wird nicht vorgenommen.<sup>29</sup>

Den Ausgangspunkt für Charles Taylors Überlegungen bildet Harry Frankfurts Unterscheidung zwischen »Wünschen erster und zweiter Ordnung«<sup>30</sup>. Während es sich bei Wünschen erster Ordnung um »ungefilterte« Wünsche<sup>31</sup> handelt, beziehen sich Wünsche zweiter Ordnung auf Wünsche erster Ordnung und erlauben es, sich nochmals zu diesen zu verhalten.

Ehe starke Wertungen artikuliert werden, »helfen sie beim Zurechtfinden im Hinblick auf das Wichtige, Wertvolle oder Erforderliche, das bei un-

22 Taylor, *Quellen des Selbst*, 17.

23 Taylor, *Was ist menschliches Handeln*, 14.

24 Taylor, *Quellen des Selbst*, 17.

25 Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 101.

26 S. Kreuzer, *Kontexte des Selbst*, 77.

27 Taylor, *Was ist menschliches Handeln*, 14.

28 Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 101.

29 S. Kreuzer, *Kontexte des Selbst*, 76.

30 Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, 7: »someone has a first-order desire when he wants to do or not to do such-and-such, and he has a second-order desire when he wants to have or not to have a certain desire of the first order«.

31 Kreuzer, *Kontexte des Selbst*, 74.

seren intuitiven Einzelbetrachtungen zum Vorschein kommt, bei denen es darum geht, wie wir in verschiedenen Situationen handeln, fühlen oder reagieren sollen, und auf die wir uns beim Nachdenken über ethische Angelegenheiten stützen<sup>32</sup>. Dabei geht es wesentlich um unser Selbstverständnis beziehungsweise um die Frage, welche Art von »Person«<sup>33</sup> wir sein wollen. Wir werden bei unserem Handeln oft von einem »Gespür« für eine qualitative Unterscheidung<sup>34</sup> oder das Gute geleitet und bewegen uns dabei auf der »Ebene der Inartikuliertheit«<sup>35</sup>. Mit dieser Inartikuliertheit einher geht, dass starke Wertungen »sowohl auf der Ebene des Individuums als auch im Bereich der Gesellschaft zunächst und vor allem verkörpert [sind] in kulturellen Praktiken und Institutionen, und sie werden reflektiert in der Sprache, ohne daß sie explizit formuliert und artikuliert und in Theorien gefaßt sein müssen«<sup>36</sup>. Personen, die stark werten, sind demnach »immer schon situierte und kontextuelle Wesen«<sup>37</sup>.

Moralische und spirituelle Intuitionen scheinen so tief im Inneren des Menschen zu sitzen und so eindringlich und allgemein zu sein, dass wir versucht sind zu denken, sie seien »im Instinkt verwurzelt«<sup>38</sup>. Dieser Instinkt wird laut Charles Taylor aber im Verhältnis zu bestimmten Gesprächspartner\*innen und in einer jeweiligen Kultur geprägt. Er ist Ausdruck der »Hintergrundsprachen, in denen wir den von uns anerkannten Verpflichtungen Basis und Sinn geben«<sup>39</sup>. Und die mit diesem Hintergrund einhergehende implizite kulturelle und sprachliche Prägung kann dennoch mit einer Erklärung einhergehen, die ausdrückt, »was intuitiv empfunden wird«<sup>40</sup>. Was unsere Achtung verdient, kann beispielsweise folgendermaßen erklärt werden:

»Sie [Die Erklärung] besagt zum Beispiel, daß die Menschen Geschöpfe Gottes sind und nach seinem Ebenbild erschaffen wurden, daß sie eine unsterbliche Seele besitzen, daß sie alle durch das göttliche Feuer erzeugt wurden, daß sie alle vernünftig handelnde Wesen sind und daher eine Würde besitzen, die über die jedes anderen Wesens hinausgeht, oder

---

32 Taylor, Quellen des Selbst, 150.

33 Vgl. Kreuzer, Kontexte des Selbst, 88: »Diese Fähigkeit, starke Wertungen zu treffen, ist für Taylor das wesentliche Merkmal einer Person.«

34 Taylor, Quellen des Selbst, 47.

35 Ebd.

36 Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 145.

37 Kreuzer, Kontexte des Selbst, 102.

38 Taylor, Quellen des Selbst, 18.

39 S. Taylor, Quellen des Selbst, 16.

40 S. Taylor, Quellen des Selbst, 18, 71.

sonst etwas dergleichen – und dies sei der Grund, weshalb die Menschen unsere Achtung verdienen.«<sup>41</sup>

2. Charles Taylor bietet mit diesen Erklärungen Begründungen aus religiösen und philosophischen Zusammenhängen, warum Menschen Träger\*innen von Achtung sind. Durch die Artikulation erfolgt eine »Darlegung des moralischen Sinns der Handlungen und Gefühle, zu denen wir durch unsere intuitiven Vorstellungen angehalten oder aufgefordert bzw. die von diesen Vorstellungen als bewundernswert gedeutet werden«<sup>42</sup>. Charles Taylors Aufmerksamkeit richtet sich auf die »Artikulationsarbeit«<sup>43</sup>, »um die Hintergrundsprachen ins Bewusstsein derer zu bringen, die in ihren alltäglichen Handlungen und Gewohnheiten laufend auf diese Intuitionen zurückgreifen«<sup>44</sup>. Durch das Projekt der Artikulierung sollen die intuitiven »impliziten Selbstverständlichkeiten zur Sprache«<sup>45</sup> gebracht und der Sinn unserer moralischen Reaktionen vermittelt werden.

»Verständlich machen« (»Making sense«) heißt hier soviel wie: artikulieren, wodurch diese Reaktionen angemessen werden, also ermitteln, wodurch etwas zu einem geeigneten Gegenstand dieser Reaktion wird, und dementsprechend ausführlicher formulieren, welche Bewandnis es mit der betreffenden Reaktion hat, sowie ausbuchstabieren, was bei all dem vorausgesetzt wird hinsichtlich unserer selbst und unserer Lage in der Welt. Was damit artikuliert wird, ist der Hintergrund, von dem wir ausgehen, auf den wir uns bei jedem Richtigkeitsanspruch berufen und den wir zum Teil deutlicher zu machen gezwungen sind, sobald wir Belege dafür ins Feld führen müssen, daß unsere Reaktionen die richtigen sind.«<sup>46</sup>

Durch das Artikulieren unseres Hintergrunds versuchen wir, unsere starken Wertungen und moralischen Reaktionen uns selbst und anderen gegenüber verständlich zu machen. Charles Taylor bezeichnet diesen Hintergrund mit

41 Taylor, *Quellen des Selbst*, 18 f.

42 Taylor, *Quellen des Selbst*, 150. Vgl. hierzu Jung, »Making us explicit«, 105, der unter Artikulation »die meist okkasionelle, manchmal planmäßige – Explikation menschlicher Erfahrung durch die Performanz von symbolischen Akten (in der Regel: von Sprechakten) [versteht], in denen die implizit-qualitative Gestalt gelebter Erfahrung in die explizit-semantische Gestalt eines prägnanten Symbolismus transformiert wird«. Vgl. Winter, *Kultur, Kommunikation und Artikulation*, 204, der als Ziel von Kommunikation »die Herausbildung von Gemeinschaft (»process of community«), die Teilhabe an gemeinsamen Tätigkeiten, Zwecken, Werten und Bedeutungen« benennt.

43 Taylor, *Quellen des Selbst*, 27.

44 Kreuzer, *Kontexte des Selbst*, 108.

45 Ebd.

46 Taylor, *Quellen des Selbst*, 25. Vgl. die Formulierung »making sense« im Original (Taylor, *Sources of the Self*, 8).

dem Begriff »frameworks«<sup>47</sup> (»Hintergrundüberzeugungen«<sup>48</sup>) und meint damit »eine maßgebliche Menge qualitativer Unterscheidungen«<sup>49</sup>, welche die implizite Grundlage für moralische Urteile bilden. Mit diesen Hintergrundüberzeugungen geht ein Gespür einher, »wonach eine gewisse Handlung, eine Lebensweise oder eine Art zu fühlen unvergleichbar viel höheren Rang hat als die übrigen«<sup>50</sup>. Es geht um die Frage, »was für eine Person von Bedeutung ist, was für sie leitend und orientierend ist«<sup>51</sup>, und somit um deren Selbstverständnis.<sup>52</sup>

Zur Präzisierung der Hintergrundüberzeugungen führt Charles Taylor in seinen Schriften *Modern Social Imaginaries* und *A Secular Age* den Begriff »social imaginaries«<sup>53</sup> ein und versteht darunter »Vorstellungen, die sich die Menschen von ihrer sozialen Existenz machen sowie von der Art ihres Zusammenseins, von den Abläufen im Verhältnis zwischen ihnen und ihren Mitmenschen, von den normalerweise erfüllten Erwartungen sowie von den tieferen normativen Begriffen und Bildern, die diesen Erwartungen zugrunde liegen«<sup>54</sup>. *Social imaginaries* gehen über Hintergrundüberzeugungen hinaus. Während Hintergrundüberzeugungen unseren spezifischen Praktiken Sinn verleihen, erlauben *social imaginaries*, »uns ein umfassenderes Bild von der eigenen Situation [zu] machen und [zu] erkennen, in welchem Verhältnis wir zueinander stehen, welche Entwicklungen zur jetzigen Situation geführt haben, welches unsere Beziehungen zu anderen Gruppen sind und so weiter«<sup>55</sup>.

Da moralische und spirituelle Intuitionen mit starken Wertungen einhergehen und der bestehende »Fundus an starken Wertungen«<sup>56</sup> als Hin-

47 Taylor, *Sources of the Self*, 18 f.

48 Kreuzer, *Kontexte des Selbst*, 99 kritisiert die deutsche Übersetzung von »frameworks« mit »Rahmen« (Taylor, *Quellen des Selbst*, 44), da Rahmen mit einem statischen Eingebundensein assoziiert werden kann und plädiert deshalb für die Übersetzung *Hintergrundüberzeugungen*. Ich schliesse mich dieser Präferenz an.

49 Taylor, *Quellen des Selbst*, 44.

50 Ebd.

51 Kreuzer, *Kontexte des Selbst*, 82.

52 Vgl. hierzu Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 104, für den starke Wertungen eingebettet sind in »den Kontext eines Selbstverständnisses«.

53 Taylor, *Modern Social Imaginaries*, besonders 23–30; Taylor, *A Secular Age*, besonders 171–176. Die deutsche Übersetzung mit »Vorstellungsschema« (Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 295) und »Vorstellungsschemata« (Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 275) wird im Folgenden nicht übernommen.

54 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 295.

55 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 297.

56 Kreuzer, *Kontexte des Selbst*, 80.



tergrund aufgefasst wird, fokussieren die folgenden Überlegungen wieder auf Hintergrundüberzeugungen. Werden Hintergrundüberzeugungen artikuliert, kann eine Person »über das eigene Selbst und seine Situiertheit«<sup>57</sup> Bewusstsein erlangen und gewinnt so an »Tiefe«<sup>58</sup>. Hierzu passt Hartmut Rosas Definition von Artikulation als »Vorgang der Bewußtmachung auf der zweiten Interpretationsebene«<sup>59</sup>. Durch das Verbalisieren können zum einen für das Subjekt prägende und möglicherweise unbewusste Hintergrundüberzeugungen in Erinnerung gerufen und ein »Prozeß des Zu-sich-selbst-Kommens«<sup>60</sup> angestoßen werden. Wenn Menschen sich artikulieren, machen »sie sich selbst explizit«<sup>61</sup>. Zum anderen erlauben artikuliert Wertvorstellungen und Selbstverständnisse eine distanzierte Perspektive und dadurch eine Offenheit für Kritik und Veränderungen. Denn erst wenn Hintergrundüberzeugungen artikuliert und bewusst gemacht werden, »können sie diskutiert und hinterfragt werden«<sup>62</sup>.

Artikulationen von Hintergrundüberzeugungen dienen somit nicht nur der Bewusstwerdung über das eigene Ethos, sondern fungieren auch als »Brücken«<sup>63</sup>, um mit anderen in einen Dialog über starke Wertungen zu treten. Ein anderer Mensch kann von meinen Beschreibungen des Guten überzeugt werden, »wenn ich für ihn spreche, indem ich entweder artikuliere, was seinen gegebenen intuitiven moralischen Vorstellungen zugrunde liegt, oder vielleicht indem ich ihn durch meine Schilderung dazu bewege, daß er sich meine Anschauung zu eigen macht«<sup>64</sup>. Er kann diese Anschauung eher annehmen, wenn diesbezügliche Argumente an sein narratives Selbstverständnis anschließen und deren Bedeutung für seine Lebensführung aufgezeigt werden kann.<sup>65</sup>

»Damit ist geklärt, was es im Sinne meiner obigen Aussage heißt, unser Leben »begreiflich zu machen«. Die ausgewählten Begriffe müssen im gesamten Bereich ihrer Verwendung zur Erklärung wie zur Lebensführung sinnvoll sein.«<sup>66</sup> Akteur\*innen orientieren sich in ihrer Lebensführung

---

57 Kreuzer, Kontexte des Selbst, 109.

58 Taylor, Was ist menschliches Handeln, 25.

59 Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 150.

60 Kreuzer, Kontexte des Selbst, 82.

61 Jung, »Making us explicit«, 109.

62 Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 161.

63 Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 156.

64 Taylor, Quellen des Selbst, 149.

65 S. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit, 329; Kreuzer, Kontexte des Selbst, 150.

66 Taylor, Quellen des Selbst, 115.

anhand von Begriffen des Alltagslebens, die keinen objektiven, sondern einen wertenden Charakter haben. Diese können dennoch angemessen verständlich gemacht werden durch »eine quasi pragmatische Vorgehensweise«<sup>67</sup>, die Charles Taylor das »*best account*-Prinzip«<sup>68</sup> (»BA-Prinzip«<sup>69</sup>) nennt. Dieses Prinzip liefert das bestmögliche »Resultat dieser Suche nach Hellsicht [...], zu der wir jeweils in der Lage sind«<sup>70</sup>, ohne von intuitiven moralischen und spirituellen Vorstellungen abzusehen. Somit gibt es »kein apriorisches Argument, auf das man rekurren könnte, vielmehr muß sich die Argumentation konkret behaupten; sie muß ausprobiert werden«<sup>71</sup>. Mitmenschen können von meinem »*best account*« »berührt werden«<sup>72</sup>, sofern dieser dazu beiträgt, dass sie ihre moralische Welt besser verstehen.

Um ausgehend vom BA-Prinzip zu rekonstruieren, wie wir »einander oder uns selbst rational [...] überzeugen«<sup>73</sup> können, zieht Charles Taylor das Modell des praktischen Schließens (»*practical reasoning*«<sup>74</sup>) hinzu:

»Das praktische Schließen ist [...] ein Denken in Übergängen. Sein Ziel ist der Nachweis nicht der absoluten Richtigkeit einer bestimmten Position, sondern der Überlegenheit eines Standpunkts im Verhältnis zu einem anderen. Dabei geht es – insgeheim oder offen, implizit oder explizit – um vergleichende Aussagen. Die Triftigkeit eines dieser vergleichenden Behauptungen ist erwiesen, sobald wir zeigen können, daß der Schritt von A nach B einen Erkenntnisvorteil erbringt. So verhält es sich z. B., wenn wir zeigen, daß man von A nach B gelangt, indem man einen Widerspruch in A oder eine von A in Anspruch genommene Begriffsverwirrung ausfindig macht und auflöst, indem man die Bedeutung eines von A ausgeblendeten Faktors anerkennt oder sonst etwas dergleichen. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht die Natur des Übergangs von A nach B. Der springende Punkt des rationalen Beweises liegt in dem Nachweis, daß der betreffende Übergang fehlermindernd ist.«<sup>75</sup>

Praktisches Schließen geht von der Überlegenheit eines Standpunkts in Relation zu einem anderen aus, »weil wir aus eigenem Erleben einen Übergang

67 Kreuzer, Kontexte des Selbst, 147. Vgl. hierzu auch Joas, Ein Pragmatist wider Willen.

68 Der aus dem englischen Original stammende Terminus *best account* (Taylor, Sources of the Self, 69) wird hier beibehalten, weil die deutsche Übersetzung mit »Beste-Analyse-Prinzip« aus meiner Sicht der damit in Verbindung stehenden narrativen Suchbewegung nicht Rechnung trägt.

69 Taylor, Quellen des Selbst, 115.

70 Ebd.

71 Kreuzer, Kontexte des Selbst, 149.

72 Taylor, Quellen des Selbst, 142.

73 Taylor, Quellen des Selbst, 139.

74 Taylor, Sources of the Self, 72.

75 Taylor, Quellen des Selbst, 140.

kennen, der nach unserer Auffassung fehlermindernd ist und [uns] daher einen Erkenntnisvorteil verschafft«<sup>76</sup>. Diese Form des Argumentierens hat seinen Ort im biographischen Erzählen. Indem moralische und spirituelle Intuitionen narrativ offengelegt werden, die eine zur Debatte stehende Perspektive und ein daraus resultierendes Handeln implizit prägen, wird ein Argument überhaupt erst verstehbar.<sup>77</sup> Eine Bewegung von A nach B wird demnach erst möglich, wenn Argumente »an das narrativ vermittelte Selbstverständnis der Person Anschluß finden«<sup>78</sup>.

»Überzeugen wird mich der andere nur dadurch, daß er mich dazu bringt, meine moralische Erfahrung umzudeuten, insbesondere meine Interpretation der eigenen Lebensgeschichte, der Übergänge, die ich durchlebt oder die ich mich vielleicht zu durchleben geweigert habe.«<sup>79</sup>

Wollen Argumentierende andere von ihrem Standpunkt überzeugen, müssen sie an deren Lebenserfahrungen anknüpfen. Spirituelle und moralische Intuitionen stehen somit in Relation zur Lebenserfahrung, »sind deuthängig und keine Applikation apriorischer Kriterien«<sup>80</sup>, sodass ihre Geltung nicht allgemein eingefordert werden kann. Was bleibt, ist die Möglichkeit, sich der Kritik zu stellen durch das Verfahren des *best account* und des praktischen Schließens.<sup>81</sup> Weder Kritisierte noch Kritiker\*innen können sich »auf etwas Besseres stützen«<sup>82</sup>.

Die Ebenen des Nicht-Artikulierten und des Artikulierten sind von einer wechselseitigen Abhängigkeit geprägt. In seinem Artikel *Self-interpreting Animals* nimmt Charles Taylor eine Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Ebenen vor und demonstriert diese anhand der Beziehung zwischen Empfindung und Interpretation. Ein Gefühl, wie beispielsweise Scham, Schuld oder Bewunderung, ist das Resultat einer bestimmten Situationswahrnehmung und einer diesbezüglichen Bedeutungszuschreibung (»import ascription«<sup>83</sup>). Dieses Gefühl baut seinerseits bereits auf einer Interpretation auf und hängt »von den zur Verfügung stehenden sprachlichen Möglichkeiten«<sup>84</sup>

---

76 Ebd.

77 S. Taylor, *Quellen des Selbst*, 140 f.

78 Kreuzer, *Kontexte des Selbst*, 155.

79 Taylor, *Quellen des Selbst*, 141.

80 Kreuzer, *Kontexte des Selbst*, 154.

81 S. Kreuzer, *Kontexte des Selbst*, 156 f.

82 Taylor, *Quellen des Selbst*, 144.

83 Taylor, *Self-interpreting Animals*, 50.

84 Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 89.

ab. Erst wenn ein differenziertes Vokabular zur Beschreibung des Gefühls zur Verfügung steht, kann dieses als solches wahrgenommen und auf seine Angemessenheit hin überprüft werden. Jede (Neu-) Bewertung oder Interpretation dieses Gefühls wirkt auf dasselbe zurück und verändert es wiederum. Somit steht ein fühlendes Subjekt in einem »hermeneutischen Zirkel zwischen Situation, Empfindung, Deutung und Sprache«<sup>85</sup>.

»For our feelings always incorporate certain articulations; while just because they do so they open us on to a domain of imports which call for further articulation. The attempt to articulate further is potentially a life-time process. At each stage, what we feel is a function of what we have already articulated and evokes the puzzlement and perplexities which further understanding may unravel. But whether we want to take the challenge or not, whether we seek the truth or take refuge in illusion, our self-(mis)understandings shape what we feel. This is the sense in which man is a self-interpreting animal.«<sup>86</sup>

Der Mensch als selbstinterpretierendes Tier ist lebenslänglich auf einer unabschließbaren Suche nach einem zumindest vorübergehenden Gleichgewicht zwischen der inartikulierten und der artikulierten Interpretationsebene. Ein solcher Ausgleich ist nur möglich, wenn ein Subjekt »in der Lage ist, seine starken Wertungen bzw. seine moralische Landkarte in irgendeiner Form zu artikulieren, und wenn es über ausreichende Möglichkeiten zum expressiven Selbstaussdruck und zur Entfaltung seiner expressiven Anlagen verfügt, welche eine Vertiefung und Klärung des Selbstverhältnisses ermöglichen«<sup>87</sup>. Eine Grundbedingung dieses Selbstverstehens ist gemäß Charles Taylor, »daß wir das eigene Leben im Sinne einer *narrativen Darstellung* begreifen müssen«<sup>88</sup>.

Die Bedeutung von Erzählungen für die Selbstdeutung des Menschen kam bereits in Kapitel 1.2.3 von psychologischer Seite zum Ausdruck. Dort zeigte sich, dass neue Situationen auf der Grundlage von Interpretationen beziehungsweise Erzählungen von alten Situationen beurteilt werden.<sup>89</sup> Auch der Soziologe Anthony Giddens rechnet ausgehend von einem Satz von Karl Marx mit der narrativen Darstellung der eigenen Identität: »Menschen [...] machen ihre Geschichte, aber nicht unter selbstgewählten Um-

---

85 Ebd.

86 Taylor, *Self-interpreting Animals*, 65.

87 Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 165.

88 Taylor, *Quellen des Selbst*, 94.

89 S. Schank/Abelson, *Knowledge and Memory*, 5; Kahnemann, *Thinking, fast and slow*, 51 f.; Pfister/Jungermann/Fischer, *Die Psychologie der Entscheidung*, 348 f.

ständen.«<sup>90</sup> Demnach formen Menschen ihr Schicksal mit und sind für es mitverantwortlich, sodass sie nie nur als Opfer, sondern immer auch als Täter\*innen aufgefasst werden müssen.<sup>91</sup> Anthony Giddens berücksichtigt bei der Untersuchung dieser Formung von Geschichte sowohl nicht-intendierte Folgen als auch intentionale Aspekte des Handelns, wie beispielsweise Wünsche oder Absichten.<sup>92</sup>

»Die menschliche Geschichte wird durch intentionale Handlungen geschaffen, sie ist aber kein beabsichtigter Entwurf; sie entzieht sich beständig den Anstrengungen, sie unter eine bewußte Führung zu bringen. Die Menschen unternehmen jedoch immer wieder solche Versuche: sie handeln unter den Gefahren und Aussichten, die der Umstand mit sich bringt, daß sie die einzigen Geschöpfe sind, die ihre ›Geschichte‹ in Kenntnis dieses Sachverhalts machen.«<sup>93</sup>

Menschen ist die Gestaltung der eigenen Geschichte sowohl aufgegeben als auch entzogen. Diese Spannung spiegelt sich in Anthony Giddens Analyse des menschlichen Bewusstseins als diskursives, praktisches und unbewusstes. Dadurch kann er auch selbstverständliche oder verdrängte Motive – und somit auch ethische Intuitionen – in die Untersuchung integrieren.<sup>94</sup>

## 2.2 Klärung I: Was sind ethische Intuitionen und wie kommen sie zustande?

Sowohl Jonathan Haidt als auch Charles Taylor nehmen hinsichtlich moralischer (und spiritueller) Intuitionen eine zweigliedrige Strukturierung der Urteilsbildung vor. Beide Autoren beschreiben eine erste »Ebene der Inartikuliertheit«<sup>95</sup> sowie eine zweite Ebene der Artikulierung.<sup>96</sup> Diese Struktur bildet den Rahmen für die weitere Analyse ethischer Intuitionen. Es geht darum, in diesem Kapitel deren Gehalt und Zustandekommen (2.2) und im

---

90 Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft*, 35, der hier sinngemäß einen Satz aufgreift von Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 96 f.

91 S. Meireis, *Theologiestudium im Kontext*, 47.

92 S. Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft*, 45, 347–352; Meireis, *Theologiestudium im Kontext*, 47.

93 Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft*, 79; Meireis, *Theologiestudium im Kontext*, 48.

94 Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft*, 57.

95 Taylor, *Quellen des Selbst*, 47.

96 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 814; Taylor, *Quellen des Selbst*, 16.

nächsten Kapitel deren Artikulation (2.3) besser zu verstehen. Folgende Fragen sind für diese Verständnissuche leitend:

- Wie bemerkt jemand erstens in einem nachträglichen Reflexionsprozess, dass er\* sie eine ethische Intuition hatte, und welche Merkmale sind damit verbunden (2.2.1)?
- Wie kommt zweitens ein intuitiver Prozess zustande und welche Fähigkeiten sind an diesem beteiligt (2.2.2)?
- Und was lässt sich drittens über die Entstehung von ethischen Intuitionen im Rahmen sozialer und kultureller Prozesse sagen (2.2.3)?

### 2.2.1 Gehalt

Will ich ethische Intuitionen reflektieren, muss ich zunächst einmal erfasst haben, dass ich eine ethische Intuition erlebte. Ich muss mich somit auf gewisse Anhaltspunkte stützen können, um ethische Intuitionen im Nachhinein als solche zu erkennen. Solche Kennzeichen werden im Folgenden ermittelt anhand dreier Beispiele von Situationen, in denen Akteur\*innen eine ethische Intuition hatten. Diese drei Beispiele stammen aus dem Bereich der Pflegeethik, der Philosophie und der Theologie und werden in ihrem jeweiligen Kontext im Zusammenhang der Thematisierung von ethischen Intuitionen hinzugezogen.

#### *1. Besichtigen von Zimmern Sterbender*

Das erste Beispiel stammt aus meiner Lehrtätigkeit im Gesundheits- und Sozialwesen. Oft beschreiben in der Praxis stehende Fachleute Situationen, die bei ihnen ein Gefühl des Unwohlseins ausgelöst haben. Das kann dann zum Beispiel so klingen:

»Als Leiterin eines Pflegeheims bin ich an einer optimalen Auslastung der Betten interessiert. Wenn Bewohner\*innen in der terminalen Phase sind, sollte ich mich bereits um die Neubelegung des Zimmers kümmern. Darf ich zu diesem Zeitpunkt bereits das demnächst freiwerdende Zimmer ausschreiben? Darf ich mit potentiellen Nachfolger\*innen

das Zimmer besichtigen, wenn sich die sterbende Person noch im Zimmer aufhält? Wenn ich mir das vorstelle, bekomme ich ein ungutes Gefühl.«<sup>97</sup>

## 2. Brennende Katze

Das zweite Beispiel geht ursprünglich auf Gilbert Harman zurück und wird hier aufgrund seines mehrfachen Erscheinens in philosophischer und theologischer Literatur hinzugezogen.<sup>98</sup> Der Philosoph Andrew Cullison verwendet es im Hinblick auf die Frage, ob es eine Art moralischer Wahrnehmung gibt. Pat und Chris sehen, wie einige Studierende Benzin über eine Katze gießen und diese anzünden. Sie reagieren unterschiedlich auf diese Szene:

»Pat and Chris are walking home from school. As they round a corner they see some of their undergraduate students pour gasoline on a cat and light it on fire. Chris screams, ›I can't believe they're doing that! That's so wrong!‹ Pat asks, ›What do you mean?‹ Chris replies ›Don't you see it? Can't you see that it's wrong?‹ Pat shrugs his shoulders.«<sup>99</sup>

## 3. Barmherziger Samaritaner

Beim dritten Beispiel handelt es sich um das Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,30–35). Jesus führt ein Streitgespräch mit einem Schriftgelehrten über die Auslegung des Doppelgebots der Liebe und diskutiert mit diesem die Frage, wer mein Nächster ist.<sup>100</sup> Diese Frage wird im Rahmen des Gleichnisses vom barmherzigen Samaritaner erörtert, in dem der Anblick des in Not Geratenen die »Eingeweide« (griechisch *σπλάγχνα*) des Samaritaners bewegt und diesen mit Fürsorglichkeit erfüllt.<sup>101</sup>

»30. [...]: Ein Mensch ging von Jerusalem nach Jericho hinab und fiel in die Hände von Räubern, die ihn auch auszogen, ihm Schläge versetzten, weggingen und ihn halb tot liegen ließen. 31. Zufällig aber ging ein Priester jenen Weg hinab, und als er ihn sah [ιδὼν], ging

97 Die Fallerzählung wurde aus mehreren ähnlichen Fallerzählungen zusammengesetzt und anonymisiert. Dieses Beispiel wird auch thematisiert in Werren, Spirituelle und moralische Intuitionen erzählen, 157.

98 S. Harman, *The Nature of Morality*, 4. Vgl. weiter Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 251; Mathwig, *Technikethik – Ethiktechnik*, 163; Cullison, *Moral Perception*, 160; Burgbacher, *Moralische Intuition*, 36 f., die ebenfalls auf dieses Beispiel zurückgreifen.

99 Cullison, *Moral Perception*, 160.

100 Es handelt sich um ein paradigmatisches Beispiel aus dem Bereich der Theologie. Vgl. zum Beispiel Fischer, *Theologische Ethik*, 128 f. oder Stoellger, »Und als er ihn sah, jammerte es ihn«, 298 f.

101 S. Stoellger, »Und als er ihn sah, jammerte es ihn«, 298 f.

er auf der gegenüberliegenden Seite vorüber [ἀντιπαρῆλθεν]; 32. ebenso aber auch ein Levit, als er zur Stelle kam und ihn sah [ἰδὼν], ging er auf der gegenüberliegenden Seite vorüber [ἀντιπαρῆλθεν]. 33. Ein Samaritaner aber, der auf der Reise war, kam zu ihm hin; und als er ihn sah [ἰδὼν], war er im Innersten berührt [ἐσπλαγχνίσθη],<sup>102</sup> 34. und er ging hin [προσελθὼν], verband seine Wunden und goss Öl und Wein darauf, und er hob ihn auf sein eigenes Tier, brachte ihn in die Herberge und pflegte ihn. 35. Und am folgenden Tag zog er zwei Denare heraus, gab sie dem Wirt und sprach: Pflege ihn; und was du noch zusätzlich aus gibst, werde ich dir zurückzahlen, wenn ich wiederkomme.«<sup>103</sup>

Anhand dieser drei Beispiele werden im Folgenden sechs Merkmale ethischer Intuitionen und drei Differenzierungen herausgearbeitet. Astrid Burgbacher, die in ihrem Buch *Moralische Intuition* zentrale Merkmale von anklagenden moralischen Intuitionen beschreibt, prägt mein Denken in diesem Zusammenhang besonders stark.<sup>104</sup>

### 2.2.1.1 Merkmale

1. Gemäß Astrid Burgbacher sind moralische Intuitionen intentional. Sie haben einen Inhalt und handeln von einem »Ereignis der äußeren Wirklichkeit«<sup>105</sup>. Diese Charakterisierung scheint mir insofern präzisierungsbedürftig, als dieser Inhalt durch die Wahrnehmung des Individuums geprägt ist. Beim ersten Beispiel bezieht sich die Intuition auf eine Situation, in der die Heimleiterin die Aussicht auf das Ausschreiben und Besichtigen von Zimmern sterbender Menschen als unmoralisch wahrnimmt. Beim Beispiel mit der brennenden Katze geht es um die Wahrnehmung des Fehlverhaltens von Studierenden. Lk 10,30–35 beschreibt die spontanen Reaktionen von drei Menschen, die auf ihrem Weg dem Opfer eines Raubüberfalls begegnen.

102 Bovon, Das Evangelium nach Lukas 2, 90.

103 Diese Übersetzung stammt von mir. Zur Kontrolle habe ich die Elberfelder Bibel hinzugezogen.

104 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 48–78. In Kapitel 2.2.1.1 wird von Burgbacher der Begriff »moralische Intuition« übernommen. Die Merkmale lassen sich aber auch auf die in der vorliegenden Studie präferierte Bezeichnung »ethische Intuition« übertragen.

105 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 49. Vgl. auch Reckwitz, *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken*, 288, der unter Intentionalität die sinnhafte »Gerichtetheit der Akte des Bewusstseins, in denen »etwas als etwas verstanden« wird«, versteht.



2. Moralische Intuitionen erscheinen »spontan«<sup>106</sup> oder »unmittelbar«<sup>107</sup>. Sobald jemand eine Situation erlebt, erscheinen in ihrem\*seinem Bewusstsein »schnelle Bauchgefühle«<sup>108</sup>. Die Heimleiterin bekommt allein schon angesichts der Vorstellung, das Zimmer eines sterbenden Menschen auszuschreiben oder zu besichtigen, ein »ungutes Gefühl« und verspürt moralisches Unbehagen, das sie zunächst noch nicht rational einordnen kann. Der Anblick der brennenden Katze oder des am Boden liegenden Verletzten löst zumindest bei Chris und beim Samaritaner sofort Entsetzen oder ein Brennen in den Eingeweiden aus. Das moralische Urteil tritt plötzlich im Bewusstsein auf, ohne dass diesem Urteil bewusste Denk- und Abwägungsprozesse vorangehen; das heißt, es ist nicht-inferentiell.<sup>109</sup> Durch dieses plötzliche Auftreten des moralischen Urteils haben moralische Intuitionen einen »Widerfahrnischarakter«<sup>110</sup>.

3. Damit hängt auch das dritte Merkmal moralischer Intuitionen zusammen. Sie wirken, sobald sie ins Bewusstsein dringen, sehr plausibel. Chris' frustrierter Ausruf »Can't you see that it's wrong?« angesichts der Szene mit der brennenden Katze zeugt davon. Gründe für sein Urteil nennt Chris an dieser Stelle allerdings nicht, zum Beispiel, dass Katzen schmerzempfindliche Wesen sind. Nach Astrid Burgbacher führt die affektive Erlebnisqualität, die mit einem besonderen Involviertsein des Subjekts einhergeht, nicht nur dazu, dass Menschen häufig keine plausiblen Gründe für ihre Bewertung angeben können, sondern auch dazu, dass sie von ihrem ersten Eindruck nicht wieder Abstand gewinnen können.<sup>111</sup> Moralische Intuitionen haben demnach die Tendenz, sich einer Korrektur durch rationale Argumente zu widersetzen und weisen eine »kontra-rationale Hartnäckigkeit«<sup>112</sup> auf. Nach Astrid Burgbacher besteht eine Art »inneres Bekenntnis«<sup>113</sup> zum Inhalt einer moralischen Intuition. Dieses Phänomen lässt sich meiner Meinung nach durch die Lektüre von Lk 10,30–35 verdeutlichen. Wer ist nach dem Le-

---

106 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 31; Smythe/Evans, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, 235.

107 Ebd.

108 Haidt/Joseph, *Intuitive Ethics*, 57.

109 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818; Burgbacher, *Moralische Intuition*, 31; Smythe/Evans, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, 235.

110 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 62.

111 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 213.

112 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 63.

113 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 64.

sen dieses Gleichnisses nicht spontan geneigt, das fraglose Eingreifen des Samaritaners als vorbildhaften Akt der Nächstenliebe anzuerkennen? Wen interessieren die – möglicherweise sogar rationalen – Gründe des Priesters oder des Leviten, die zwar sehen, aber nicht einschreiten und vorübergehen? Würden wir ihre Begründungen, zum Beispiel Toratreue, Angst, Ekel oder Eile, nicht als Ausreden abtun oder als Zeichen ihrer persönlichen Schwäche werten?

4. Moralische Intuitionen haben einen »evaluativen bzw. wertenden Charakter«<sup>114</sup>. Gemäß Alvin Goldman und Joel Pust sind Intuitionen eine Art »spontaner mentaler Urteile«<sup>115</sup>. Jonathan Haidt spricht davon, dass moralische Intuitionen »moralische Urteile«<sup>116</sup> im Hinblick auf Handlungen oder den Charakter eines Menschen auslösen. Nach Astrid Burgbacher können moralische Intuitionen unmittelbar als moralisches Werturteil über etwas – oder als moralische Verpflichtung zu etwas – in Erscheinung treten. Moralische Wertungen können sich auf Unterschiedliches beziehen, wie beispielsweise auf Handlungen, Handlungsintentionen, Charaktereigenschaften, Sachverhalte oder Weltzustände.<sup>117</sup> Beim ersten Beispiel bezieht sich das Werturteil, das sich in einem ungunstigen Gefühl ausdrückt, auf eine potentielle Handlung, nämlich Zimmer Sterbender auszuschreiben und zu besichtigen. Chris verurteilt den Akt seiner Studierenden, eine Katze mit Benzin zu übergießen und anzuzünden, mit dem Ausruf »That's so wrong!«. Bei Lk 10,30–35 kommt nicht zum Ausdruck, wie die drei Akteure die Situation bewerten. Der Anblick des ausgeraubten Menschen bringt den Priester und den Leviten dazu, vorüberzugehen. Nur der Samaritaner fühlt angesichts dieser Begegnung ein Ziehen in seinen Eingeweiden, geht hin und greift ein. Die Bewertung der Situation lässt sich somit am Verhalten ablesen.

5. Damit kommt bereits das fünfte Merkmal moralischer Intuitionen zum Ausdruck, nämlich deren »motivationale Kraft«<sup>118</sup>. Moralische Intuitionen können einen Impuls geben, hinsichtlich des Bewerteten etwas tun zu wollen

---

114 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 16.

115 Goldman/Pust, *Philosophical Theory and Intuitional Evidence*, 179: »spontaneous mental judgments«.

116 Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 817: »moral judgment«.

117 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 43.

118 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 48.

oder tun zu müssen.<sup>119</sup> Beim Beispiel mit der brennenden Katze wird nicht deutlich, ob Chris der Katze tatsächlich zu Hilfe eilt, oder ob es beim Entsetzen über das Gesehene bleibt. Die Heimleiterin wird durch ein Gefühl des Unwohlseins animiert, sich zumindest Gedanken darüber zu machen, wie angesichts von ökonomischen Notwendigkeiten das Besichtigen von Zimmern Sterbender zu organisieren ist. Ein Intuitionserlebnis kann auch motivationale Kraft innehaben, wenn eine Handlung ausbleibt.<sup>120</sup> Möglicherweise hörten auch der Priester und der Levit den inneren Ruf zu handeln, brachten allerdings nicht den Mut dazu auf oder waren aus anderen Gründen außer Stande, aktiv zu werden.

6. Moralische Intuitionen haben einen »distinktiven Erlebnischarakter«<sup>121</sup>. Es ist auf eine bestimmte Art und Weise, es fühlt sich auf eine besondere Art und Weise an, eine Intuition zu haben.<sup>122</sup> Die Heimleiterin bekommt ein un gutes Gefühl angesichts der Vorstellung, Zimmer von Sterbenden zu bewerben und zu zeigen. Chris sieht, wie die Studierenden mit der Katze umgehen, und reagiert mit Ungläubigkeit und Entsetzen. Der Samaritaner sieht und spürt ein Ziehen in seinem Inneren beziehungsweise Mitleid, das ihn zum Handeln animiert. Das Erleben von moralischen Intuitionen hat also eine gewisse Nähe zu Wahrnehmungen und Gefühlen, die auch in den meisten Definitionen von Intuitionen anklingt.<sup>123</sup> In diesem Kapitel soll es vorwiegend darum gehen, den Bezug ethischer Intuitionen zu Wahrnehmungen und Gefühlen sowie ihren Erlebnischarakter festzuhalten. Eine genauere Klärung, wie der Vorgang einer ethischen Intuition beschrieben wird und welche psychischen Vermögen daran beteiligt sind, erfolgt in Kapitel 2.2.2.

### 2.2.1.2 Differenzierungen

Aus der Analyse der drei Beispiele ergeben sich darüber hinaus drei für ethische Intuitionen relevante Differenzierungen.

1. Es muss sorgfältig reflektiert werden, aus welcher Perspektive das jeweilige Beispiel betrachtet wird oder betrachtet werden soll. Das versteht sich

---

119 S. Kauppinen, *A Humean Theory of Moral Intuition*, 366.

120 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 68.

121 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 48.

122 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 48 f.

123 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 49.

nämlich nicht von selbst. Ist jemand selbst unmittelbare\*r Akteur\*in, wie zum Beispiel die Heimleiterin, die ihr eigenes Erleben schildert, oder ist jemand Zuschauer\*in oder Zuhörer\*in, welche\*r die Beispiele von außen her wahrnimmt, erzählt oder hört? Welche Akteur\*innen sind überhaupt am Geschehen beteiligt? Wird die Szene aus einer bestimmten Perspektive erzählt oder betrachtet? Steht die Perspektive des Priesters, des Leviten, des Samaritaners oder des Überfallsopfers im Zentrum der Aufmerksamkeit? Je nach Perspektive werden unterschiedliche ethische Intuitionen zum Thema. Dieser Aspekt der Perspektivendifferenzierungen wird in Kapitel 2.3 und 3 noch einmal aufgenommen und weitergeführt.

2. In enger Verbindung mit diesen unterschiedlichen Perspektiven im Hinblick auf eine Situation steht die Beobachtung, dass Menschen sehr unterschiedlich auf ein und dieselbe Situation reagieren können. Chris reagiert entsetzt auf das Anzünden der Katze, während Pat keine emotionale Regung zeigt. Auch der Priester, der Levit und der Samaritaner lassen sich scheinbar nicht in gleicher Weise vom Anblick des Überfallsopfers berühren. Es ist also nicht selbstverständlich, dass eine bestimmte Szene bei allen Menschen überhaupt eine oder die gleiche ethische Intuition auslöst.

3. Bei den Beispielen müssen zwei Ebenen unterschieden werden. Die erste Ebene umfasst das eigentliche und ganzheitliche Erleben, das im Bewusstsein primär nicht-sprachlich realisiert wird.<sup>124</sup> Michelle Montague spricht in diesem Zusammenhang vom »dicken Inhalt«<sup>125</sup> und meint damit alles, was jemand während des Erlebnisses bewusst erlebt. Sprachfähige Wesen können normalerweise auf einer zweiten Ebene Elemente dessen ausdrücken, was sie als ethische Intuition erlebt haben, sodass ein intersubjektiver Austausch über das Erlebte möglich wird.<sup>126</sup> So versucht Chris mit seinem Ausruf »I can't believe they're doing that! That's so wrong!« mit Pat ins Gespräch über das Erlebte zu kommen. Es geht darum zu kommunizieren, wie etwas für das Individuum ist, was Michelle Montague als »dünnen Inhalt«<sup>127</sup> eines Erlebnisses bezeichnet. Der dünne Inhalt kann immer nur eine Annähe-

---

124 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 53.

125 Montague, *The Logic, Intentionality, and Phenomenology of Emotion*, 173.

126 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 57.

127 Montague, *The Logic, Intentionality, and Phenomenology of Emotion*, 173.

nung an den dicken Inhalt sein.<sup>128</sup> Die Beschreibung des unguuten Gefühls der Heimleiterin und des Ziehens in den Eingeweiden des Samaritaners können demnach als Versuche interpretiert werden, das Erlebte zu erfassen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass ethische Intuitionen von der Wahrnehmung eines Ereignisses in der äußeren Wirklichkeit abhängig sind. Sie treten spontan auf, wirken auf diejenigen, die ethische Intuitionen erleben oder auf Nachfrage als solche artikulieren, sehr glaubhaft und gehen mit einem moralischen Urteil einher. Oft geht von ihnen eine motivationale Kraft aus, was sich allerdings nicht notwendigerweise in einer sichtbaren Handlung niederschlagen muss. Ethische Intuitionen werden erlebt und weisen einen Bezug zu Wahrnehmungen und Gefühlen auf.

Ethische Intuitionen dürfen nicht unabhängig von der Perspektive, aus der auf eine Situation geblickt wird, betrachtet werden. Eine bestimmte Szene löst nicht bei allen Menschen überhaupt eine, geschweige denn dieselbe Intuition aus und hat somit eine subjektive Komponente. Das Sprechen über eine ethische Intuition kann immer nur eine Annäherung an das tatsächliche Erleben derselben sein.

### 2.2.2 Der intuitive Prozess

»[...] moral intuition can be defined as the sudden appearance in consciousness of a moral judgment, including an affective valence (good-bad, like-dislike), without any conscious awareness of having gone through steps of searching, weighing evidence, or inferring a conclusion. Moral intuition is therefore [...] a process akin to aesthetic judgment: One sees or hears about a social event and one instantly feels approval or disapproval.«<sup>129</sup>

Jonathan Haidt sagt in seiner Definition etwas darüber, wie der intuitive Prozess zustande kommt. Eine moralische Intuition ist für ihn demnach ein Urteil, das eine affektive Wertung beinhaltet. Außer der unbestimmten Betei-

128 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 56; Montague, *The Logic, Intentionality, and Phenomenology of Emotion*, 173.

129 Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818. Vgl. hierzu auch Zeyer, *Der Altruismus des Primaten*, 309: »Der Weg in das limbische System ist schneller als jener in den Neocortex, weil die Verbindung zwischen dem Thalamus und dem Nucleus amygdalae auffallend kurz und arm an Synapsen ist. Daher werden dort bereits intuitive Reaktionen ausgelöst, bevor die rationale Überlegung überhaupt einsetzt.«

ligung eines Affekts berichtet er über den intuitiven Prozess lediglich, dass diesem keine bewussten Abwägungs- und Reflexionsvorgänge vorangehen.

Den Ausgangspunkt einer moralischen Intuition bildet nach Jonathan Haidt eine »auslösende Situation«<sup>130</sup>. Thomas W. Smythe und Thomas G. Evans sowie Sabine Roeser sprechen von einer »partikularen Situation«<sup>131</sup>. Nach Johannes Fischer urteilen wir »unter dem Eindruck und der Wirkung einer erlebten Situation«<sup>132</sup>. Der Begriff »Situation« leitet sich ab vom lateinischen Wort »*situs*«, das »Terrainverhältnisse«, »Stellung« oder »Lage« bedeutet.<sup>133</sup> Intuitionen berücksichtigen demnach die Lage der Beteiligten.<sup>134</sup> Es kommt bei moralischen Urteilen zu einem »Wechselspiel«<sup>135</sup> zwischen Intuition und erlebter Situation. Für das Erleben einer Situation wird oft das englische Wort »*experience*« verwendet,<sup>136</sup> das sowohl mit »Erlebnis« als auch mit »Erfahrung« übersetzt werden kann. Wenn wir gemäß Claudia Welz eine Situation und eine mit dieser Situation einhergehende ethische Intuition unmittelbar erleben, ist die Übersetzung »Erlebnis« angezeigt. Wenn wir aber aus einer gewissen zeitlichen Distanz über die erlebte Situation oder die ethische Intuition nachdenken oder sprechen, ist die Bezeichnung »Erfahrung« angemessener.<sup>137</sup>

In der Forschung wird darüber debattiert, welche Vermögen am Erleben ethischer Intuitionen beteiligt seien.<sup>138</sup> Einige Autor\*innen sprechen davon, dass ethische Intuitionen emotionsartig sind.<sup>139</sup> Für andere Autor\*in-

130 Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 815.

131 Smythe/Evans, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, 236; Roeser, *A Particularist Epistemology*, 43.

132 Fischer, *Theologische Ethik*, 126.

133 Menge, *Langenscheidts Taschenwörterbuch Latein*, 486. Vgl. zur weiteren Klärung des Begriffs Wetz, *Situation*, 923–926.

134 S. Pöhlmann, *Ethik zwischen Tradition und Situation*, 125. Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 843–846 (568–570), für den eine Situation aus einer bestimmten Lage besteht, in der jemand sich gerade befindet, und der Freiheit, darauf zu antworten (s. Wetz, *Situation*, 925).

135 Pöhlmann, *Ethik zwischen Tradition und Situation*, 130.

136 Smythe/Evans, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, 235: »recognizable experience that carries a conviction«; Kauppinen, *A Humean Theory of Moral Intuition*, 365: »The experience seems to present the very wrongness of torture [...]«; Audi, *The Axiology of Moral Experience*, 374: »Moral experience may also have intrinsic value and thereby provide basic reasons for action.«

137 S. Welz, *Trauma, Memory, Testimony*, 118.

138 S. Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, 382.

139 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 49, die unter anklagenden moralischen Intuitionen »reaktive moralische Emotionserfahrungen« (Burgbacher, *Moralische Intuition*, 317) versteht.

nen sind sie wahrnehmungsartig.<sup>140</sup> Deshalb werden diese beiden Vermögen einzeln untersucht.

### 2.2.2.1 Emotionsartigkeit

Jonathan Haidt nennt in seiner Definition einer moralischen Intuition die Beteiligung einer »affektiven Wertung«<sup>141</sup>. Diese ablehnenden oder zustimmenden Bewertungen sind für ihn im Bereich der Emotionen angesiedelt.<sup>142</sup> Moralische Intuitionen gehen somit mit moralischen Emotionen einher.<sup>143</sup> Jonathan Haidt gibt keine weiteren Informationen über das Verhältnis von moralischen Emotionen und moralischen Intuitionen. Der von Sabine Roeser entwickelte *affectual intuitionism* ist meines Erachtens besonders geeignet, diese Informationslücke zu schließen, zum einen, weil sie unmittelbar auf Jonathan Haidt Bezug nimmt, und zum anderen, weil sie sich in ihrem Werk eingehend mit dem Thema »Emotionen« und »Intuitionen« befasst hat.<sup>144</sup>

Für Sabine Roeser sind moralische Intuitionen beziehungsweise Emotionen »gefühlte Werturteile«<sup>145</sup>, das heißt zum Beispiel, dass sich etwas für Beteiligte falsch oder richtig anfühlt. Sabine Roeser verwendet bei ihrer Argumentation durchgehend den Begriff »moralische Emotion« und unterscheidet nicht zwischen Emotionen und Gefühlen. Während sich Emotionen in einem emotional bestimmten Verhalten zeigen, wie beispielsweise in Mitgefühl, und atmosphärische Auswirkungen auf andere haben, werden Ge-

140 S. Burgbacher, *Moralische Intuition*, 49.

141 Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818: »affective valence«.

142 S. ebd.

143 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 814: »[...] moral intuitions (including moral emotions) come first [...].«

144 S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*. Vgl. auch Prinz, *The Emotional Basis of Moral Judgments*, der in diesem Artikel eine *Sentimentalist Theory of Moral Judgment* entwickelt.

145 Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, 151: »felt value judgments«. Vgl. hierzu auch Nussbaum, *Upheavals of Thought*, 22: »[...] emotions are forms of evaluative judgement that ascribe to certain things and persons outside a person's own control great importance for the person's own flourishing.« Für Roberts, *What an Emotion Is*, 191 sind Emotionen »concern-based construals – that is, construals imbued, flavoured, colored, drenched, suffused, laden, informed, or permeated with concern and possessing a certain verisimilitude. [...] For this reason concerns, cares, desires, loves, interests, enthusiasms are dispositions to emotions, just as much as are beliefs, images, thoughts and concepts«. Ammann, *Wer wissen will, muss fühlen*, 141 spricht von Emotionen als »engagierte(n) Weisen des Wahrnehmens«.

fühle subjektiv gefühlt.<sup>146</sup> Auch wenn diese Unterscheidung in der vorliegenden Studie üblicherweise berücksichtigt wird, wird im Folgenden bei der Beschreibung von Sabine Roesers Position deren Begrifflichkeit übernommen.

Diese gefühlten Werturteile beinhalten gemäß Sabine Roeser zugleich affektive und kognitive Aspekte, die nicht voneinander getrennt werden dürfen. So gehen beispielsweise im Falle von Schuldgefühlen das Spüren des Gefühls sowie das Urteil darüber, falsch gehandelt zu haben, Hand in Hand.<sup>147</sup> Moralische Emotionen helfen in einer konkreten Situation dabei, sich auf das moralisch Relevante zu fokussieren, sind deshalb »Wahrnehmungen von moralisch bedeutsamen Eigenschaften«<sup>148</sup>. Auch wenn moralische Emotionen, wie alle Wissensquellen, nicht unfehlbar sind,<sup>149</sup> wären auch rein kognitive Wesen nicht in der Lage, zuverlässige moralische Urteile zu fällen.<sup>150</sup>

»Emotions can help us to examine our moral beliefs. To do this we try to understand different perspectives, look at examples, and try to use our abilities to feel empathy and sympathy to get a better moral understanding of a situation. In good moral agents, emotions rebel against wrongdoings.«<sup>151</sup>

Moralische Emotionen gehen also mit Fähigkeiten des Perspektivenwechsels, des Sich-in-Situationen-Hineinfühlens und der Sorge für andere Menschen einher. Dadurch können sie ihr kritisches und reflektives Potential gerade in Bezug auf rationale Urteile entfalten.<sup>152</sup> Als moralische Erfahrungen können sie zugleich auch das Fundament für moralische Begründungen bilden.<sup>153</sup>

Sabine Roeser betont sowohl den affektiven als auch den kognitiven Anteil moralischer Intuitionen beziehungsweise moralischer Emotionen.

146 S. Fischer, *Emotionen und die religiöse Dimension der Moral*, 195 f.

147 Roeser, *A Particularist Epistemology*, 149 f.

148 Roeser, *A Particularist Epistemology*, 41 f. Vgl. diesbezüglich Taylor, *Self-interpreting Animals*, 49: »[...] that experiencing a given emotion involves experiencing our situation as bearing a certain import, [...]«

149 S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, 166.

150 S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, 156.

151 Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, 158. Das Verhältnis von Empathie und Sympathie ist ebenso wie ihre Definitionen in der Forschung umstritten. Während Sympathie eher mit einem Mitgefühl für andere und mit einem Impuls in Richtung wohlthätige Aktion in Verbindung gebracht wird, wird unter Empathie eher das Nachempfinden von Gefühlen anderer verstanden (Carroll, *On Some Affective Relations between Audiences and the Characters in Popular Fictions*, 173; Batson, *The Empathy-Altruism Hypothesis*, 41).

152 S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, 155.

153 S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, 152.



Sie beschreibt ein Zusammenspiel, bei dem sich beide Anteile sowohl als Informationsquellen als auch als kritische Instanzen gegenseitig beeinflussen. Sie bezieht sich in diesem Zusammenhang kritisch auf Jonathan Haidt, da dieser durch seine Annahme eines schnellen intuitiven beziehungsweise emotionalen Prozesses und eines langsamen begründenden Prozesses das Zusammenspiel dieser beiden Anteile ausschliesse. Sie wendet erstens ein, dass auch moralische Intuitionen das Resultat eines langsamen Reflexionsprozesses sein können.<sup>154</sup> Zweitens ist rationales Begründen nicht notwendigerweise Folge einer moralischen Intuition. Und umgekehrt können drittens rationale Urteile auch moralische Intuitionen beeinflussen oder auflösen. Viertens besteht die Möglichkeit, dass emotionale moralische Urteile bereits vorhandene moralische Intuitionen überwinden.<sup>155</sup>

Diese Kritik ist verständlich, da Jonathan Haidt den intuitiven und den begründenden Prozess in seinem *social intuitionist model* klar auseinandertrennt. Allerdings ist dieser Vorwurf meines Erachtens etwas abzuschwächen, da Jonathan Haidt die Trennung zwischen intuitivem und begründendem Prozess nicht so konsequent verfolgt, wie Sabine Roeser ihm das vorwirft. Zum einen betont Jonathan Haidt, dass die Unterscheidung zwischen moralischer Intuition und Begründung nicht mit der Unterscheidung zwischen Emotion und Kognition gleichzusetzen ist. Sowohl der intuitive als auch der begründende Prozess sind für ihn Formen von Kognition.<sup>156</sup> Er hebt hervor, dass er keinen anti-rationalistischen Ansatz verfolgt, sondern sich für das komplexe und dynamische Zusammenspiel von moralischen Intuitionen, Begründungen und sozialen Einflüssen bei der Entstehung

---

154 S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, 158.

155 S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, 162 f.

156 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818. Vgl. hierzu auch Zeyer, *Der Altruismus des Primaten*, 311 f., der ebenfalls von einem Zusammenspiel zwischen Intuition und Kognition ausgeht: »Empathie, Ich-Bewusstsein, Regelverständnis und elementare Planungsfähigkeit sind nur einige der kognitiven Anforderungen, ohne die sittliche Intuitionen gar nicht möglich sind. Selbst der kognitive Altruismus eines Primaten ist nicht möglich, ohne dass dieser die Bedürfnisse des Andern erkennt, was eine beträchtliche kognitive Leistung des dorsalen Gehirns voraussetzt. Auch vom biologischen Standpunkt aus lassen sich Intuition und Kognition also nicht sinnvoll entflechten, sondern bilden ein sich zirkulär beeinflussendes Ganzes.« Vgl. ebenfalls Taylor, *Self-interpreting Animals*, 61: »But it would be wrong to conclude that knowing can be simply opposed to feeling. What I know is also grounded in certain feelings. It is just that I understand these feelings to incorporate a deeper, more adequate sense of our moral predicament. If feeling is an affective awareness of situation, I see these feelings as reflecting my moral situation as it truly is; the imports they attribute truly apply.«

moralischer Urteile interessiert.<sup>157</sup> Zum anderen sieht er zwei Wege vor, wie der begründende Prozess den intuitiven Prozess beeinflussen kann. Erstens können Menschen ihre ursprüngliche moralische Intuition durch logische Argumente überwinden. Jonathan Haidt geht allerdings davon aus, dass dies selten der Fall ist. Zweitens können durch Rollenübernahmen und Perspektivenwechsel neue Intuitionen ausgelöst und erlebt werden, welche das ursprüngliche intuitive Urteil ablösen.<sup>158</sup>

Meiner Ansicht nach stellt Sabine Roesers *affectual intuitionism* allerdings eine Erweiterung des Ansatzes von Jonathan Haidt dar, da sie die Rolle von Emotionen im Kontext moralischer Intuitionen eingehender beleuchtet, zur Klärung des Verhältnisses zwischen moralischer Intuition und Rationalität beiträgt und sowohl intuitive als auch diskursive Erkenntnis als »Formen rationaler Erkenntnis«<sup>159</sup> zu begreifen erlaubt.

#### 2.2.2.2 Wahrnehmungsartigkeit

Jonathan Haidt betont in seiner Definition moralischer Intuitionen neben deren Emotionsartigkeit die Nähe zu ästhetischen Urteilen, bei denen jemand ein Gemälde sieht oder ein Musikstück hört und unmittelbar Anerkennung oder Missfallen verspürt. Es handelt sich um eine ganzheitliche Wahrnehmung einer Situation.<sup>160</sup> Die Wahrnehmung eines Ereignisses oder eines Menschen führt sogleich zu einem moralischen Urteil.<sup>161</sup>

Auch Thomas W. Smythe und Thomas G. Evans verstehen unter einer moralischen Intuition eine Art Wahrnehmung, die mentaler Natur ist, und bieten durch ihre Bezugnahme auf konkrete Fälle eine angemessene Ergänzung zum Konzept von Jonathan Haidt. Ihr Verständnis einer moralischen Intuition passt außerdem zum Fokus der vorliegenden Studie auf Einzelfallintuitionen.

Wahrnehmen heißt für die beiden Autoren zum einen, etwas unbewusst mental zu erfassen und zu ergreifen, und zum anderen, sich etwas bewusst zu werden durch die fünf Sinne.<sup>162</sup> Sie sprechen davon, dass eine moralische

157 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 829.

158 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 819.

159 Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 29.

160 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818.

161 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 820.

162 S. Smythe/Evans, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, 235. Vgl. diesbezüglich auch Huemer, *Ethical Intuitionism*, 371, für den Intuitionen »Scheinenszustände« sind, wobei sich das

Intuition eine »wahrgenommene Verpflichtung«<sup>163</sup> beinhaltet. Das Subjekt nimmt eine konkrete Situation ganzheitlich wahr und kommt angesichts des darin Wahrgenommenen zur Einsicht, was nun zu tun ist.<sup>164</sup> Auch wenn diese Wahrnehmungen von Subjekt zu Subjekt verschieden und höchst individuell sein können, kommen Thomas W. Smythe und Thomas G. Evans zum Schluss, dass moralische Intuitionen zwar nicht völlig zuverlässig sind, aber als Quellen moralischen Wissens trotzdem nicht fallengelassen werden können.<sup>165</sup> Sie begründen dies vor allem damit, dass sich Menschen außerhalb philosophischer Diskurse bei ihren Urteilen häufig auf moralische Intuitionen stützen.<sup>166</sup>

### 2.2.2.3 Zusammenschau

Aus der Zusammenschau der Positionen von Jonathan Haidt, Sabine Roeser sowie Thomas W. Smythe und Thomas G. Evans ergibt sich ein Gesamtbild. Bei der Entstehung ethischer Intuitionen kommt sowohl Wahrnehmungen als auch Emotionen eine wesentliche Rolle zu.<sup>167</sup> Eine konkrete Situation wird gemäß Thomas W. Smythe und Thomas G. Evans ganzheitlich wahrgenommen, so dass daraus eine wahrgenommene Verpflichtung resultiert. Diese wahrgenommene Verpflichtung dient meines Erachtens als Scharnier zwischen Wahrnehmungen und Emotionen, da beide Vermögen daran beteiligt sind, die Aufmerksamkeit auf moralisch relevante Aspekte zu richten. So bezeichnet Sabine Roeser moralische Emotionen als Wahrnehmungen moralisch bedeutsamer Eigenschaften. Damit sieht sie die erste Aufgabe moralischer Emotionen darin, den Fokus auf moralisch hervorstechende

---

Sehen eher intellektuell als wahrnehmend vollzieht. Zu erinnern ist auch an die »szenische Wahrnehmung« bei Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, 251, die bereits in Kapitel 1.2.4 thematisiert wurde. Vgl. hierzu auch *moral-sense*-Theorien, die »moralische Erkenntnis in Analogie zu sensueller Wahrnehmung« (Heinrichs, *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung*, 65) sehen.

163 Smythe/Evans, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, 235: »perceived obligation«.

164 S. Smythe/Evans, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, 236.

165 S. Smythe/Evans, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, 247.

166 S. Smythe/Evans, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, 243.

167 Vgl. hierzu Kauppinen, *A Humean Theory of Moral Intuition*, 369, der eine »quasi-perceptualist theory of emotion« vertritt.

Merkmale zu lenken.<sup>168</sup> Die zweite Aufgabe besteht in deren kritischem Potential. Eine wahrgenommene Situation kann mit einem gefühlten Werturteil einhergehen, das einen Reflexionsprozess anstoßen oder zu einem entsprechenden Handeln animieren kann. Die Aussage, dass sich etwas moralisch falsch anfühlt oder dass man sehen kann, was zu tun ist, hat in diesem Zusammenhang somit durchaus ihre Berechtigung.

### 2.2.3 Soziale und kulturelle Prägung

Ethische Intuitionen lassen sich nicht nur hinsichtlich ihres Zustandekommens im Kontext problematisch wahrgenommener Situationen reflektieren, sondern auch hinsichtlich ihres Zustandekommens im Rahmen kultureller und sozialer Prozesse. Während in Kapitel 2.1.2 anhand der Position von Charles Taylor die kulturelle und sprachliche Prägung von moralischen und spirituellen Intuitionen bereits eingehender thematisiert wurde,<sup>169</sup> bleiben bei Jonathan Haidts »social intuitionist model«<sup>170</sup> Erklärungen für die Entstehung von moralischen Intuitionen in sozialen Kontexten vage, auch wenn Jonathan Haidt einräumt, dass der Mensch als soziales Wesen dazu neigt, sich von Urteilen seiner Mitmenschen beeinflussen zu lassen und seine intuitiv gefällten Entscheidungen vor anderen rechtfertigen zu wollen.<sup>171</sup> Um dieser Vagheit in Bezug auf die Entstehung von ethischen Intuitionen in sozialen Prozessen zu begegnen, wird an dieser Stelle Pierre Bourdieus Konzept des Habitus hinzugezogen.

Pierre Bourdieu versteht unter dem Begriff »Habitus«, der auf den aristotelischen Terminus »*hexis*« zurückgeht und im Mittelalter mit dem lateinischen Wort »*habitus*« übersetzt wurde,<sup>172</sup> »eine allgemeine Grundhaltung, ei-

168 Vgl. hierzu Demmerling/Landweer, Philosophie der Gefühle, 302, die Gefühle, wie beispielsweise Empörung, Zorn oder Scham, »als Indikatoren für in moralischer Hinsicht relevante Sachverhalte« verstehen.

169 S. Taylor, Quellen des Selbst, 16.

170 Haidt, The Emotional Dog and Its Rational Tail, 814. Vgl. diesbezüglich Kapitel 2.1.1.

171 S. Haidt, The Emotional Dog and Its Rational Tail, 818 f.

172 S. Rehbein/Saalmann, Habitus, 110; Aristoteles, Kategorien, 17, 21 f. und zum Beispiel Thomas von Aquin, Summe der Theologie II, 49/1. Vgl. auch Bourdieu, Der Tote packt den Lebenden, 61 f.: »Eingeführt habe ich diesen Begriff seinerzeit aus Anlaß der Veröffentlichung zweier Artikel von Panofsky auf französisch, [...]. Mit der Wiederaufnahme des alten aristotelischen Begriffs der *Hexis*, von der Scholastik in *Habitus* übersetzt, wollte ich dem Strukturalismus und seiner befremdlichen Philosophie entgegnen, [...]. Dabei wollte ich freilich darauf hinweisen, daß dieses

ne Disposition gegenüber der Welt, die zu systematischen Stellungnahmen führt«<sup>173</sup>. Der Habitus ist zugleich »Relation und Eigenschaft«<sup>174</sup>, was damit zusammenhängt, dass Pierre Bourdieu soziale Eigenschaften als Relationen betrachtet. Beim Habitus handelt es sich um etwas, das »wir intuitiv immer schon wissen«<sup>175</sup>.

»Wer den Habitus einer Person kennt, der spürt oder weiß intuitiv, welches Verhalten dieser Person verwehrt ist. Mit anderen Worten: Der Habitus ist ein System von Grenzen. Wer z. B. über einen kleinbürgerlichen Habitus verfügt, der hat eben auch, wie Marx einmal sagt, Grenzen seines Gehirns, die er nicht überschreiten kann. Deshalb sind für ihn bestimmte Dinge einfach undenkbar, unmöglich; es gibt Sachen, die ihn aufbringen oder schockieren. [...] Das Gleiche gilt für jeden von uns: Wir haben alle unsere Grenzen.«<sup>176</sup>

Diese sozialen Grenzen und Gewohnheiten, die der Habitus umfasst, entstehen durch Lernen.<sup>177</sup> Boike Rehbein und Gernot Saalman schlagen im Zusammenhang dieser Einübung vor, nicht von Sozialisation, sondern im Hinblick auf den Begriff des Habitus von »Habitualisierung«<sup>178</sup> zu sprechen. Menschen üben in einem konkreten sozialen Umfeld bestimmte Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster ein. Diese Ausübung wird einverleibt, wird zu »inkorporierter Notwendigkeit«<sup>179</sup>, welche die Grundlage späteren Denkens, Wahrnehmens und Handelns bildet.<sup>180</sup> Aufgrund dieser »Inkorporiertheit« von Wissen<sup>181</sup> tendieren Akteur\*innen (oder eine Gruppe von aus vergleichbaren Soziallagen hervorgegangenen Akteur\*innen) dazu, in ähnlichen Situationen ähnlich zu handeln. Diese Gleichförmigkeit von Handlungen in unterschiedlichen Situationen und zu verschiedenen

---

generative Vermögen nicht das eines universellen Geistes, der menschlichen Natur oder Vernunft überhaupt ist, wie bei Chomsky – der Habitus ist, das Wort sagt es, etwas Erworbenes, auch ein Haben, ein Kapital – oder das eines transzendentalen Subjekts, wie in der idealistischen Tradition – der Habitus, die Hexis meint die inkorporierte, gleichsam haltungsmäßige Disposition –, sondern die eines aktiv handelnden Akteurs.«

173 Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht, 31.

174 Rehbein/Saalman, Habitus, 110. Vgl. Aristoteles, Kategorien, 21 f., für den der Habitus ein Relativum ist.

175 Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht, 32.

176 Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht, 33.

177 Rehbein/Saalman, Habitus, 111.

178 Rehbein/Saalman, Habitus, 114.

179 Bourdieu, Die feinen Unterschiede, 278.

180 S. Rehbein/Saalman, Habitus, 112. Vgl. auch Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis, 178, der in Anlehnung an Leibniz den Habitus als das »durch die primäre Sozialisation jedem Individuum eingegebene immanente Gesetz, *lex insista*«, bezeichnet.

181 Reckwitz, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken, 290.

Zeiten verweist auf die Trägheit des Habitus, die Bourdieu als Hysterese bezeichnet.<sup>182</sup> Als »Erzeugnis einer Klasse objektiver Regelmäßigkeiten sucht der Habitus die ›vernünftigen‹ Verhaltensweisen des ›Alltagsverstands‹ zu erzeugen«<sup>183</sup>.

Aufgrund seiner hauptsächlich leiblichen Verankerung ist der Habitus unbewusst.<sup>184</sup> »Als einverlebte, zur Natur gewordene und als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat.«<sup>185</sup>

Individuen sind in ihrem Handeln unabhängig davon, ob sie es wissen oder nicht, geprägt vom Habitus im Sinne eines *modus operandi*, den sie nicht hervorgebracht haben und nicht bewusst beherrschen können.<sup>186</sup> Der Habitus ist somit zugleich dem Bewusstsein entzogen und Grundlage von bewusstem Handeln.<sup>187</sup> Allerdings ist es nach Pierre Bourdieu möglich, sich seines Habitus bewusst zu werden.<sup>188</sup> Menschen sind zudem nicht völlig durch ihren Klassenhabitus determiniert, vielmehr wird ihr Lebenslauf durch diesen in eine bestimmte Richtung gelenkt. Es bestehen also gewisse Spielräume innerhalb eines Milieus, aber auch zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen.<sup>189</sup> Der Habitus ist demnach veränderbar.

Andreas Reckwitz beschreibt im Hinblick auf Pierre Bourdieu dieses Spannungsfeld zwischen der »Routinisiertheit« und der »Unberechenbarkeit« sozialer Praktiken. Auf der einen Seite ergibt sich »aus dem Routinehandeln, das durch ein implizites praktisches Wissen und Verstehen ermöglicht wird«<sup>190</sup>, die »relative Strukturiertheit, Verstehbarkeit und ›Geordnetheit‹ der Sozialwelt«<sup>191</sup>. Auf der anderen Seite besteht »eine interpretative und methodische Unbestimmtheit, Ungewissheit und Agonalität [...], die kontextspezifische Umdeutungen von Praktiken erfordert und eine

182 S. Bourdieu, Sozialer Sinn, III; Rehbein/Saalmann, Habitus, III, 114.

183 Bourdieu, Sozialer Sinn, 104.

184 S. Rehbein/Saalmann, Habitus, 113.

185 Bourdieu, Sozialer Sinn, 105.

186 S. Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis, 178.

187 Rehbein/Saalmann, Habitus, III.

188 S. Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht, 33.

189 S. Rehbein/Saalmann, Habitus, 115.

190 Reckwitz, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken, 294. Vgl. diesbezüglich auch Polanyi, Implizites Wissen, 10: »Ich werde beispielsweise zeigen, daß die schöpferischen Kräfte des Menschen neue Werte nur stillschweigend, implizit hervorbringen; wir können ein neues Wertesystem nicht ausdrücklich wählen, sondern müssen ihm gehorchen, auch wenn wir es zu schaffen oder bewußt zu übernehmen scheinen.«

191 Reckwitz, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken, 294.

›Anwendung‹ erzwingt und ermöglicht, die in ihrer partiellen Innovativität mehr als reine Reproduktion darstellt«<sup>192</sup>.

Pierre Bourdieus Konzept des Habitus gibt Anhaltspunkte, wie sozial vermittelte Auffassungen im Leib verankert werden und unser Denken, Wahrnehmen, Handeln und unsere Intuitionen prägen. Pierre Bourdieu spricht davon, dass mit der Kenntnis des Habitus die Intuition verbunden ist, welches Verhalten für ein bestimmtes Individuum oder für eine bestimmte Gruppe von Individuen angebracht oder unakzeptabel ist.<sup>193</sup> Diese intuitiven Vorstellungen in Bezug auf soziale Prozesse lassen sich durch Artikulationen explizit machen, um sie dann in ethische Reflexionsprozesse einzubeziehen und allenfalls zu modifizieren.

## 2.3 Klärung II: Wie kommen Artikulationen von ethischen Intuitionen zustande?

Sowohl Charles Taylor als auch Jonathan Haidt thematisieren die Artikulierung von intuitiven Reaktionen oder Vorstellungen. Gemäß Charles Taylor werden in Begründungen, die sich auf moralische oder spirituelle Intuitionen beziehen, Erklärungen geboten, »wie man sie gibt, wenn man, um einem anderen das eigene Leben verständlich zu machen, erläutert, was einem besonders am Herzen liegt«<sup>194</sup>. Möglicherweise kann man andere überzeugen, wenn man ihren bereits bestehenden Intuitionen Ausdruck verleiht oder wenn man sie durch die Artikulierung der Quelle dieser Intuitionen dermaßen zu berühren vermag, dass sie diese bereits vorhandenen Intuitionen umdeuten.<sup>195</sup> Auch Jonathan Haidt verweist auf die menschliche Neigung, im Anschluss an eine moralische Intuition nach Anekdoten und Beweisen zu suchen, welche die bevorzugte Sicht auf eine moralische Fragestellung stützen.<sup>196</sup>

Dieser Prozess der Artikulation beziehungsweise des Begründens ist gemäß Jonathan Haidt im Vergleich zum intuitiven Prozess langsamer, mühevoller und beinhaltet zumindest einige Schritte, die dem Bewusstsein zu-

---

192 Ebd.

193 S. Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht, 33.

194 Taylor, Quellen des Selbst, 146; Taylor, Sources of the Self, 76.

195 S. Taylor, Quellen des Selbst, 141; Taylor, Sources of the Self, 77.

196 S. Haidt, The Emotional Dog and Its Rational Tail, 821.

gänglich sind. Es geht vor allem darum, vor sich selbst oder vor anderen das bereits während des intuitiven Prozesses gefällte moralische Urteil zu rechtfertigen.<sup>197</sup> Die Meinung anderer kann, so Jonathan Haidt, durch moralisches Begründen beeinflusst werden, bevor ein moralisches Dilemma auftritt. Ansonsten traut er dem begründenden Prozess bei der moralischen Urteilsbildung nicht viel zu.

»The reasoning process in moral judgment may be capable of working objectively under very limited circumstances: when the person has adequate time and processing capacity, a motivation to be accurate, no a priori judgment to defend or justify, and when no relatedness or coherence motivations are triggered. Such circumstances may be found in moral judgment studies using hypothetical and unemotional dilemmas. [...]. However in real judgment situations, such as when people are gossiping or arguing, relatedness motives are always at work.«<sup>198</sup>

Die Bedingungen, die Jonathan Haidt hier beschreibt, sieht er nur in wissenschaftlichen Studien gegeben, die sich mit moralischen Urteilen beschäftigen und hypothetische Dilemmata zur Grundlage haben. Ob dieser begründende Prozess objektiv arbeiten muss, ist an dieser Stelle in Frage zu stellen. Wenn ethische Intuitionen Ausgangspunkt des begründenden Prozesses sind und auslösende Situationen zunächst einmal subjektiv erlebt werden, muss diese subjektive Perspektive Teil des anschließenden Reflexionsprozesses sein dürfen.<sup>199</sup>

Hannah Arendt räumt dem Prozess des Artikulierens in ihrem Werk mehr Raum ein, als dies insbesondere bei Jonathan Haidt, aber auch bei

197 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818.

198 Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 822.

199 Vgl. hierzu Nagel, *What Is It Like to Be a Bat*, 442: »If the subjective character of experience is fully comprehensible only from one point of view, then any shift to greater objectivity – that is, less attachment to a specific viewpoint – does not take us nearer to the real nature of the phenomenon: it takes us farther away from it.« Der Begriff »Objektivität« ist umstritten und wird verschieden verwendet. Vgl. diesbezüglich Megill, *Introduction*, 1, der vier Auffassungen von Objektivität unterscheidet: 1. Absoluter Sinn: Dieses Verständnis von Objektivität stützt sich gemäß einer bestimmten Auffassung innerhalb der modernen philosophischen Tradition auf das Ideal, dass die Dinge, so wie sie sind, wiedergegeben werden können. 2. Disziplinarischer Sinn: Dieser Typus von Objektivität versteht den Konsens zwischen Forscher\*innen einer bestimmten Wissenschaftsgemeinschaft als eigentlicher Objektivitätsstandard. 3. Dialektischer Sinn: Objektivität meint hier, dass erforschte Objekte als Objekte im Rahmen eines Zusammenspiels zwischen Subjekt und Objekt konstituiert werden. Dabei bleibt Raum für die Subjektivität der Wissenden. 4. Prozeduraler Sinn: Diese Auffassung von Objektivität basiert auf der Praxis unpersönlicher Untersuchungsmethoden und abstrahiert vom Ziel der Wahrheit als Ziel des Forschens.



Charles Taylor der Fall ist, und kann deshalb die Überlegungen der beiden Männer ergänzen. Um zu einem besseren Verständnis des Artikulationsprozesses in Bezug auf ethische Intuitionen zu kommen und um Hinweise auf die Abwägung von Artikulationen zu erhalten, sind für die vorliegende Studie vor allem die folgenden beiden Vorlesungen von Hannah Arendt interessant: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*<sup>200</sup> sowie *Über Kants Politische Philosophie*, die posthum Eingang in das Werk *Das Urteilen*<sup>201</sup> fand.

Der Fokus der vorliegenden Arbeit auf die Moralphilosophie Hannah Arendts ist deshalb begründungsbedürftig, weil diese sich 1964 in einem bekannten Interview mit Günter Gaus nicht als (Moral-)Philosophin, sondern als Theoretikerin der Politik bezeichnete.<sup>202</sup> Angesichts der Ereignisse des Zweiten Weltkriegs richtete Hannah Arendt ihre Reflexionen auf die Politik, das heißt auf die Möglichkeit des »gemeinsamen pluralen Zusammenhandelns«<sup>203</sup> von Menschen. Im Gegensatz zur Politik verlangt ethisches Nachdenken gemäß Hannah Arendt »die Verborgenheit und das Alleinsein der intellektuellen Reflexionstätigkeit«<sup>204</sup> und wird somit zu einer apolitischen Tätigkeit. Erst in ihrem Spätwerk gewinnt Hannah Arendt durch ihre Auseinandersetzung mit den drei grundlegenden geistigen Tätigkeiten *Denken*, *Wollen* und *Urteilen* als (Moral-)Philosophin Kontur.<sup>205</sup>

Als Ethikerin wähle ich den Zugriff auf Hannah Arendts Schaffen via Spätwerk beziehungsweise Moralphilosophie im Wissen darum, dass

200 S. Arendt, *Über das Böse*, 173–176, wo Informationen zur deutschen Übersetzung der Vorlesung *Some Questions of Moral Philosophy* zu finden sind, die Hannah Arendt 1965 an der *New School for Social Research* in New York hielt. Als Anlass für diese Vorlesung gelten Arendts Bericht über den Eichmann-Prozess und die heftigen kritischen Reaktionen, die besonders durch den Gedanken der Banalität des Bösen provoziert wurden (Nordmann, »Some Questions of Moral Philosophy«, 99). Benhabib, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, 185 hält den Begriff »routinization of evil« or its *Alltäglichkeit* (everydayness)« für passender im Hinblick darauf, was Arendt eigentlich meinte.

201 Ihr Alterswerk *Vom Leben des Geistes* baute Arendt als Triptychon auf, in dem die drei grundlegenden geistigen Tätigkeiten (Denken, Wollen und Urteilen) umfassend bearbeitet werden sollten. Allerdings blieb der dritte Teil über das Urteilen durch den Tod Arendts am 4. Dezember 1975 unvollendet. Nur zwei Epigraphen als Motto des geplanten Unternehmens waren niedergeschrieben. Aus diesem Grund liegen unter dem Titel *Das Urteilen* nur im Jahr 1970 an der *New School for Social Research* gehaltene Vorlesungen und Seminare vor (S. Estrada-Saavedra, *Das Urteilen*, 132).

202 S. Arendt, *Was bleibt*; Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 207.

203 Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 208.

204 Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 211.

205 S. Kurbacher, *The Life of the Mind*, 125.

Hannah Arendt sich selbst als Theoretikerin der Politik sah. Obwohl die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Politik beziehungsweise Einzelnen und Gemeinschaft im Denken Hannah Arendts umstritten ist, nehme ich im Folgenden eine Verschränkung der von Hannah Arendt unterschiedenen Bereiche in Kauf, nämlich eine Verschränkung des ethischen Nachdenkens als apolitische Tätigkeit mit dem öffentlichen Debattieren als politisches Handeln, um mehr über die Artikulation von ethischen Intuitionen zu erfahren.<sup>206</sup>

Die Relation zwischen Einzelem und Gemeinschaft bildet sich in der folgenden Analyse von Hannah Arendts Schaffen ab, in welcher die Pfade von der Einbildungskraft zur Mitteilbarkeit (2.3.1) und vom Zwiegespräch mit sich selbst zur (hypothetischen) Urteilsgemeinschaft (2.3.2) nachgezeichnet und untersucht werden.<sup>207</sup>

### 2.3.1 Von der Einbildungskraft zur Mitteilbarkeit

Ähnlich wie Charles Taylor, der im Kontext von spirituellen und moralischen Intuitionen einerseits von einer »Ebene der Inartikuliertheit«<sup>208</sup> und andererseits von einer Ebene der Artikulierung von Begründungen ausgeht,<sup>209</sup> und wie Jonathan Haidt, der einen intuitiven und einen begründenden Prozess unterscheidet,<sup>210</sup> schildert auch Hannah Arendt zwei Prozesse, nämlich ein inneres ästhetisches Urteil (2.3.1.1) und eine auf Mitteilbarkeit ausgerichtete beurteilende Reflexion (2.3.1.2).

#### 2.3.1.1 Inneres ästhetisches Urteil

Unter Rückgriff auf Motive von Immanuel Kant beschreibt Hannah Arendt ein Geschmacksurteil, das allerdings anders als bei Immanuel Kant im Bereich der Moral wirksam wird.<sup>211</sup> Ich erinnere an dieser Stelle an Jonathan

206 S. Kurbacher, *The Life of the Mind*, 130.

207 Vgl. Werren, *Wie können Artikulationen von ethischen Intuitionen gewichtet werden*. Dieser Artikel kann als Vorarbeit für Kapitel 2.3 gelesen werden.

208 Taylor, *Quellen des Selbst*, 47.

209 S. Taylor, *Quellen des Selbst*, 146.

210 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818.

211 Auch wenn sich Arendt gemäß von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 88 in ihrer Urteilstheorie Kant'scher Motive bedient, ist diese alles andere als kantianisch: »Was für Kant die Krönung sei-

Haidts Definition einer moralischen Intuition, in der bereits deren Ähnlichkeit mit ästhetischen Urteilen festgehalten wurde.<sup>212</sup> Hannah Arendt verwendet den Begriff »Urteil« im Sinne von Immanuel Kants »reflektierenden Urteilen«<sup>213</sup>. Man geht bei einem reflektierenden Urteil von einem besonderen gegebenen Gegenstand aus, wie zum Beispiel von einer Person, einem Ereignis, einem Fallbeispiel, einer Situation oder einer Handlung. Diesem Gegenstand wird ein allgemeiner, wertender Begriff zugeordnet, wie beispielsweise:<sup>214</sup> »Der Tisch ist schön.«

»Die Konfusion in der Bestimmung, was eigentlich Urteilen sei. Weder ›dies ist ein Tisch‹, noch ›der Tisch ist grün‹ sind eigentlich Urteile. Keinerlei ›Kraft‹ wird dazu gebraucht, sie auszusprechen. Erst wenn ich sage: ›der Tisch ist schön‹ oder auch: ›der Tisch ist nützlich‹, beginne ich zu urteilen.«<sup>215</sup>

Das unmittelbare Geschmacksurteil »Der Tisch ist schön.« beruht zwar auf Wahrnehmungen der »objektiven Sinne«<sup>216</sup>, hat aber vielmehr einen subjektiven Charakter. Dieses »Es-gefällt-oder-mißfällt-mir ist nahezu identisch

---

nes kritischen Werks sein sollte, der Nachweis, dass auch scheinbar so subjektive Urteile wie ästhetische Gefallens- und Missfallensbekundungen, obwohl sie sich auf Partikulares richten [sic!] für das es keine allgemeine Regel gibt (eine Rose ist nicht schön, weil alle Rosen schön sind, sondern weil ich diese Rose schön finde), auf eine Objektivität verpflichtet sind, überträgt Arendt kurzerhand auf den Bereich der Ethik, wo für Kant ja bekanntlich ganz andere Gesetze gelten.« Vgl. hierzu auch Kurbacher, Immanuel Kant, 207 f., die den Einfluss von Kants Ästhetik für Arendts Grundlegung von Philosophie darlegt. Während sie Kants transzendentales Moment zurückweist, übernimmt Arendt, Das Urteilen, 111 explizit seine drei »Maximen des gesunden Menschenverstandes« (Kant, Kritik der Urteilskraft, B158): »1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes anderen denken; 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig denken«.

212 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818.

213 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, BXXVI: »Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch, wenn sie als transzendente Urteilskraft a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.« Arendt teilt zwar Kants Argument von »besonderen« Ursachen von Erscheinungen, da für sie »Erscheinungen auf Erfahrungen mit unseren Lebenserscheinungen beruhen« (Kurbacher, Immanuel Kant, 207). »Genau diese für Arendt entscheidende Erfahrungsfundierung fehle aber im Verhältnis des transzendentalen Gegenstandes, dem ›Ding an sich.« (ebd.).

214 S. von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 93.

215 Arendt, *Denktagebuch*, 687 f.

216 Arendt, *Das Urteilen*, 101.

mit einem Es-stimmt-oder-es-stimmt-nicht-mit-mir-überein«<sup>217</sup>, weshalb über Geschmacksurteile nicht gesprochen und somit auch nicht gestritten werden kann.<sup>218</sup>

Um das Geschmacksurteil für ein Gespräch oder eine Diskussion vorzubereiten, bringt Hannah Arendt die Einbildungskraft ins Spiel. Durch diese »Fähigkeit, präsent zu machen, was abwesend ist«<sup>219</sup>, wird der gegebene Gegenstand in eine Vorstellung verwandelt. Ich stehe dem Gegenstand nicht mehr direkt als ein mit seinen Sinnen wahrnehmender Mensch gegenüber, sondern werde von ihm affiziert, »als wenn es mir von einem nichtobjektiven Sinn gegeben worden wäre«<sup>220</sup>. Und dieser verinnerlichte Gegenstand »erregt unser Gefallen oder Mißfallen«<sup>221</sup>. Es geht also um die Empfindung, welche die Vorstellung des Gegenstands bei mir auslöst.<sup>222</sup> Wenn mir in der Vorstellung etwas gefällt oder missfällt, hat es die Einbildungskraft gemäß Hannah Arendt so vorbereitet, »daß ich darüber nachdenken kann«<sup>223</sup>. Die Einbildungskraft ist demnach die wesentliche Voraussetzung für das Denken und möglicherweise in der Lage, unsere ungeprüften Vorannahmen über das Gute, Schöne und Gerechte aufzulösen.<sup>224</sup>

Indem meine Einbildungskraft den Gegenstand für die »Operation der Reflexion«<sup>225</sup> präpariert, ermöglicht sie es, dass ich nicht mehr durch die unmittelbare Gegenwart eines Gegenstands berührt werde, sondern durch

217 Arendt, *Das Urteilen*, 104. Vgl. hierzu Tugendhat, *Gibt es eine moderne Moral*, 328, der auf die Problematik individuell subjektiver Ausdrücke wie »es gefällt mir« verweist. Entweder entfallen das moralische Bewusstsein, das allgemein verbindliche Normen unterstellt, die sogenannten moralischen Gefühle, wie zum Beispiel Entrüstung, Groll oder Scham, sowie die Möglichkeit zu loben und zu tadeln, was dazu führt, dass die moralische Sprache aufgegeben werden muss. Oder »man erhält das moralische Bewusstsein, und dann lässt sich der Relativismus bestenfalls als ein kultureller verstehen«.

218 Vgl. diesbezüglich Schobert, *Geschmacksurteil und moralische Intuition*, 24, der den normativen Sinn des Satzes unterstreicht, nämlich, dass man über Geschmack sehr wohl streiten kann, aber um des Friedens willen nicht streiten soll.

219 Arendt, *Das Urteilen*, 101. Vgl. hierzu Kurbacher, *Immanuel Kant*, 207: »Die »Einbildungskraft« wird als kreatives Vermögen der Vorstellungen und der Repräsentation von Abwesendem aufgenommen.«.

220 Arendt, *Das Urteilen*, 104.

221 Arendt, *Das Urteilen*, 101.

222 S. von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 93.

223 Arendt, *Das Urteilen*, 104.

224 S. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, 177 f.

225 Arendt, *Das Urteilen*, 107. Dieser Begriff geht auf Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B157 zurück.

meine innere Vorstellung desselben. Es erfolgt also eine gewisse innere Distanzierung von diesem.

Hannah Arendt illustriert diesen inneren Prozess anhand des Beispiels eines Schauspiels, in dem es aktive Schauspieler\*innen und passive Zuschauer\*innen gibt.<sup>226</sup> Zuschauer\*innen, denen Hannah Arendt den Vorrang gegenüber Akteur\*innen einräumt,<sup>227</sup> können die Aufführung aus einer gewissen räumlichen Distanz verfolgen.

»Der Vorteil, den der Zuschauer hat, ist, daß er das Spiel als ein Ganzes sieht, während jeder Akteur nur seine Rolle kennt oder, wenn er aus der Perspektive des Handelns urteilen soll, nur den Teil des Ganzen, der ihn betrifft. Der Akteur ist per definitionem parteilich.«<sup>228</sup>

Indem ich das mit den äußeren Sinnen Wahrgenommene zu einem Gegenstand in meiner Vorstellung mache, werde ich zu einer unparteilichen Zuschauerin, die diesen ganzheitlich betrachten kann.<sup>229</sup> Bei dieser Unparteilichkeit handelt es sich gemäß Lisa Disch um eine »sitierte Unparteilichkeit« (»situated impartiality«<sup>230</sup>), die mit dem Schauspiel und den Akteur\*innen in Verbindung bleibt. Die Voraussetzung für die »eigentliche Tätigkeit des Etwas-Beurteilens«<sup>231</sup> und für das Urteil, über das gesprochen und gestritten werden kann, ist damit geschaffen. Akteur\*innen hingegen bleiben in Handlungen verstrickt und können keine Außenperspektive einnehmen, wodurch sich ihr Verständnis und ihre Beurteilung einer Situation verfälscht. Erst aus der Distanz können sie das gesamte Ereignis besser überblicken und verstehen.<sup>232</sup>

### 2.3.1.2 Beurteilende Reflexion

Das primäre Geschmacksurteil steht gemäß Hannah Arendt in einem zweiten Prozess der beurteilenden Reflexion zur Debatte und wird dort gebilligt oder missbilligt. Wer sich über den Tod seines Vaters freut, wird dies wahrscheinlich nicht öffentlich äußern wollen. Wer an seinem Geburtstag Freude

226 S. Althaus, *Erfahrung denken*, 219.

227 S. Arendt, *Das Urteilen*, 102.

228 Arendt, *Das Urteilen*, 107.

229 S. ebd.

230 Disch, *More Truth Than Fact*, 686.

231 Arendt, *Das Urteilen*, 107.

232 S. Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 213.

verspürt, wird diese vor der Öffentlichkeit nicht verbergen müssen.<sup>233</sup> Das Kriterium, das dabei zum Einsatz kommt, ist das der »Mitteilbarkeit«<sup>234</sup>.

Unter Mitteilbarkeit wird die Fähigkeit verstanden, »das eigene Urteil zugänglich und allgemeingültig einer Öffentlichkeit zu präsentieren«<sup>235</sup>. Sie zeigt an, ob wir unser Denken ausreichend erweitert haben, um Standpunkte und Meinungen anderer einzubeziehen. Je besser wir ein Urteil aus der Perspektive anderer bedenken können und je weniger privat-subjektiv wir es gebildet haben, desto mitteilbarer wird es. Mitmenschen sind somit konstitutiv für die Gültigkeit von Urteilen.<sup>236</sup>

»Das Urteil, und besonders das Geschmacksurteil, reflektiert über die anderen und ihren Geschmack, berücksichtigt ihre möglichen Urteile. Das ist notwendig, weil ich ein Mensch bin und nicht außerhalb der Gesellschaft von Menschen leben kann.«<sup>237</sup>

Der Mensch urteilt als Mitglied einer Gemeinschaft. Er strebt danach, sein Urteil mitzuteilen und durch seine Mitmenschen Zustimmung zu erlangen.<sup>238</sup> Wenn er fähig ist, das Urteil aus der Perspektive anderer Menschen zu bedenken, kann dieses besser mitgeteilt werden. Hannah Arendt nimmt in diesem Zusammenhang den auf Immanuel Kant zurückgehenden Begriff der »erweiterten Denkungsart«<sup>239</sup> auf und meint damit, dass »man seine Einbildungskraft lehrt, Besuche zu machen«<sup>240</sup>. Mit diesen Besuchen ist, so Hannah Arendt, nicht Empathie gemeint, »mit deren Hilfe man wissen kann, was tatsächlich in den Köpfen aller anderen vor sich geht«<sup>241</sup>, um mit ihnen zu verschmelzen. Hannah Arendts Verständnis der erweiterten

233 S. Arendt, Das Urteilen, 108.

234 Ebd.

235 Estrada-Saavedra, Das Urteilen, 135.

236 S. ebd.

237 Arendt, Das Urteilen, 106.

238 S. Arendt, Das Urteilen, 113.

239 Kant, Kritik der Urteilskraft, B158: Die Maxime der erweiterten Denkungsart lautet, an »der Stelle jedes anderen [zu] denken«. Vgl. hierzu Disch, *More Truth Than Fact*, 686, die von Arendt nicht deklarierte Unterschiede zwischen deren »situierter Unparteilichkeit« (»situated impartiality«) und Kants »erweiterten Denkungsart« erhebt: »Curiously, Arendt conceals her innovation by failing to mark the distinction between situated impartial thinking and Kant's »enlarged mentality.« Where enlarged is a consequence of either securing assent to one's judgment or simply imputing it to others, situated impartial thinking involves taking divergent opinions in account in the process of making up one's mind and, ultimately, locating one's judgment in relation to those views. Although she conceals it, Arendt makes a significant break with the universalizing assumptions of Kant's thought.«

240 Arendt, Das Urteilen, 69.

241 Ebd.

Denkungsart entspricht trotz ihrer expliziten diesbezüglichen Abgrenzung den zurzeit in der Forschung diskutierten Definitionen von Empathie, die sich ebenso wie Hannah Arendt von einer Gleichsetzung von Einfühlungsvermögen und »Einsfühlung«<sup>242</sup> abgrenzen und von einer »self-other-differentiation«<sup>243</sup> ausgehen. So geht es nach Hannah Arendt denn auch darum, das eigene Urteil aus derjenigen Perspektive kritisch zu überprüfen, aus der andere den Gegenstand betrachten.<sup>244</sup> Je mehr Standpunkte und Meinungen anderer Leute im Denken vergegenwärtigt und demnach berücksichtigt werden können, desto intersubjektiver und repräsentativer wird das Urteil. Seine Gültigkeit ist also nicht objektiv, universal oder subjektiv,<sup>245</sup> sondern setzt eine situierte Unparteilichkeit im Sinne der »Eroberung eines ›allgemeinen Standpunktes‹ durch die ›erweiterte Denkungsart«<sup>246</sup> voraus. Durch die erweiterte Denkungsart wird das eigene Urteil für den öffentlichen Diskurs qualifiziert.<sup>247</sup> Über dieses Urteil kann nun gesprochen und gestritten werden.

Mit der situierten Unparteilichkeit, die sich eines imaginativen An-die-Stelle-eines-jeden-anderen-Denkens verdankt, bietet Hannah Arendt eine Vertiefung und Erweiterung der Ansätze von Charles Taylor und Jonathan Haidt, die ebenfalls die Sozialität des Menschen bei der Urteilsbildung betonen. Insbesondere Jonathan Haidt spricht davon, dass durch Perspekti-

---

242 Coplan/Goldie, Introduction, XIV. Es gibt zwei Formen von Empathie: 1. »lower-level empathy«, die eine elementare Empathie und Spiegelung umfasst; 2. »higher-level empathy«, die mit rekonstruktiver Empathie und Perspektivenwechseln einhergeht (S. Coplan/Goldie, Introduction, XXXIII). Vgl. dazu Coplan, Understanding Empathy, 4, die eine Zusammenstellung der beliebtesten Definitionen von Empathie bietet: »A. Feeling what someone else feels B. Caring about someone else C. Being emotionally affected by someone else's emotions and experiences, though not necessarily experiencing the same emotions D. Imagining oneself in another's situation E. Imagining being another in that other's situation F. Making inferences about another's mental states G. Some combination of the processes described in A.-F.« Vgl. im Speziellen die Definition von Coplan, Understanding Empathy, 5: »[...] empathy is a complex imaginative process in which an observer simulates another person's situated psychological states while maintaining clear self-other differentiation.«.

243 Coplan, Understanding Empathy, 6.

244 S. von Redecker, Gravitation zum Guten, 95.

245 S. Arendt, Über das Böse, 143.

246 Estrada-Saavedra, Das Urteilen, 135. Vgl. diesbezüglich Disch, More Truth Than Fact, 686, die von einer »situierten Unparteilichkeit« (»situated impartiality«) spricht, die nicht durch abstraktes Denken, sondern durch Aufmerksamkeit für Partikulares erlangt wird. Vgl. auch Haraway, Situated Knowledges, 581, für welche die feministische Objektivität schlicht »situated knowledges« bedeutet.

247 S. von Redecker, Gravitation zum Guten, 96.

venwechsel möglicherweise neue moralische Intuitionen ausgelöst werden können.<sup>248</sup> Er beschreibt diese Möglichkeit jedoch nicht so eingehend wie Hannah Arendt.

### 2.3.2 Vom Zwiegespräch mit sich selbst zur (hypothetischen) Urteilsgemeinschaft

Den zweiten Bezugspunkt zwischen Hannah Arendt, Charles Taylor und Jonathan Haidt sehe ich darin, dass sich alle drei sowohl innere als auch innerhalb einer – »unter Umständen hypothetische[n] – Urteilsgemeinschaft«<sup>249</sup> eingebettete Urteilsbildungsprozesse vorstellen, die sich durchaus gegenseitig beeinflussen können. Die Verhältnisbestimmung zwischen den von Einzelnen vollzogenen Geistestätigkeiten und denjenigen der Gemeinschaft kann als das implizite Thema von Hannah Arendts späten Schriften benannt werden.<sup>250</sup> Trotzdem werden im Folgenden zunächst einmal beide Bereiche, der innere (2.3.2.1) und der gemeinschaftliche (2.3.2.2) Prozess, je einzeln betrachtet.

#### 2.3.2.1 Innerer Prozess

Nach Charles Taylor entwickeln wir unsere Identität entweder in Beziehungen zu einer uns definierenden Gemeinschaft oder durch unsere innere Orientierung im Hinblick auf das Gute beziehungsweise unsere moralischen und spirituellen Intuitionen.<sup>251</sup> Diese innere Orientierung vollzieht sich narrativ. Wenn wir erzählen, »was unseren ethischen Entscheidungen, Neigungen und intuitiven Vorstellungen zugrunde liegt«<sup>252</sup>, vergewissern wir uns in einem Suchprozess fortlaufend unseres Selbstverständnisses.<sup>253</sup>

Jonathan Haidt wählt einen etwas anderen Zugang. Er beschreibt im Anschluss an eine moralische Intuition einen inneren Begründungsprozess, der zum Ziel hat, diese nachträglich zu rechtfertigen. Er geht einerseits davon aus, dass es in seltenen Fällen möglich ist, dieses primäre morali-

248 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 815.

249 Von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 94.

250 S. Kurbacher, *The Life of the Mind*, 128.

251 S. Taylor, *Quellen des Selbst*, 72 f.

252 Taylor, *Quellen des Selbst*, 149.

253 Taylor, *Quellen des Selbst*, 103 f.



sche Urteil durch die reine Kraft der Logik zu verändern, vor allem wenn die moralische Intuition schwach ist und genügend Ressourcen für einen Reflexionsprozess vorhanden sind. Wird solch ein reflektiertes Urteil geäußert, besteht dennoch die Möglichkeit, dass die anfängliche moralische Intuition unter der Oberfläche weiter existiert. Andererseits kann das In-eine-Situation-Hineinfühlen neue Intuitionen auslösen, die dem primären Urteil unter Umständen widersprechen. Indem man sich in die Lage eines anderen Menschen versetzt, kann man dessen emotionale Reaktionen nachempfinden.<sup>254</sup>

»A person comes to see an issue or dilemma from more than one side and thereby experiences multiple competing intuitions. The final judgment may be determined either by going with the strongest intuition or by allowing reason to choose among the alternatives on the basis of the conscious application of a rule or principle. This pathway amounts to having an inner dialogue with oneself, obviating the need for a discourse partner.«<sup>255</sup>

Einen solchen inneren Dialog beschreibt auch Hannah Arendt, wenn sie ausgehend von »Sokrates als Denker par excellence«<sup>256</sup> das Denken als »stumme[s] Zwiegespräch zwischen mir und mir selbst«<sup>257</sup> als notwendige Bedingung von Moral etabliert.<sup>258</sup> Hannah Arendt knüpft hier sowohl an Platons Verständnis der inneren Zwiesprache an als auch an Aristoteles' Begriff des Freundes, der wie ein anderes Selbst ist.<sup>259</sup> Wenn ich mit anderen Menschen uneins bin, kann ich mich distanzieren. Bin ich mit mir selbst nicht einig, kann ich nicht weglaufen, weshalb es sich empfiehlt, »zunächst mit mir selbst in Übereinstimmung zu kommen zu suchen, bevor ich alle Anderen in die Betrachtung einbeziehe«<sup>260</sup>. Denn: »Wenn ich Unrecht tue, bin ich dazu verdammt, in unerträglicher Intimität mit einem Unrechttuenden zusammenzuleben; ich kann ihn nie loswerden.«<sup>261</sup> Wenn ein Mensch übel handelt, ist er gezwungen, mit einem Übeltäter zusammenzuleben. Er gerät in Widerspruch zu sich selbst.

254 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818 f.

255 Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 819.

256 Von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 57.

257 Arendt, *Über das Böse*, 75.

258 S. von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 58.

259 S. Kurbacher, *The Life of the Mind*, 126.

260 Arendt, *Über das Böse*, 70.

261 Ebd.

Dieser »Selbstwiderspruch«<sup>262</sup> ist nach Hannah Arendt «Grundlage des Gewissens, oder besser: das Gewissen ist nichts anderes als das denkende Selbstverhältnis«<sup>263</sup>. Weil er mit dem Täter seiner Taten zusammenleben und diese besprechen müsste, sagt er »Das kann ich nicht tun.«<sup>264</sup>. Hannah Arendt versteht das Gewissen als Organ, »das ohne Hoffnung auf Belohnung reagiert und ohne Furcht vor Bestrafung«<sup>265</sup>. Ebenso ist kein »transzendenter Maßstab«<sup>266</sup> involviert. Vielmehr verortet Hannah Arendt das Gewissen im Denken beziehungsweise im menschlichen Bedürfnis, »die Dinge [mit sich selbst] durchzusprechen«<sup>267</sup>. Dieser Denkprozess bleibt jedoch ungeschlossen. »Im Reich der Worte, und alles Denken als Prozeß ist ein Prozeß des Sprechens, werden wir nie eine eiserne Regel finden, mit deren Hilfe wir mit Sicherheit festlegen können, was Recht und was Unrecht ist [...].«<sup>268</sup>

Das Denken als innerer Dialog schafft demnach keine Regeln, »sondern löst sie vielmehr auf«<sup>269</sup>. Der innere Dialog und das immer wieder von neuem beginnende Nachdenken sind ein und derselbe Vorgang. Ein starkes Beispiel für dieses Regel-auflösende und widerstehende Denken ist für Hannah Arendt das fragende Denken von Sokrates, »das sich nicht dazu eignet, als Regel und Norm eingeschrieben zu werden«<sup>270</sup>.

Neben dieser zerstörerischen Wirkung hat das Denken, das sich mit Repräsentationen von Dingen beschäftigt, die abwesend sind, auch eine befreiende Wirkung auf die Urteilskraft, nämlich das »Vermögen, Besonderheiten zu beurteilen«<sup>271</sup>. Es beugt »dem gedankenlosen Sprachgebrauch und Re-

262 Arendt, Über das Böse, 51.

263 Von Redecker, Gravitation zum Guten, 61.

264 Arendt, Über das Böse, 52. Vgl. hierzu Arendt, Eichmann in Jerusalem, 126: »Verständigung mit Eichmann war unmöglich, nicht weil er log, sondern weil ihn der denkbar zuverlässigste Schutzwall gegen die Worte und gegen die Gegenwart anderer, und daher gegen die Wirklichkeit selbst umgab: absoluter Mangel an Vorstellungskraft«.

265 Arendt, Über das Böse, 69.

266 Arendt, Über das Böse, 71.

267 Arendt, Über das Böse, 73.

268 Arendt, Über das Böse, 65.

269 Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 154.

270 Nordmann, »Some Questions of Moral Philosophy«, 100. Für Arendt ist Sokrates das Gegenbeispiel zu Eichmann: »Im Allgemeinen zeitigte Sokrates' Denken nämlich keine Gewissheiten und weder moralische Theorien noch Vorschriften noch Definitionen. Tatsächlich insistierte Arendt ohne Unterlass, dass sich sein Denken – für sie paradigmatisch für das Denken als solches – auf alle Gewissheiten und »jene Sitten und Regeln des Betragens, die wir in Moral und Ethik behandeln« [...] zersetzend auswirke.« (Williams, 2011, 284).

271 Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 155.

gelfolgen vor, die das Urteilen von vornherein verunmöglichten«<sup>272</sup>. Denken und Urteilen sind demnach miteinander verschränkt.

»Auch Gewissen ist ein Nachgedanke. Der Zeuge (>testis< – Cicero), den ich mit mir herumtrage, meldet sich erst, wenn die Handlung vorbei ist – und nur, wenn ich dem, was ich getan habe, nicht zustimme. Denken heißt: Stelle dir vor, was du als dein eigener Zeuge zu sagen hättest, nachdem du gehandelt hast und das Handeln nun erinnert wird, d. h. dir erscheint. Laß es erscheinen, bevor es geschehen ist, als ob es schon geschehen wäre.«<sup>273</sup>

Hannah Arendt appelliert hier an die Vorstellungskraft, die eine bereits erfolgte Handlung zu erinnern erlaubt. Der dadurch angestoßene Denkprozess kann in einem nachträglichen Urteil münden. Außerdem können eine Handlung und das diesbezügliche Urteil des Zeugen in der Vorstellung vorweggenommen werden. Das Selbst kommt nicht als Akteur, sondern als Betrachter seiner Taten in den Blick, wodurch Urteilen möglich wird.<sup>274</sup> Die zerstörerische Wirkung des Denkens ruft immer von neuem dazu auf, seine eigenen Handlungen kritisch zu reflektieren und mit seiner Vorstellung von sich selbst abzugleichen. Damit werden dem Bösen Grenzen gesetzt, denn die »größten Übeltäter sind jene, die sich nicht erinnern, weil sie auf das Getane niemals Gedanken verschwendet haben, und ohne Erinnerung kann sie nichts zurückhalten«<sup>275</sup>.

### 2.3.2.2 *Gemeinschaftlicher Prozess*

Gemäß Charles Taylor bilden wir unsere Identität nicht nur im Verhältnis zu intuitiven moralischen und spirituellen Vorstellungen, sondern auch in Auseinandersetzung mit Gesprächspartner\*innen.<sup>276</sup> Bei der gemeinschaft-

272 Von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 107.

273 Arendt, *Denktagebuch*, 762. Das Gewissen ist zuweilen dem Vorwurf der Subjektivität ausgesetzt, weshalb für Arendt das Selbst im Mittelpunkt der moralischen Reflexion des menschlichen Verhaltens steht. Im Zentrum der politischen Reflexion des Verhaltens steht für sie hingegen die Welt, da die Sorge um das Selbst in politischen Angelegenheiten ins Verderben führe. Auf Geseinnungsethik habe man nur in »Grenzsituationen« ein Recht, wenn man nicht mehr in der Lage ist, für die Welt Verantwortung zu übernehmen. Aus diesem Grund sei das Gewissen – abgesehen von diesen Notfällen – von geringer politischer Bedeutung. (S. Williams, *Gewissen*, 285).

274 S. von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 112.

275 Arendt, *Über das Böse*, 77. Vgl. hierzu auch Arendt, *Über das Böse*, 75: »Böses tun heißt, diese Fähigkeit [Denken] beeinträchtigen; der sicherste Weg für den Verbrecher, niemals entdeckt zu werden und der Strafe zu entkommen, ist, das, was er tat, zu vergessen und nicht weiter darüber nachzudenken.«

276 S. Taylor, *Quellen des Selbst*, 71.

lichen Urteilsbildung ist gemäß Jonathan Haidt unsere moralische Urteilsbildung darauf ausgerichtet, dass wir unser bereits gefälltes Urteil vor anderen rechtfertigen wollen. Dies kann durch rationale Begründungen, die nach Ansicht des Psychologen selten überzeugend wirken, oder durch das Anstoßen von weiteren moralischen Intuitionen erfolgen. Jonathan Haidt geht davon aus, dass selbst, wenn kein Versuch unternommen wird, seine Mitmenschen zu überzeugen, das bloße Vorliegen eines moralischen Urteils, zum Beispiel von Freunden, Verwandten oder Bekannten, Auswirkungen auf dieselben hat.<sup>277</sup>

Hannah Arendt betont ebenfalls die Sozialität des Menschen im Kontext des Urteilsprozesses. So stellt sie sich das Denken als inneren Dialog zwischen mir und mir selbst vor, in dem im Idealfall beide »Freunde«<sup>278</sup> bleiben können. Ebenso werden Urteile durch eine – zumindest hypothetische – Urteilsgemeinschaft bewertet, die sich einen Gegenstand ausgehend von Standpunkten anderer vorstellt und mittels des Kriteriums der »Mitteilbarkeit« überprüft. Hannah Arendt kommt deshalb zum Schluss, dass nicht »die Beziehung zum Selbst, sondern zum Anderen [...] das Kriterion [sic!] allen Verhaltens«<sup>279</sup> ist. Eine Urteilsgemeinschaft wird durch die Entscheidung des Selbst konstituiert, wer zu dieser gehören soll beziehungsweise mit wem dieses befreundet sein will.

»Ich versuchte zu zeigen, daß unsere Entscheidungen über Recht und Unrecht von der Wahl unserer Gesellschaft, von der Wahl derjenigen, mit denen wir unser Leben zu verbringen wünschen, abhängen werden. Und noch einmal: Diese Gesellschaft wird durch Denken in Beispielen ausgewählt, in Beispielen von toten oder lebenden wirklichen oder fiktiven Personen und in Beispielen von vergangenen oder gegenwärtigen Ereignissen. In dem unwahrscheinlichen Fall, daß jemand daherkommen könnte und uns erzählen, er würde gerne mit Ritter Blaubart zusammensein, ihn sich also zum Beispiel wählen, ist das einzige, was wir tun können, dafür zu sorgen, daß er niemals in unsere Nähe gelangt.«<sup>280</sup>

Das Selbst vergegenwärtigt sich jene Urteilsgemeinschaft, »die man zuvor als mit sich übereinstimmend beurteilt hat«<sup>281</sup>. Urteile und daraus resultierende Handlungen orientieren sich an Beispielen und werden dadurch wiederum zu Beispielen. Verantwortung bedeutet für Hannah Arendt deshalb

---

277 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818 f.

278 Arendt, *Denktagebuch*, 695.

279 Ebd.

280 Arendt, *Über das Böse*, 149.

281 Von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 117.

zu »wissen, dass man ein Beispiel setzt, dass Andere ›folgen‹ werden; in dieser Weise ändert man die Welt«<sup>282</sup>. Jede Handlung ist zwar besonders und kann keiner Regel untergeordnet werden, kann aber dennoch ein Beispiel und eine Quelle von Sinn und Verstehen werden.<sup>283</sup>

### 2.3.3 Vertiefende und erweiternde Elemente

Auf der Ebene der Artikulierung geht es nach Hannah Arendt darum, im Zusammenhang von ethischen Intuitionen Erlebtes zur Vorstellung zu bringen, um dann darüber in ein Gespräch mit sich selbst oder anderen einzutreten. Sie bringt im Rahmen ihrer Moralphilosophie *neun Elemente* ein, welche die Ansätze von Charles Taylor und Jonathan Haidt vertiefen und erweitern.

#### 2.3.3.1 Einbildungskraft

Hannah Arendt unterscheidet ähnlich wie Jonathan Haidt ein unmittelbares ästhetisches Urteil und eine daran anschließende, auf Mitteilbarkeit ausgerichtete »Operation der Reflexion«<sup>284</sup>. Darüber hinaus führt sie die »Operation der Einbildung«<sup>285</sup> ein. Die Einbildungskraft als die Fähigkeit, Sinnesgegenstände »in Vorstellungsbilder zu verwandeln«<sup>286</sup>, entfernt einen zu beurteilenden Gegenstand aus dem Bereich der unmittelbaren Sinneswahrnehmung und macht diesen zu einem Objekt des inneren Geschmackssinns, »in dem man sich gewissermaßen selbst sinnlich wahrnimmt«<sup>287</sup>. Diese räumliche Distanz gegenüber dem Betrachtungsgegenstand erlaubt es, eine Außenperspektive einzunehmen und die gesamte Situation besser ins Auge zu fassen. Dadurch wird eine Situation überhaupt erst verstehbar und beurteilbar.<sup>288</sup> Durch die Einbildungskraft werden wir in die Lage versetzt, unsere gewohnheitsmäßigen und unreflektierten Vorurteile über das Gute, Schöne und Gerechte zu hinterfragen und möglicherweise abzubauen.<sup>289</sup>

282 Arendt, Denktagebuch, 644.

283 S. Zerilli, Urteilen, 325.

284 Arendt, Das Urteilen, 107; s. auch Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818.

285 Arendt, Das Urteilen, 106.

286 Althaus, *Erfahrung denken*, 195.

287 Arendt, Das Urteilen, 107.

288 S. Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 213.

289 S. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, 178.

### 2.3.3.2 Unterscheidung zwischen Akteur\*innen und Zuschauer\*innen

In ihrer Vorstellung erleben Menschen eine Situation, die zu einem ethischen Urteil führte, nicht mehr als unmittelbar involvierte Akteur\*innen, sondern als Zuschauer\*innen.<sup>290</sup> Während Akteur\*innen direkt an einer Situation beteiligt und von der Meinung anderer abhängig sind, ziehen sich Zuschauer\*innen auf einen Standpunkt außerhalb der Situation zurück und erlangen eine situierte Unparteilichkeit, die für Hannah Arendt die *conditio sine qua non* allen Urteilens ist.<sup>291</sup> Zuschauer\*innen können auch als Historiker\*innen aufgefasst werden, welche die Aufgabe haben, Vergangenes zu erinnern und dem Geschehenen Sinn zu verleihen. Beide nehmen zwar nicht aktiv am Treiben der Menschen teil, sind als Beobachter\*innen aber dennoch in das Schauspiel involviert und stehen nicht außerhalb der Zeit.<sup>292</sup>

Auch wenn Hannah Arendt der Position der Zuschauer\*innen gegenüber derjenigen der Akteur\*innen eine Vorrangstellung einräumt, soll in der vorliegenden Studie nicht die Vorstellung von der Überlegenheit des einen Standpunkts gegenüber dem anderen übernommen werden. Durch die Verhältnisbestimmung von Zuschauer\*innen und Akteur\*innen mit ihren je eigenen Aufgaben soll ein bewussteres Einnehmen und Bedenken dieser beiden Rollen vorbereitet werden. Dies erscheint mir insbesondere auch deshalb möglich, weil Verbindungen zwischen Akteur\*innen und Zuschauer\*innen bestehen. Akteur\*innen im Sinne von Schauspieler\*innen sind in ihrer Rolle von der Meinung der Zuschauer\*innen abhängig, denn das Urteil über Ruhm oder Misserfolg der Schauspieler\*innen liegt ganz bei den Zuschauer\*innen.<sup>293</sup> Ebenso bleibt eine Verbindung bestehen zwischen Zuschauer\*innen und der Welt der Akteur\*innen. Zuschauer\*innen können allenfalls wiederum korrigierend ins Geschehen eingreifen, selbst wenn mit der für das Urteilen notwendigen Zuschauer\*innen-Perspektive ein Rückzug aus der Welt einhergeht. Darüber hinaus bleiben Zuschauer\*innen im Zusammenhang der »erweiterten Denkungsart« immer mit ihren Mit-Zuschauer\*innen verbunden.<sup>294</sup> Was beim Zuschauer\*innen-Standpunkt verloren geht, »ist der spezifische und meist unersetzliche Zwi-

---

290 S. Arendt, Das Urteilen, 102, 107.

291 S. Arendt, Das Urteilen, 87; Disch, More Truth Than Fact, 686.

292 S. Althaus, Erfahrung denken, 110.

293 S. Arendt, Das Urteilen, 87.

294 S. Althaus, Erfahrung denken, 220.

schenraum«<sup>295</sup>, der sich zwischen Akteur\*in und seinen Mit-Akteur\*innen gebildet hätte.

### 2.3.3.3 *Situierte Unparteilichkeit*

Der »situierten Unparteilichkeit«<sup>296</sup> im Sinne von Hannah Arendt nähert man sich an »durch die Berücksichtigung der Standpunkte anderer, die auch urteilen«<sup>297</sup>. Ein solcher allgemeinerer Standpunkt kann durch die »erweiterte Denkungsort« zu erreichen versucht werden, »bei der man seine Einbildungskraft lehrt, Besuche zu machen«<sup>298</sup>. Berücksichtigt man Urteile anderer Menschen, stellt man zunächst einmal sein eigenes zur Diskussion. Durch die reziproke Überprüfung kann man aber nicht nur sein eigenes Urteil stützen oder anfechten, sondern auch dasjenige von anderen anerkennen oder aufheben.<sup>299</sup> Die Aufmerksamkeit der Reflexion kann sich also auf das betroffene Individuum selbst oder auf dessen Mitmenschen ausrichten. Die situierte Unparteilichkeit bietet somit eine Erklärung für den Übergang von einer erfahrungsbezogenen privaten Perspektive zu einem kritischen öffentlichen Blickwinkel.<sup>300</sup>

Mit Hilfe der Einbildungskraft »Besuche«<sup>301</sup> bei anderen zu machen und sich zu fragen, ob und wie ihre Zustimmung zum Geschmacksurteil erlangt werden kann, hilft dabei, dieses Urteil für einen tatsächlichen Dialog aufzubereiten. Es geht also um Fragen, wie ich anderen von meinem primären ästhetischen Urteil erzählen und wie ich dieses erklären, rechtfertigen oder andere davon überzeugen kann. Das Kriterium der »Mitteilbarkeit«<sup>302</sup> nimmt demnach eine Brückenfunktion ein zwischen einer im Inneren stattfindenden Debatte mit imaginären Diskussionspartner\*innen und einer tatsächlichen öffentlichen Diskussion über menschliches Handeln.

---

295 Arendt, Gedanken zu Lessing, 12.

296 Disch, *More Truth Than Fact*, 686: »situated impartiality«. Vgl. diesbezüglich Haraway, *Situated Knowledges*, 581, welche die feministische Objektivität als »*situated knowledges*« fasst. Bei diesem situierten Wissen geht es um eine »elaborate specificity and difference and the loving care people might take to learn how to see faithfully from another's point of view« (Haraway, *Situated Knowledges*, 583).

297 Estrada-Saavedra, *Das Urteilen*, 134.

298 Arendt, *Das Urteilen*, 69.

299 S. Estrada-Saavedra, *Das Urteilen*, 135.

300 S. Disch, *More Truth Than Fact*, 682.

301 Arendt, *Das Urteilen*, 69.

302 Arendt, *Das Urteilen*, 108.

Das in dieser Studie erarbeitete erweiterte Ethikverständnis, das auf einen tatsächlichen Dialog bei der Urteilsbildung abzielt, erlaubt es, von einer Verbindung zwischen Individuum und Gemeinschaft beziehungsweise zwischen Ethik und Politik auszugehen, auch wenn diese Verhältnisbestimmung in der Forschung über Hannah Arendts Werk nach wie vor umstritten ist, insbesondere weil sie fast nie methodische Probleme erörterte.<sup>303</sup>

### 2.3.3.4 *Urteilsbildung als dialogisches Geschehen*

Demnach unterscheidet Hannah Arendt zwei Ebenen bei der Urteilsbildung, die sie als kommunikatives oder dialogisches Geschehen auffasst. Erstens kann sich ein »stumme[s] Zwiegespräch zwischen mir und mir selbst«<sup>304</sup> ereignen, in dem im Idealfall beide »Freunde«<sup>305</sup> bleiben. Diese »dialogische, kritische, klärende Auseinandersetzung mit sich selbst«<sup>306</sup> ist »ein zurückgezogenes Unternehmen, aber kein isoliertes«<sup>307</sup>. Zweitens kann eine gemeinschaftliche Urteilsbildung in einer (zumindest hypothetischen) öffentlichen Debatte erfolgen.

Hannah Arendt äußert sich im Rahmen ihrer Moralphilosophie vor allem zur hypothetischen Urteilsgemeinschaft, die sich einen Gegenstand ausgehend von Standpunkten anderer vorstellt und mittels des Kriteriums der »Mittelbarkeit«<sup>308</sup> überprüft. Meines Erachtens strebt die darin erfolgte Vorbereitungsarbeit hin zu einem tatsächlichen Gespräch, insbesondere da Hannah Arendt auf die Kommunizierbarkeit von Geschmacksurteilen

---

303 S. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, 161. Für ihn geht Arendts politisches Denken aus dem politischen Bereich hervor (S. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, 163). Vgl. diesbezüglich auch Beiner, *Hannah Arendt über das Urteilen*, 137, der eine Trennungsthese vertritt: »Man handelt mit anderen zusammen; man urteilt allein (auch wenn man sich dabei diejenigen in seiner Vorstellung vergegenwärtigt, die abwesend sind).« Auch für Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 212 »gibt es bei Arendt im Prinzip keinen Raum für die Ausübung einer gemeinsamen öffentlichen Beurteilung menschlicher Handlungen und Normen«. Allerdings weist die »Affinität des Urteilens zum Politischen [...] auf einen möglichen Anknüpfungspunkt zwischen Ethik und Politik« (Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 212) hin.

304 Arendt, *Über das Böse*, 75.

305 Arendt, *Denktagebuch*, 695.

306 Kurbacher, *The Life of the Mind*, 126.

307 Campillo, *Denken*, 275.

308 Arendt, *Das Urteilen*, 108.



und auf die Sozialität des Menschen bei der Urteilsbildung im Allgemeinen verweist.<sup>309</sup>

### 2.3.3.5 Vorwegnehmen und Erinnern

Durch die Vorstellungskraft kann ich über eine bereits erlebte Situation, die eine ethische Intuition auslöste, im Sinne eines »Nachgedankens«<sup>310</sup> reflektieren. Das Denken, das sich in einer Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft ereignet, schließt immer ein, mich an Gewesenes zu erinnern,<sup>311</sup> mich »in die Dimension der Tiefe zu begeben, Wurzeln zu schlagen«<sup>312</sup>. Verstehen und Urteilen erfolgen erst rückblickend nach der Vollendung einer Handlung.<sup>313</sup>

Auch wenn Hannah Arendt in ihrem Werk fast ausschließlich auf die »Retrospektivität gegenüber dem Geschehen«<sup>314</sup> fokussiert, nimmt sie auch die Möglichkeit, eine Situation im Geiste vorwegzunehmen, in den Blick. »Laß es [das Handeln] erscheinen, bevor es geschehen ist, als ob es schon geschehen wäre.«<sup>315</sup> Indem ich mir im Voraus vorstelle, wie mein Handeln vor anderen aussähe, können wiederum denkanregende Geschmacksurteile ausgelöst werden. Dieses »Vermögen, die Zukunft in Gedanken vorwegzunehmen, leitet sich von dem Vermögen ab, die Vergangenheit zu erinnern«<sup>316</sup>. Zukünftig geplante Handlungen bleiben unvorhersehbar und »auf die Zukunft hin offen«<sup>317</sup>.

### 2.3.3.6 Gewissen

Die Grenze, die dem Bösen oder dem Unrecht entgegengesetzt werden kann, wurzelt nach Hannah Arendt nicht in festgesetzten Regeln oder Maßstäben, sondern in einem nie endenden stummen Dialog des Regelauflösenden Denkens,<sup>318</sup> das durch ethische Intuitionen ausgelöst wird.

---

309 S. zum Beispiel Arendt, *Das Urteilen*, 104 oder Arendt, *Denktagebuch*, 695.

310 Arendt, *Denktagebuch*, 762.

311 S. Campillo, *Denken*, 275.

312 Arendt, *Über das Böse*, 77.

313 S. Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 215.

314 Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 213.

315 Arendt, *Denktagebuch*, 762.

316 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 92.

317 Althaus, *Erfahrung denken*, 339.

318 S. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 154.

Diese spontanen Geschmacksurteile decken den Widerspruch auf zwischen der Situation und dem eigenen Selbstverständnis, der für Hannah Arendt die »Grundlage des Gewissens«<sup>319</sup> darstellt. Sie verbindet somit das Denken, das wir »von jedem normalen Menschen ›verlangen‹ können«<sup>320</sup>, mit dem Gewissen.

Mit Gewissen meint sie nicht die Fähigkeit, Recht und Unrecht zu erkennen und zu beurteilen, sondern »die Fähigkeit, mit deren Hilfe wir uns selbst kennen und wahrnehmen«<sup>321</sup>, also die Fähigkeit des (Selbst-)Bewusstseins. Das Gewissen bezieht sich auf das Selbst, während sich politische Erwägungen auf die Welt richten.<sup>322</sup> Die Schlussfolgerung des Gewissens »Das *kann* ich nicht tun« ist »[p]olitisch gesprochen [...] unverantwortlich; ihr Maßstab ist das Selbst und nicht die Welt, nicht deren Verbesserung oder Veränderung«<sup>323</sup>. Dem Gewissen kann nur in »Grenzsituationen« als Situationen der Ohnmacht, in denen »man für die Welt die Verantwortung nicht mehr übernehmen kann«<sup>324</sup>, eine gewisse politische Bedeutung zukommen.<sup>325</sup>

»Wenn jeder gedankenlos mitschwimmt in dem, was alle anderen tun und glauben, dann stehen die Denkenden nicht mehr im Hintergrund, denn ihre Weigerung ist nicht zu übersehen und wird damit zu einer Art Handeln. In solchen Notlagen erweist sich, dass die ausräumende Seite des Denkens (die Sokratische Hebammenkunst, die die Konsequenzen ungeprüfter Meinungen herausarbeitet und diese dadurch zerstört – Werte, Doktrinen, Theorien und sogar Überzeugungen) mittelbar politisch ist.«<sup>326</sup>

Das Gewissen setzt das Denken als zerstörerische Auseinandersetzung mit sich selbst voraus. Denken ist demnach verantwortungsvoller »Selbstum-

319 Von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 61. Vgl. hierzu Tugendhat, *Gibt es eine moderne Moral*, 326: »Die Menschen sind nicht instinktiv kooperativ und sind deswegen auf eine andere Form der Koordination angewiesen, die, wie Protagoras nachher sagt, gelernt werden muß, gelernt wie so vieles andere beim Menschen, aber diesmal auf einer eigentümlichen Basis, eben der, die Protagoras *aidos* nennt und die wir heute als Gewissen oder auch als verinnerlichte Strafinstanz bezeichnen.« Er versteht unter *aidos* die »Fähigkeit, diese zweite, nichtinstinktive Anerkennung anderer zu lernen« (Tugendhat, *Gibt es eine moderne Moral*, 326). Die Ausbildung des Gewissens ist »für jedes Individuum das Ergebnis eines sozialen Lernprozesses« (ebd.). Sozial lernfähige Wesen verdanken »die Fähigkeit zur Lernfähigkeit ihrer genetischen Ausstattung [...] wie auch daß, was zu erlernen ist, gerade nicht genetisch vorweggenommen sein kann« (ebd.).

320 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 23.

321 Arendt, *Über das Böse*, 49.

322 Williams, *Gewissen*, 285.

323 Arendt, *Über das Böse*, 52 f.

324 Arendt, *Denktagebuch*, 818.

325 S. Williams, *Gewissen*, 285.

326 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 191.

gang in einer Welt und für eine Welt«<sup>327</sup>. Wer ein Interesse an Gedankenlosigkeit hat, entzieht sich diesem kritischen und klärenden Gespräch mit sich selbst sowie der damit einhergehenden Verantwortung. Das unterlassene Selbstverhältnis kommt somit als Verantwortungsproblem in den Blick.<sup>328</sup>

### 2.3.3.7 Urteilen und Verstehen

Die zerstörerische Wirkung des Denkens wirkt sich laut Hannah Arendt befreiend auf die Urteilskraft aus, die »das politischste der geistigen Vermögen«<sup>329</sup> ist. Die Urteilskraft als das Vermögen, Einzeldinge zu beurteilen, »ohne sie unter allgemeine Regeln zu subsumieren, die sich lehren und lernen lassen, bis sie zu einer Gewohnheit werden, die sich dann durch andere Gewohnheiten und Regeln ersetzen lässt«<sup>330</sup>, verweist auf einen »möglichen Anknüpfungspunkt zwischen Ethik und Politik«<sup>331</sup> bei Hannah Arendt. Denn im Vergleich zur kritischen Tätigkeit des Denkens bleibt moralisches Urteilen »stärker mit der Welt und deren Relativität verbunden«<sup>332</sup>.

Urteilen ist eng auf das Verstehen bezogen, weil nur diejenigen, die in der Lage sind, Ereignissen einen Sinn zuzuschreiben, diese auch beurteilen können. Céline Ehrwein Nihan schreibt dem Urteilen und Verstehen drei gemeinsame Grundelemente zu. Durch das Einnehmen einer Zuschauer\*innen-Perspektive wird erstens eine räumliche Distanz gegenüber der Welt in ihrer Vielfalt und Andersheit als Bedingung für Verstehen und Urteilen möglich. Zweitens kann eine Handlung erst nach deren Vollzug, aus einer zeitlichen Distanz heraus, wirklich verstanden und beurteilt werden. Und drittens gründen sowohl Urteilen als auch Verstehen auf einem unparteilichen Standpunkt und haben damit einen Bezug zur Pluralität der Menschheit. Dieser distanzierte, zurückblickende und unparteiliche Blick auf die Welt ermöglicht es, dem menschlichen Handeln einen Sinn zu geben und dieses zugleich besser beurteilen zu können.<sup>333</sup>

327 Kurbacher, *The Life of the Mind*, 126.

328 S. ebd.

329 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 191.

330 Ebd.

331 Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 212.

332 Ebd.

333 S. Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 213 f. Vgl. hierzu Althaus, *Erfahrung denken*, 193–243, die Arendts Verständnis von Verstehen als spezifische Form der Weltaneignung und ihre Verhältnisbestimmung zwischen Verstehen und (historischem) Urteilen her-

### 2.3.3.8 *Kritisches Potential*

Kritisch zu urteilen, heißt für Hannah Arendt, reflektierend zu urteilen, ohne auf bestehende Maßstäbe zurückzugreifen.<sup>334</sup> Liebgewonnene Regeln des gesunden Menschenverstandes und Traditionen sind zwar »weiter präsent, aber nicht mehr bindungsfähig«<sup>335</sup>. Der Mensch muss deshalb lernen, »ohne Geländer zu denken«<sup>336</sup>. Denken ohne Geländer im Sinne »einer Weltaneignung ohne die Sicherheit von Tradition und common sense«<sup>337</sup> weist nach Claudia Althaus die Struktur eines Dialogs auf.

Ein Dialog ist »als in sich gegenläufiges Geschehen von ›Gegensatz‹ (der Andersheit der Personen, der Gegenstände der Welt) einerseits und ›Einheit‹ (Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Welt, grundsätzliche Möglichkeit des Verständnisses für die anderen) zu verstehen«<sup>338</sup>. Am Anfang eines Dialogs stehen zwei Menschen mit unterschiedlichen Positionen. Deren Gegensätze müssen auf der einen Seite nicht aufgelöst werden. Dissens kann demnach ein Resultat von Dialogen sein. Auf der anderen Seite ist aber eine Einigung oder ein Gemeinsames der beiden Dialog-Partner\*innen auch nicht ausgeschlossen.<sup>339</sup> Anders als Charles Taylor, der Dialogen eine erinnernde und selbstvergewissernde Funktion zuschreibt, betont Hannah Arendt deren kritische Potentiale. Beide gehen von der Unabschließbarkeit und Unendlichkeit des dialogischen Geschehens aus.

### 2.3.3.9 *Erzählen*

Nach Hannah Arendt kann ein Urteil aus denjenigen Perspektiven überprüft werden, aus der andere die Welt betrachten. Der Zugang zu diesen verschiedenen Perspektiven erfolgt, so Eva von Redecker, narrativ. Wenn man sich Geschichten vergegenwärtigt, die andere zu erzählen hätten, erhält man An-

---

ausarbeitet, sowie Thürmer-Rohr, Verstehen, 329: Verstehen bei Arendt trägt nicht zum Verständnis und Erzeugen von Sinn bei, sondern bereits der Gegenstand des Verstehens ist Sinn.

334 S. Zerilli, Urteilen, 323 f.

335 Nordmann, »Some Questions of Moral Philosophy«, 99.

336 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 42.

337 Althaus, Erfahrung denken, 202.

338 Althaus, Erfahrung denken, 204, für die das Wort »Dialog« (griechisch *dialogos* – *dia*: auseinander, *entzwei*; *logos*: Rede) »von einem grundsätzlichen *skeptischen* Moment« zeugt.

339 S. ebd.

haltspunkte, wie ihnen das zur Debatte stehende Urteil erscheinen könnte.<sup>340</sup>

Unparteilichkeit geht also damit einher, sich selbst Geschichten aus einer Vielzahl von Perspektiven zu erzählen und so eine öffentliche Sphäre zu schaffen.<sup>341</sup> Dem Erzählen scheint somit »eine mit dem Urteilen vergleichbare Vermittlungsfunktion zwischen Ethik und Politik«<sup>342</sup> zuzukommen, denn seine Ausrichtung an der Pluralität der Menschheit und an der Welt führt es an öffentliches Handeln heran.

Auch lässt sich ein Zusammenhang zwischen Erzählen und Urteilen aufzeigen. Wir können einer Situation erst Bedeutung zuschreiben und sie beurteilen, wenn die Handlung erzählbar geworden ist.<sup>343</sup>

»Darum kennen die volle Bedeutung dessen, was sich handelnd jeweils ereignete, nicht diejenigen, die in das Handeln verstrickt waren und direkt von ihm betroffen, sondern derjenige, der schließlich die Geschichte überblickt und sie erzählt.«<sup>344</sup>

Erzählbarkeit ist somit eine Grundvoraussetzung ethischen Urteilens. Welche Anhaltspunkte Hannah Arendt in ihrem Werk im Hinblick auf weitere Funktionen und Anwendungsmöglichkeiten des Erzählens gibt, wird in Kapitel 4.1 erörtert.

---

340 S. von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 95. Vgl. hierzu auch Benhabib, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, 183: »Historical judgment revealed the perspectival nature of the shared social world by representing its plurality in narrative form. At stake in such representational narrative was the ability ›to take the standpoint of the other,‹ and this did not mean empathizing or even sympathizing with the other, but rather the ability to recreate the world as it appeared through the eyes of others.«

341 S. Disch, *More Truth Than Fact*, 666.

342 Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 218.

343 Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 215.

344 Arendt, *Vita activa*, 240.

### 3. Methode: Wie ethische Intuitionen artikulieren?

Die Erzählbarkeit von Geschmacksurteilen beziehungsweise von ethischen Intuitionen und mit ihnen in Verbindung stehenden Ereignissen bildet nach Hannah Arendt eine Grundlage für deren Reflexion. Die Erzählbarkeit ermöglicht es zum einen, sich von einer problematisch wahrgenommenen Situation zu distanzieren und diesbezügliche ethische Intuitionen zu rekonstruieren. Zum anderen erlaubt sie den narrativen Zugang zu unterschiedlichen Perspektiven und somit eine »sitierte Unparteilichkeit«<sup>1</sup>, welche die Relation mit der Welt und den involvierten Akteur\*innen aufrechterhält. Hannah Arendt erweitert somit Jonathan Haidts Befund der menschlichen Neigung, moralische Intuitionen den Mitmenschen gegenüber begründen und rechtfertigen zu wollen.<sup>2</sup> Sie vertieft zudem Charles Taylors Überlegungen zur »Artikulation«<sup>3</sup> von spirituellen und moralischen Intuitionen, der unter Artikulation »die Rekonstruktion ethischer Gefühle in einer evaluativen Sprache [versteht], die die vorreflexiven Intuitionen mit bewusst vertretenen Konzepten des Guten verknüpft«<sup>4</sup>.

Vor diesem Hintergrund werden im Folgenden grundlegende methodische Überlegungen im Hinblick auf Artikulierungen von ethischen Intuitionen angestellt (3.1), die dann in Artikulationsleitfragen münden (3.2). Diese Artikulationsleitfragen dienen zunächst dem Erkunden und Rekonstruieren von ethischen Intuitionen und mit ihnen in Verbindung stehenden Situationen (3.2.1). Zweitens erhellen sie die Art und Weise der Artikulation von ethischen Intuitionen (3.2.2). Schließlich ermöglichen sie die Verknüpfung

---

1 Disch, *More Truth Than Fact*, 686.

2 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818 f.

3 Taylor, *Quellen des Selbst*, 149, 176.

4 Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 83.

dieser ethischen Intuitionen mit »Hintergrundüberzeugungen«<sup>5</sup> (3.2.3), wie beispielsweise religiösen, philosophischen oder in anderer Weise geprägten weltanschaulichen Wirklichkeitsdeutungen.<sup>6</sup> Die Artikulationsleitfragen erlauben nicht nur eine Distanzierung von der in einer Situation wahrgenommenen intuitiven Reaktion, sondern auch eine Annäherung an diesbezügliche Selbstverständnisse sowie kulturell und sozial etablierte Deutungen des Guten.

### 3.1 Grundlegende methodische Überlegungen

Hannah Arendt zeigte Differenzierungen auf in Bezug auf die Perspektiven, aus denen Akteur\*innen und Zuschauer\*innen ihre Geschmacksurteile wahrnehmen und beschreiben. Akteur\*innen können ihre intuitiven Reaktionen und die auslösende Situation aus der Perspektive der ersten Person thematisieren. Zuschauer\*innen können intuitives Verhalten von Akteur\*innen von außen her wahrnehmen und als solches klassifizieren. Über dieses intuitive Verhalten von Akteur\*innen kann nur aus der Perspektive der dritten Person gesprochen werden.<sup>7</sup>

Was Akteur\*innen erleben und Zuschauer\*innen wahrnehmen, lässt sich erst rückblickend als »dünnere Inhalt«<sup>8</sup> im Sinne eines Annäherungsversuchs an den »dicken Inhalt«<sup>9</sup> in Worte fassen. Das unmittelbare Erleben und Wahrnehmen an sich kann nur in der Retrospektive als das Erlebte und Wahrgenommene verbalisiert werden.<sup>10</sup> Akteur\*innen, sofern sie ihr eigenes Erleben, Fühlen und Wahrnehmen thematisieren und dadurch in Erlebtes, Gefühltes und Wahrgenommenes transformieren, werden zu Zuschauer\*innen ihrer selbst. Zuschauer\*innen, die Akteur\*innen beob-

---

5 S. Taylor, *Sources of the Self*, 18 f.

6 S. Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 115.

7 S. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, 15.

8 Montague, *The Logic, Intentionality, and Phenomenology of Emotion*, 173.

9 Ebd.

10 Diese Unterscheidung zwischen Erleben beziehungsweise Wahrnehmen und Erlebtem beziehungsweise Wahrgenommenem leite ich von Dolars *Theorie einer Stimme* ab, für den die Stimme »just im Akt des Sprechens« (Dolar, *His Master's Voice*, 24) da ist und zugleich das ist, was nicht gesagt werden kann. Die Stimme ist das Vehikel, das die Bedeutungsproduktion via Gesagtes ermöglicht und gleichzeitig in ihm verschwindet. Vom Gesprochenen führt demnach kein Weg wieder zurück zum Ereignis des Sprechens.

achten, können über das Beobachten nur nachträglich als Beobachtetes sprechen.

Hannah Arendts Unterscheidung zwischen unmittelbar involvierten Akteur\*innen und distanzierteren Zuschauer\*innen, die Situationen ganzheitlicher wahrzunehmen vermögen, wird im Rahmen der Entwicklung der Artikulationsleitfragen in Kapitel 3.2 zum Tragen kommen und leitet zu einem bewussten Einnehmen von Rollen an.<sup>11</sup> Hannah Arendt fokussiert stark auf das Vorstellungsvermögen und das Schauen, was sich durch ihren Fokus auf das Setting »Schauspiel« und ihre Vorliebe für die Rolle der Zuschauer\*innen erklären lässt.<sup>12</sup> Gefühle von Akteur\*innen und Relationen, die sich zwischen Akteur\*innen ereignen, geraten dadurch aus dem Blick. Bereits in Kapitel 2.2.2 wurde anhand der Positionen von Sabine Roeser und Jonathan Haidt die Bedeutung von Gefühlen und Beziehungen für die Urteilsbildung aufgezeigt, weshalb im Folgenden auch diese beiden Aspekte Berücksichtigung finden sollen.<sup>13</sup>

Akteur\*innen, die ihre intuitive Reaktion und die damit verbundene Situation retrospektiv mit Hilfe ihrer Vorstellungskraft wieder aufleben lassen und sich selbst beobachten, werden zu Zuschauer\*innen erster Ordnung. Beschreiben Zuschauer\*innen erster Ordnung das, was sie als Akteur\*innen im Zusammenhang der ethischen Intuition erfahren, nehmen sie eine Was-Perspektive ein.<sup>14</sup>

Die Begriffe »Zuschauer\*innen erster Ordnung« und »Was-Perspektive« gehen auf Niklas Luhmann zurück. Er unterscheidet zwischen Beobachter\*innen erster Ordnung, die eine Was-Perspektive einnehmen, und Beobachter\*innen zweiter Ordnung, die sich durch eine Wie-Perspektive auszeichnen. Während sich Beobachter\*innen erster Ordnung darauf konzentrieren, was sie beobachten, erleben und tun, achten Beobachter\*innen zweiter Ordnung auf den »Unterscheidungsgebrauch«<sup>15</sup> beziehungsweise auf die Frage, wie beobachtet wird.<sup>16</sup> Als Zuschauer\*in erster Ordnung kann jemand nicht nur die eigene intuitive Reaktion thematisieren, sondern auch das intuitive Verhalten von Akteur\*innen wahrnehmen und

---

11 S. Arendt, *Das Urteilen*, 107.

12 S. Althaus, *Erfahrung denken*, 219; Arendt, *Das Urteilen*, 102.

13 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 819; Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, 158.

14 S. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, 102.

15 Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, 105.

16 S. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, 103.



beschreiben. Dieses Beschreiben einer selbst erlebten oder bei Anderen wahrgenommenen ethischen Intuition kann nochmals aus einer Wie-Perspektive beziehungsweise aus einer Metaperspektive heraus betrachtet und thematisiert werden. Es geht um die Frage, wie eine ethische Intuition wahrgenommen und artikuliert wird.

Niklas Luhmann versteht unter Beobachten »das Einsetzen einer Unterscheidung in einen unmarkiert bleibenden Raum, aus dem heraus der Beobachter das Unterscheiden vollzieht«<sup>17</sup>. Beobachter\*innen müssen sich einer Unterscheidung bedienen, »um diesen Unterschied zwischen unmarkiertem und markiertem Raum und zwischen sich selbst und dem, was er bezeichnet, zu erzeugen«<sup>18</sup>. Beobachten erster Ordnung basiert immer auf Komplexitätsreduktion und setzt einen latenten »blinden Fleck«<sup>19</sup> voraus, dank dem man etwas, jedoch nicht alles, sehen kann. Dieser blinde Fleck bildet eine Grundbedingung des Zuschauens, der allenfalls durch Perspektivenwechsel erhellt, jedoch nicht aufgehoben werden kann. Meine Perspektive macht mich als Beobachterin sichtbar, insbesondere an dem Punkt, an dem ich für mich selbst unsichtbar bin.<sup>20</sup> Aus diesem Grund ist es zentral, als Zuschauer\*in zweiter Ordnung die Art und Weise des Wahrnehmens und Beschreibens von intuitiven Reaktionen oder Verhaltensweisen zu berücksichtigen. Es geht darum, »zu zeigen, was im Bild sichtbare Personen sehen und was sie dank ihrer Stellung im Raum nicht sehen können«<sup>21</sup>.

Ludwig Wittgenstein beleuchtet diesen Sachverhalt des »blinden Flecks« auf eine andere Art und Weise.<sup>22</sup> Er weist darauf hin, dass wir die Welt ständig in Aspekten wahrnehmen. Unsere Wahrnehmung ist demnach »*per se* aspekthaft, sie ist *per se* die Wahrnehmung von etwas *als* etwas«<sup>23</sup>. Diesen Hinweis illustriert er anhand des Aspektwechsels, der sich unter anderem bei der Betrachtung des Hasen-Enten-Kopfs des Psychologen Joseph Jastrow einstellen kann. Beim Hasen-Enten-Kopf handelt es sich um eine Kippfigur, die entweder als Hase oder als Ente gesehen werden kann.<sup>24</sup> Die Kippfigur

17 Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, 92. Nach Luhmann, *Sthenographie*, 122 besteht »alles Erkennen letztlich im Unterscheiden«.

18 Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, 92.

19 Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, 96; s. auch Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, 104.

20 S. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, 140.

21 Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, 141.

22 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 552, der von »Aspektblindheit« spricht.

23 Lauer, *Anamorphotische Aspekte*, 235.

24 S. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 519 f.; Lauer, *Anamorphotische Aspekte*, 231.

Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 520 unterscheidet zwischen »dem »stetigen Se-

enthält also zwei Bilder. Jedoch kann man, wenn man das eine Bild sieht, das andere nicht sehen.<sup>25</sup> Die Erfahrung des Aspektwechsels ist beim Hasen-Enten-Kopf insofern paradox, als »sich einerseits meine Wahrnehmung der Figur vollständig wandelt, während ich gleichzeitig genauso klar sehe, dass die betrachtete Figur selbst sich nicht verändert hat.«<sup>26</sup>

»Das Unbegreifliche ist ja doch, daß sich nichts geändert hat, und sich doch Alles geändert hat. Denn nur so kann man es ausdrücken. Nicht so: es habe sich in einer Beziehung nicht verändert, wohl aber in einer andern. Daran wäre nichts Seltsames. »Es hat sich nichts geändert« heißt aber: Ich habe kein Recht, meinen Bericht über das Gesehene zu ändern, ich sehe nach wie vor dasselbe – bin aber, auf unbegreifliche Weise, gezwungen ganz verschiedenes zu berichten.«<sup>27</sup>

Erst die Erfahrung eines Aspektwechsels macht die Beschreibung »Ich sehe das jetzt als Bildhasen.«<sup>28</sup> sinnvoll und verwandelt etwa die Figur, die zuvor als Ente gesehen wurde, in einen Aspekt. Auch wenn sich die Figur nicht verändert hat, sehe ich sie dennoch anders.<sup>29</sup> Luca di Blasi spricht davon, dass ein solcher erster Aspektwechsel die Qualität eines unwillkürlichen »Eureka-Moments«<sup>30</sup> aufweist, jedoch die Vorstellung der Ganzheit eines Wahrnehmungsgeschehens zerstört, das der Figur vor dem Aspektwechsel noch innezuwohnen schien.<sup>31</sup> Anders als der Perspektivenwechsel, der willkürlich vollzogen wird, ist ein Aspektwechsel von Unwillkürlichkeit geprägt.<sup>32</sup>

Die hier zu Tage tretende Aspekthaftigkeit und Standortgebundenheit von Perspektiven werden in der vorliegenden Studie in Anlehnung an Donna

hen« eines Aspekts und dem »Aufleuchten« eines Aspekts«: »Beim Umschnappen des Aspekts erlebt man die zweite Phase in akuter Weise (entsprechend etwa dem Ausruf »Ach, es ist ein...!«) und hier *beschäftigt* man sich ja mit dem Aspekt. Im chronischen Sinne ist er nur die Art und Weise, wie wir die Figur wieder und wieder behandeln.« (Wittgenstein, Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I, Paragraph 1022).

25 S. Gebauer, Aspektsehen, 98.

26 Lauer, Anamorphotische Aspekte, 235.

27 Wittgenstein, Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie II, Paragraph 474. Vgl. hierzu auch Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 522 f.: »Ich sehe ja jetzt *das*«, könnte ich sagen (z. B. auf ein anderes Bild deutend). Es ist die Form der Meldung einer neuen Wahrnehmung. Der Ausdruck des Aspektwechsels ist der Ausdruck einer *neuen* Wahrnehmung, zugleich mit dem Ausdruck der unveränderten Wahrnehmung.«

28 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 521.

29 S. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 518.

30 Di Blasi, Splitting Images, 79: »eureka moment«.

31 S. di Blasi, Splitting Images, 77: »Imagining the intactness in the shape of the first aspect means privileging, mystifying, and totalizing one (contingent) particularity: the contingency of the *first*.«

32 S. Gebauer, Aspektsehen, 95.

Haraway als Garantinnen für Erkenntnis verstanden. Donna Haraway vertritt in ihrem Essay *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* von 1988 eine »feminist version of objectivity«<sup>33</sup>. Situiertes Wissen ist immer begrenzt, lokal und nicht für alle Menschen gleich. Deshalb ist es zentral, dieses situierte Wissen fortlaufend kritisch zu prüfen, zu dekonstruieren und weiter zu interpretieren.<sup>34</sup> Hierzu gehört auch eine Auseinandersetzung mit der Art und Weise des Wahrnehmens, die zu diesem Wissen geführt hat, und mit den damit in Verbindung stehenden Machtverhältnissen und der epistemischen Gewalt.<sup>35</sup>

»How to see? Where to see from? What limits to vision? What to see for? Whom to see with? Who gets to have more than one point of view? Who gets blinded? Who wears blinders? Who interprets the visual field? What other sensory powers do we wish to cultivate besides vision?«<sup>36</sup>

Solche Fragen ermöglichen es Zuschauer\*innen zweiter Ordnung, ihre eigenen Situationswahrnehmungen oder diejenigen von Akteur\*innen aus einer Wie-Perspektive heraus zu analysieren.<sup>37</sup>

Situationswahrnehmungen, die mit Gefühlen, wie beispielsweise Scham oder Empörung, einhergehen, führen auf der »Ebene der Inartikuliertheit«<sup>38</sup> zu qualitativen Bewertungen beziehungsweise ethischen Intuitionen in Bezug auf diese Situation.<sup>39</sup> »Aus dem durch eine bestimmte Situationswahrnehmung – etwa der Folterung eines Menschen – hervorgerufenen Gefühl der Empörung wird der Satz: diese Handlung ist empörend.«<sup>40</sup>

Artikulierte Intuitionen können nicht einzig hinsichtlich ihres Gehalts (Was-Perspektive) und der Art und Weise ihrer Artikulation (Wie-Perspektive), sondern auch hinsichtlich ihrer sozialen und kulturellen Entstehung (Woher-Perspektive) reflektiert werden. Zu der Rekonstruktion der Woher-Perspektive beziehungsweise des Zustandekommens ethischer Intuitionen gehört die Verknüpfung der ethischen Intuitionen mit soziokulturellen

33 Haraway, *Situated Knowledges*, 583.

34 S. Haraway, *Situated Knowledges*, 584 f.

35 S. Haraway, *Situated Knowledges*, 585: »With whose blood were my eyes crafted?«

36 Haraway, *Situated Knowledges*, 587.

37 S. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, 103.

38 Taylor, *Quellen des Selbst*, 47.

39 S. Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 83.

40 Ebd.

Wurzeln beziehungsweise »Hintergrundüberzeugungen«<sup>41</sup>. Menschen im Sinne von »self-interpreting animals«<sup>42</sup> streben danach, »zu immer besseren Artikulationen zu gelangen, die einerseits auf die ethischen Gefühle verändernd zurückwirken, andererseits auch dazu führen können, die kulturell etablierten Deutungen des Guten zu modifizieren«<sup>43</sup>.

### 3.2 Artikulationsleitfragen

Hannah Arendt räumt Zuschauer\*innen einen Vorrang gegenüber Akteur\*innen ein, da sie eine Situation aus einer gewissen räumlichen Distanz beobachten und diese dadurch ganzheitlicher in den Blick nehmen können.<sup>44</sup> Zuschauer\*innen können aus der Perspektive der ersten Person intuitive Reaktionen beschreiben, die sie selbst erlebt haben, und sich reflexiv zu diesen verhalten. Zuschauer\*innen können ebenfalls aus der Perspektive der dritten Person beobachtetes intuitives Verhalten von Akteur\*innen thematisieren.<sup>45</sup>

In Anlehnung an Niklas Luhmann und an Kapitel 3.1 ist im Folgenden die Rede von Zuschauer\*innen erster Ordnung, die aus einer Was-Perspektive (3.2.1) schildern, was sie beobachten, und von Zuschauer\*innen zweiter Ordnung, die eine Wie-Perspektive (3.2.2) einnehmen und sich darauf konzentrieren, wie beobachtet wird und wie das Beobachtete beschrieben wird.<sup>46</sup> Um die besonders in Kapitel 2.2.3 betonten soziokulturellen Wurzeln von ethischen Intuitionen zu berücksichtigen, werden die Was-Perspektive und die Wie-Perspektive ergänzt durch die Woher-Perspektive (3.2.3). Diese Woher-Perspektive soll es ermöglichen, Artikulationen von ethischen Intuitionen mit sozial und kulturell vermittelten Auffassungen zu verbinden und dadurch zu plausibilisieren.

---

41 Kreuzer, Kontexte des Selbst, 99 kritisiert die deutsche Übersetzung von *frameworks* mit »Rahmen« (Taylor, Quellen des Selbst, 44) und wählt selbst die Übersetzung »Hintergrundüberzeugungen«.

42 Taylor, *Self-interpreting Animals*, 45.

43 Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 83.

44 S. Arendt, *Das Urteilen*, 102, 107.

45 S. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, 15.

46 S. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, 103.

### 3.2.1 Was-Perspektive

Aus einer Was-Perspektive heraus lassen sich ethische Intuitionen nachträglich beschreiben und als solche bewusster machen. Zuschauer\*innen können intuitive Reaktionen oder Verhaltensweisen zum einen aus der Perspektive der ersten Person und zum anderen aus der Perspektive der dritten Person schildern.

1. Als Zuschauerin erster Ordnung kann ich rückblickend meine eigene intuitive Reaktion beschreiben, die ich als Akteurin in einer bestimmten Situation erlebt habe. Aus der Perspektive der ersten Person kann ich anhand folgender Fragen von Situationswahrnehmungen, Gefühlen und Handlungen berichten, die mit meiner ethischen Intuition in Verbindung stehen.
  - Welche intuitive Reaktion erlebte ich in Bezug auf die als problematisch bewertete Situation?
  - Welche Situationswahrnehmung führte zu meiner ethischen Intuition?
  - Welche Gefühle gingen mit meiner ethischen Intuition einher?
  - Zu welchem Handeln motivierte mich meine ethische Intuition?
2. Oder ich kann als Zuschauerin erster Ordnung und aus der Perspektive der dritten Person mit Hilfe folgender Fragen das intuitive Verhalten von Akteur\*innen beobachten und das Beobachtete nachträglich beschreiben.
  - Welches Verhalten der Akteur\*innen lässt auf eine ethische Intuition in dieser konkreten Situation schließen?
  - Welche Situationswahrnehmungen könnten bei Akteur\*innen zu dieser ethischen Intuition geführt haben?
  - Welche beobachtbaren Emotionen gehen mit dieser ethischen Intuition einher?
  - Welches Handeln lässt sich als Reaktion auf die ethische Intuition wahrnehmen?

Ein Sonderfall im Zusammenhang dieser Perspektive von Zuschauer\*innen erster Ordnung ist die von Hannah Arendt angedachte Möglichkeit, Situationen im Geist vorwegzunehmen,<sup>47</sup> für die aber die gleichen Artikulations-

---

<sup>47</sup> S. Arendt, Denktagebuch, 762.

leitfragen – einfach im Hinblick auf die Zukunft – zum Tragen kommen können.

### 3.2.2 Wie-Perspektive

Anders als Zuschauer\*innen erster Ordnung, die intuitives Verhalten als solches beschreiben, verhalten sich Zuschauer\*innen zweiter Ordnung nochmals reflexiv zu diesen Beschreibungen. Es geht darum, wie eine ethische Intuition wahrgenommen und geschildert wird. Die folgenden Fragen berücksichtigen wiederum die Perspektive der ersten Person und die Perspektive der dritten Person.

1. Aus der Perspektive der ersten Person kann ich anhand folgender Fragen die Art und Weise der Artikulation von ethischen Intuitionen im Hinblick auf *mich selbst* (Aufzählungspunkte 1–3) oder im Hinblick auf *andere* (Aufzählungspunkte 4–6) beurteilen.<sup>48</sup>
  - Wie beschreibe ich meine intuitive Reaktion?
  - Wie verhält sich die artikulierte Intuition zu meinem Selbstverständnis?
  - Wie sehe ich aus der Perspektive anderer aus, wenn ich meine ethische Intuition schildere?
  - Wie kann ich anderen meine ethische Intuition (nicht) erzählen?
  - Wie kann ich anderen meine ethische Intuition (nicht) erklären?
  - Wie kann ich andere von meiner ethischen Intuition (nicht) überzeugen?
2. Als Zuschauerin zweiter Ordnung kann ich ethische Intuitionen, von denen Akteur\*innen berichten, aus der Perspektive der dritten Person reflektieren. Wiederum zielen die Fragen zum einen auf das Selbstverständnis von Akteur\*innen (Aufzählungspunkte 1–3) und zum anderen auf die Wirkung auf andere (Aufzählungspunkte 4–6).
  - Wie beschreiben Akteur\*innen ihr intuitives Verhalten?
  - Wie verhält sich die beschriebene ethische Intuition zum Selbstverständnis der Akteur\*innen?
  - Wie sehen Akteur\*innen aus der Perspektive anderer aus, wenn sie ihre ethische Intuition schildern?

---

<sup>48</sup> S. Estrada-Saavedra, Das Urteilen, 135.

- Wie ist diese von Akteur\*innen beschriebene ethische Intuition (nicht) erzählbar?
- Wie lässt sich die von Akteur\*innen beschriebene ethische Intuition (nicht) erklären?
- Inwiefern kann die von Akteur\*innen beschriebene Intuition (nicht) überzeugen?

### 3.2.3 Woher-Perspektive

Die Woher-Perspektive stellt eine Ergänzung zur Was- und Wie-Perspektive dar. Sie soll aufgrund der insbesondere in Kapitel 2.2.3. aufgezeigten Bedeutung der sozialen und kulturellen Prägung von artikulierten Intuitionen auch in ethische Reflexionsprozesse einbezogen werden. Die Berücksichtigung der Woher-Perspektive ermöglicht die Verbindung von artikulierten ethischen Intuitionen mit sozial und kulturell vermittelten Auffassungen.<sup>49</sup> Wiederum lassen sich eine Perspektive der ersten Person und eine Perspektive der dritten Person unterscheiden.

1. Artikulierte intuitive Reaktionen können aus der Perspektive der ersten Person unter Berücksichtigung von soziokulturellen Wurzeln reflektiert werden. Dabei sind folgende Fragen leitend.
  - Welche sozial vermittelten Auffassungen (Habitus, sozialen Möglichkeiten und Grenzen) liegen meiner Artikulation einer ethischen Intuition zugrunde?<sup>50</sup>
  - Welche kulturellen Hintergründe (Sprache, Ethos) haben meine ethischen Intuitionen geprägt?<sup>51</sup>
  - Welche »Hintergrundüberzeugungen«<sup>52</sup> (religiösen, philosophischen oder in anderer Weise geprägten weltanschaulichen Wirklichkeitsauffassungen oder ethischen Theorien) kommen bei meiner Artikulation von ethischen Intuitionen zum Ausdruck?<sup>53</sup>
2. Folgende Fragen resultieren aus der Übertragung auf die Perspektive der dritten Person.

---

49 S. Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, 83.

50 S. Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht, 33.

51 S. Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 145.

52 S. Kreuzer, Kontexte des Selbst, 99.

53 S. Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, 115.

- 
- Welche sozial vermittelten Auffassungen (Habitus, sozialen Möglichkeiten und Grenzen) liegen wohl den artikulierten Intuitionen von Akteur\*innen zugrunde?<sup>54</sup>
  - Welche kulturellen Hintergründe (Sprache, Ethos) haben wohl die ethischen Intuitionen von Akteur\*innen geprägt?<sup>55</sup>
  - Welche »Hintergrundüberzeugungen«<sup>56</sup> (religiösen, philosophischen oder in anderer Weise geprägten weltanschaulichen Wirklichkeitsauffassungen oder ethischen Theorien) drücken Akteur\*innen wohl bei ihrer Artikulation von ethischen Intuitionen aus?<sup>57</sup>

---

54 S. Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht, 33.

55 S. Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 145.

56 S. Kreuzer, Kontexte des Selbst, 99.

57 S. Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, 115.





## 4. Konkretionen

»Will man mit feineren Unterscheidungen an die Frage herangehen, aufgrund welcher Eigenschaften Menschen Achtung verdienen, muß man sich ins Bewußtsein rufen, was es heißt, den Anspruch menschlichen Leids zu spüren, wodurch ungerechtes Verhalten so abstoßend wirkt oder welche Bewandnis es hat mit der Ehrfurcht, die man im Hinblick auf das Faktum des menschlichen Lebens empfindet.«<sup>1</sup>

Die abstoßende Wirkung ungerechten Verhaltens und den Anspruch menschlichen Leids in einer konkreten Situation zu spüren, kann auf eine ethische Intuition hindeuten, die mit der Wahrnehmung eines ethischen Problems einhergeht. Eine solche Problemwahrnehmung setzt moralische Normen oder Prinzipien – beispielsweise Achtung und Ehrfurcht vor dem Leben – voraus, die mit dieser Situation in Konflikt geraten können.<sup>2</sup>

Problematisch wahrgenommene Situationen bilden den Ausgangspunkt für eine Angewandte Ethik. Der Begriff »Angewandte Ethik« ist eine Übersetzung der in den 1960er Jahren in den USA aufgekommenen *applied ethics*.<sup>3</sup> Aufgrund der Problemorientierung der Angewandten Ethik bilden in der vorliegenden Studie problematisch wahrgenommene Situationen den Ausgangspunkt der Überlegungen.<sup>4</sup>

Bevor drei konkrete Situationen, die mit einer solchen Problemwahrnehmung einhergehen, anhand der in Kapitel 3.2 erarbeiteten Artikulationsleitfragen erkundet werden können (4.2), müssen zunächst grundlegende methodische Überlegungen in Bezug auf den erzählenden Charakter dieser

---

1 Taylor, Quellen des Selbst, 24.

2 S. Mathwig, Technikethik – Ethiktechnik, 177.

3 S. Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, 18; Mathwig, Technikethik – Ethiktechnik, 18.

4 S. Mathwig, Technikethik – Ethiktechnik, 80, für den Problemsituationen den Ausgangspunkt für Fragestellungen im Bereich Angewandter Ethik bilden: »Was sollen wir angesichts der gegenwärtig krisenhaften und problematischen Lage tun?«

Erkundung erfolgen (4.1). Konsequenzen hinsichtlich einer Angewandten Ethik runden diese Konkretionen im Hinblick auf die in Kapitel 3 erarbeiteten methodischen Überlegungen zur Artikulation von ethischen Intuitionen ab (4.3).

## 4.1 Erzählender Dialog

Die Bedeutung des Erzählens im Kontext der Artikulationen von ethischen Intuitionen hat sich in Kapitel 2 sowohl beim Ansatz von Charles Taylor als auch bei demjenigen von Hannah Arendt gezeigt. Während Charles Taylor die Wichtigkeit von Narrationen für die Selbstdeutung des Menschen hervorhebt,<sup>5</sup> sind für Hannah Arendt Narrationen unabdingbar, um »Besuche«<sup>6</sup> bei Perspektiven anderer zu machen. Auch wenn deren Überlegungen über das Erzählen fragmentarisch sind, dienen diese in der vorliegenden Studie dennoch als Ausgangspunkt für den Entwurf einer Ethik des erzählenden Dialogs, die als Grundlage für die Anwendung der in Kapitel 3 entwickelten Artikulationsleitfragen dient.

### 4.1.1 Suche nach Selbstdeutung

Anders als bei Charles Taylor, der in seinem Werk *Quellen des Selbst* den Versuch unternimmt, »eine Geschichte der neuzeitlichen Identität zu artikulieren und zu schreiben«<sup>7</sup>, wird in der vorliegenden Studie eine Methode entwickelt, wie ethische Intuitionen, die sich auf besondere Situationen beziehen, sinnvoll artikuliert werden können.

Der im Zentrum von Charles Taylors Anthropologie stehende Prozess der Selbstdeutung ereignet sich notwendigerweise in Form der Artikulation von Narrationen.<sup>8</sup>

---

5 S. Taylor, *Self-interpreting Animals*, 65.

6 Arendt, *Das Urteilen*, 69.

7 Taylor, *Quellen des Selbst*, 7.

8 S. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 115. Vgl. hierzu Taylor, *Cognitive Psychology*, 191: »That what is contained in the slogan that human beings are self-interpreting animals: there is no such thing as what they are, independently of how they understand themselves.«

»Um uns das eigene Leben wenigstens in minimalem Grade verständlich zu machen und um eine Identität zu erlangen, brauchen wir, wie ich geltend gemacht habe, eine Orientierung auf das Gute, also ein Gefühl für qualitative Unterscheidungen, für das unvergleichbar Höhere. Nun erkennen wir, daß dieser Sinn für das Gute in mein Verständnis des eigenen Lebens als einer sich entfaltenden Geschichte eingeflochten werden muß. Doch damit wird eine weitere Grundbedingung des Selbstverstehens genannt, nämlich daß wir das eigene Leben im Sinne einer narrativen Darstellung begreifen müssen.«<sup>9</sup>

Zwei Erzählebenen sind bei diesem lebenslangen Prozess der Selbstinterpretation miteinander verflochten. Hartmut Rosa spricht in diesem Zusammenhang von einem »Narrationsverband«<sup>10</sup> zwischen Gemeinschaft und Individuum. Zum einen müssen wertkonstituierende höchste Güter in narrativen Darstellungen im Sinne von kollektiven Errungenschaften erzeugt und vermittelt werden. Zum anderen gewinnt mein Leben und meine »Identität«<sup>11</sup> seine Einheit und Gestalt, indem ich meine individuelle Geschichte erzähle. Nur »vor dem Hintergrund der kulturellen ›Rahmenerzählungen‹, die die moralische Landkarte meiner Lebensform artikulieren«<sup>12</sup>, läßt sich die Geschichte meines Lebens zum Ausdruck bringen. »Lebensform«<sup>13</sup> und Sprache bleiben bei Charles Taylor im Sinne von Ludwig Wittgenstein un-

9 Taylor, Quellen des Selbst, 94. Vgl. diesbezüglich auch Ritschl, Zur Logik der Theologie, 45: »Wenn ich sagen soll, wer ich bin, so erzähle ich am besten meine Story.«

10 Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 167.

11 Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 163 definiert qualitative personale Identität im Anschluss an Taylor »als das praktische Selbstbild oder Selbstkonzept [...], das in der (gelebten) Antwort auf die Frage ›Wer bin ich?‹ zum Ausdruck kommt und aus dem ein Individuum in der Welt Sinn schöpft und Orientierung gewinnt sowie die Fähigkeit zum intentionalen Handeln bezieht«.

12 Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 166.

13 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 489, 572 sowie die Abschnitte 19, 23, 241, 325. Auch wenn Wittgenstein den Begriff »Lebensform« nirgends explizit definiert, schlägt Pitkin, Wittgenstein and Justice, 132 eine allgemeine Deutung vor: »Because they are patterns, regularities, configurations, Wittgenstein calls them *forms*; and because they are patterns in the fabric of human existence and activity on earth, he calls them forms of life.« Der Begriff »Lebensform« ist nicht unbestritten. In Anlehnung an Jaeggi, Kritik von Lebensformen, 134 f. werden in der vorliegenden Studie Lebensformen als »gestalt- und kritisierbare soziale Formationen« (Gädeke, Gerechtigkeit, Rationalität und das gute Leben, 20) verstanden, die normative Anforderungen stellen, die allerdings verletzt werden können. Jaeggi fragt nach dem (Nicht-) Gelingen von Lebensformen anhand des Kriteriums des guten Funktionierens derselben und richtet sich somit gegen die in liberalen Gerechtigkeitstheorien vertretene Enthaltensamkeit gegenüber Fragen des guten Lebens (S. Gädeke, Gerechtigkeit, Rationalität und das gute Leben, 20–26).

ausweichlich aufeinander bezogen, auch wenn die »Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform«<sup>14</sup>.

Die Bedeutung von Sprache und Lebensform lässt sich etwa an Gefühlen aufzeigen.<sup>15</sup> Die Art und Weise, wie ich ein Gefühl erfahre, wird geprägt von der Sprachgemeinschaft und der Lebensform, in der ich mich bewege, selbst wenn ich mein Gefühl in diesem Moment nur vorsprachlich und präreflexiv wahrnehmen kann.<sup>16</sup> Indem ich über mein Gefühl spreche, wird dieses für mich möglicherweise klarer und fassbarer, sodass ich es umdeuten und in Zukunft anders erleben kann.<sup>17</sup> In diesem Zusammenhang ist Charles Taylors auf Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt und Johann Georg Hamann zurückverweisende »Theorie der ›expressiven‹ Kraft der Sprache«<sup>18</sup> zentral. Jede mit einer Artikulation einhergehende (Neu-) Bewertung oder Interpretation meines Gefühls wird wiederum das ursprüngliche Gefühl selbst verändern.<sup>19</sup> Es macht also »für die motivierende Kraft, die öffentliche Präsenz und die reflexive Zugänglichkeit von moralischen Intuitionen einen zentralen Unterschied [...], ob sie im vollen Sinne artikuliert werden oder nicht«<sup>20</sup>.

»Nur wenn die Quellen der Moral, [...], aus denen eine Kultur de facto schöpft, auch in artikulierter Form deren öffentliche Debatten mitbestimmen, können die so formulierten moralischen Intuitionen ihre ganze Kraft entwickeln.«<sup>21</sup>

14 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Abschnitt 23. Vgl. hierzu de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, 17, der in Bezug auf die *langage* (menschliche Rede) zwischen der *langue* (Sprache) und der *parole* (Sprechen) unterscheidet.

15 Vgl. Kapitel 2.2.2, in dem eine Verhältnisbestimmung zwischen Gefühlen beziehungsweise Emotionen und ethischen Intuitionen vorgenommen wird.

16 S. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 86.

17 S. Taylor, *Self-interpreting Animals*, 71.

18 Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 333. Taylor, *Bedeutungstheorien*, 63 verwendet in diesem Zusammenhang die Formel von der »Herder-Humboldt-Hamann-Theorie« (auch *Triple-H-Theory*). Jung, *Der bewusste Ausdruck*, 81 problematisiert Taylors diesbezügliche »vereinfachende Alternative zwischen repräsentationalistisch-designativistischen und romantisch-expressivistischen Sprachtheorien«. Eine Darstellung der Positionen von Hamann, Herder und von Humboldt findet sich bei Jung, *Der bewusste Ausdruck*, 35–125. Vgl. besonders von Humboldt, *Gesammelte Werke*, 42: »Sie [Die Sprache] selbst ist kein Werk (*ergon*), sondern eine Thätigkeit (*energeia*).«

19 S. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 89. Vgl. hierzu beispielsweise Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft*, 77: »Gemäß dem Begriff der Dualität von Struktur sind die Strukturmomente sozialer Systeme sowohl Medium wie Ergebnis der Praktiken, die sie rekursiv organisieren.«

20 Jung, *Der bewusste Ausdruck*, 484.

21 Ebd.

Charles Taylor erläutert diesen Prozess anhand eines Beispiels. Eine *Person of Color* fühlt präreflexiv Unbehagen und ein vages Minderwertigkeitsgefühl. Diese Gefühle lassen sich laut Charles Taylor anscheinend dadurch erklären, dass sie sich als *Person of Color* in einer weißen Mehrheitsgesellschaft befindet. Wird sie sich dieses Zusammenhangs bewusst, kann sie erkennen, dass es keinen Grund für diese Gefühle gibt, ja, dass sie durch in Rassismuserfahrung wurzelnde Missachtung ausgelöst wurden. Es kommt zu einer Umwertung und »begrifflichen Revolution«<sup>22</sup>, die sich im Satz *black is beautiful* niederschlagen und sich auf das Selbstverständnis weiterer *People of Color* auswirken kann.<sup>23</sup> Ein solcher komplexer Selbst- und Weltdeutungsprozess ist nach Charles Taylor ein essentieller Teil der menschlichen Existenz und ist als solcher unabschließbar.<sup>24</sup>

»The attempt to articulate further is potentially a life-time process. At each stage, what we feel is a function of what we have already articulated and evokes the puzzlement and perplexities which further understanding may unravel. But whether we want to take the challenge or not, whether we seek the truth or take refuge in illusion, our self-(mis)understandings shape what we feel. This is the sense in which man is a self-interpreting animal.«<sup>25</sup>

Der Mensch als *self-interpreting animal* ist darauf angewiesen, das eigene Leben und die Orientierung hinsichtlich des Guten auf der Grundlage der Sprache »im Sinne einer narrativen Darstellung«<sup>26</sup> zu verstehen. Denn »um zu empfinden, wer wir sind, brauchen wir eine Vorstellung davon, wie wir es geworden sind und wohin wir unterwegs sind«<sup>27</sup>. Charles Taylor versteht demnach das Leben als »Suche nach dem Guten, das dem Leben Sinn und Richtung gibt«<sup>28</sup>. Der gemeinsame ethische Horizont starker Wertungen beziehungsweise moralischer und spiritueller Intuitionen verweist nicht auf ein höchstes Lebensziel, sondern stellt im Sinne von Selbstinterpretationen Quellen von Sinn zur Verfügung.<sup>29</sup> Charles Taylor geht somit mit Alasdair

22 Diese Übersetzung stammt von Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 90.

23 S. Taylor, *Self-interpreting Animals*, 69.

24 Für Taylor sind soziale Aspekte und Machtfragen sekundär. Vgl. diesbezüglich Bourdieu, *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, 33 und sein Konzept des Habitus, das bereits in Kapitel 2.2.3 dargestellt wurde und es erlaubt, soziale Mechanismen in die Reflexion einzubeziehen.

25 Taylor, *Self-interpreting Animals*, 65.

26 Taylor, *Quellen des Selbst*, 94.

27 Ebd.

28 Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 334.

29 S. ebd.

MacIntyre von der narrativen Verfasstheit des Selbst aus, das mit der »Vorstellung des menschlichen Lebens als Suche oder Reise«<sup>30</sup> verbunden ist, denn mein Leben ist stets »auf etwas gerichtet, was ich noch nicht bin«<sup>31</sup>.

#### 4.1.2 Besuche bei Perspektiven anderer

Auch wenn das Erzählen nicht den Mittelpunkt des Werkes von Hannah Arendt bildet, haben insbesondere Seyla Benhabib und Lisa J. Disch dessen Bedeutung für ihr Denken aufgezeigt.<sup>32</sup> Beide Autorinnen rekurrieren vor allem auf Hannah Arendts posthum publizierte Werke, die bereits in Kapitel 2.3 thematisiert wurden, und verstehen Erzählen bei Hannah Arendt als eine »Form menschlichen Urteilens«<sup>33</sup> und damit verbunden als eine Art »situierter Unparteilichkeit«<sup>34</sup>.

Diese situierte Unparteilichkeit erlaubt es, bei einer Vielzahl von Perspektiven »Besuche« zu machen,<sup>35</sup> »ohne dabei die (sozialen, politischen, kulturellen) Kontexte ignorieren zu müssen«<sup>36</sup>. Indem ich mir selbst eine Geschichte über ein Ereignis oder eine Situation erzähle und dabei unterschiedliche Standpunkte berücksichtige, kann ich erproben, ob diese Erzählung auch gegenüber anderen erzählbar wäre. Das Erzählen von Geschichten kommt durch diese Ausrichtung nach außen als öffentliches Phänomen in den Blick.<sup>37</sup>

Neben dem Verständnis von Erzählen als Art und Weise der situierten Unparteilichkeit lassen sich in Hannah Arendts Werk weitere Aspekte im Hinblick auf das Erzählen finden, nämlich Hinweise zur Form (4.1.2.1) so-

---

30 MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 234. Vgl. auch Fetzer, *Ansätze zu einer narrativen Ethik in der Moralphilosophie Alasdair MacIntyres*, 232–236.

31 Taylor, *Quellen des Selbst*, 97.

32 S. Benhabib, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*; Disch, *More Truth Than Fact*. Vgl. diesbezüglich auch Althaus, *Erfahrung denken*, 66, die das »Erzählen von Geschichten als eine Form der Aneignung von Erfahrung« fasst.

33 Althaus, *Erfahrung denken*, 213.

34 Disch, *More Truth Than Fact*, 666 spricht in diesem Zusammenhang von einer *situated impartiality*.

35 S. Benhabib, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, 183. Vgl. hierzu besonders Arendt, *Das Urteilen*, 69. Ihre Vorstellung des Besuchens von Perspektiven anderer lässt sich nicht einzig, wie in diesem Kapitel durchgeführt, auf Fall Erzählungen der Gegenwart beziehen, sondern ließe sich beispielsweise auch auf biblische Erzählungen übertragen.

36 Althaus, *Erfahrung denken*, 19.

37 S. Disch, *More Truth Than Fact*, 666.

wie zu zwei Funktionen (4.1.2.2) des Erzählens.<sup>38</sup> Es wird sich zeigen, dass Erzählungen zwischen einem im Inneren stattfindenden Zwiegespräch mit sich selbst und einem tatsächlichen Dialog in einer Urteilsgemeinschaft vermitteln und somit auf den politischen Bereich verweisen.<sup>39</sup>

#### 4.1.2.1 Form des Erzählens

In ihrer Schrift *Vita activa. Oder vom tätigen Leben* versteht Hannah Arendt erzählte Geschichten als verdinglichte Produkte des Handelns.

»Das ursprüngliche Produkt des Handelns ist nicht die Realisierung vorgefasster Ziele und Zwecke, sondern die von ihm ursprünglich gar nicht intendierten Geschichten, die sich ergeben, wenn bestimmte Ziele verfolgt werden, und die sich für den Handelnden selbst erst einmal wie nebensächliche Nebenprodukte seines Tuns darstellen mögen. Das, was von seinem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn selbst in Bewegung setzten, sondern die Geschichten, die er verursachte; nur diese können am Ende in Urkunden und Denkmälern verzeichnet werden, in Gebrauchsgegenständen und Kunstwerken sichtbar gemacht werden, im Gedächtnis der Generationen wieder und wieder nacherzählt und in allen möglichen Materialien vergegenständlicht werden.«<sup>40</sup>

Im Gegensatz zum Herstellen, in dem sich vorgefasste Ziele und Zwecke realisieren, bringt das Handeln nicht intendierte Geschichten hervor. Während sich das Herstellen im Rahmen der Welt vollzieht und mit deren dinglichem Bestand verbunden bleibt, ereignet sich das Handeln und Sprechen im »Bezugsgewebe zwischen den Menschen«<sup>41</sup> und bringt Ereignisse, Taten und Worte hervor, die sich wiederum in Geschichten niederschlagen können.<sup>42</sup>

Bevor diese Geschichten dem gegenständlichen Bestand der Welt hinzugefügt werden können, müssen sie vergegenständlicht beziehungsweise transformiert werden, zum Beispiel in Form einer gedruckten Seite oder eines Denkmals.<sup>43</sup> Die im Handeln sich vollziehende Verdinglichung kann sich nur »in einer Art Wiederholung des ursprünglichen Vorgangs«<sup>44</sup> ereig-

38 S. Ehrwein Nihan, Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum, 216–221.

39 S. Arendt, *Vita activa*, 230: »Aber Geschichte, sofern sie von Ereignissen und Geschehnissen handelt und als eine Geschichte erzählbar ist, ist natürlich ihrem Wesen nach politisch, [...]« Vgl. auch Benhabib, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, 170, die Arendt die Entwicklung einer »conception of political theory as «storytelling« zuschreibt.

40 Arendt, *Vita activa*, 226 f.

41 Arendt, *Vita activa*, 234.

42 S. Althaus, *Erfahrung denken*, 329.

43 S. Arendt, *Gedanken zu Lessing*, 32.

44 Arendt, *Vita activa*, 233.



nen. Dieses Wiederholen »bewahrt die lebendige Dimension vergangener Handlungen und spiegelt ihre einstige Offenheit und Undeterminiertheit wider«<sup>45</sup>. Entweder kann ein Erlebnis wiedererzählt, wiedererzählend niedergeschrieben und wiedergelesen werden. Oder es kann auf der Theaterbühne wieder dargestellt beziehungsweise nachgeahmt werden.<sup>46</sup> Die nicht greifbare Identität der die Handlung darstellenden Personen kann »nur durch ein Nachahmen des wirklichen Handelns vorgeführt werden [...], da sie gerade sich [sic!] aller Verallgemeinerung und demzufolge auch aller Verdinglichung und Transfigurierung in ein anderes Medium entzieht«<sup>47</sup>.

Aus dem Handeln resultierende Geschichten sind von fiktiven Geschichten, wie etwa Romanen, zu unterscheiden.<sup>48</sup> Romane haben Verfasser\*innen zur Voraussetzung, welche die Fäden in der Hand halten und das von ihnen selbst erfundene Spiel leiten. Sie sind durch Vorstellungen oder Modelle sowie durch einen eindeutigen Anfang und ein Ende begrenzt und gehören deshalb in den Bereich des Herstellens.<sup>49</sup> Hingegen sind Geschichten, die sich aus dem Handeln ergeben, unabsehbar, da ihr Ausgang den Akteur\*innen unbekannt ist.

Diese Unterscheidung von Geschichtsschreibung und Fiktionserzählung bei Hannah Arendt erscheint mir für die vorliegende Studie nicht plausibel, da ethische Intuitionen eines Individuums sozial und kulturell geprägt sind und sich nur in einem »Gewebe erzählter Geschichten«<sup>50</sup> refigurieren und neugestalten lassen. Ich orientiere mich deshalb bezüglich der Verhältnisbestimmung von Geschichtsschreibung und Fiktionserzählung an Paul Ricœur, der die Zuordnung einer Narration zu einer Kategorie für irrelevant hält, um über den Umweg der Narration zu Selbsterkenntnis zu gelangen.<sup>51</sup> »Wird nicht jede Erzählung so erzählt, als hätte sie wirklich stattgefunden? [...]. Insofern würde die Fiktion der Geschichte ebensoviel entlehnen

45 Ehrwein Nihan, Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum, 218.

46 S. ebd.

47 Arendt, Vita activa, 233.

48 S. Ehrwein Nihan, Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum, 216.

49 S. Arendt, Vita activa, 231, 240.

50 Ricœur, Zeit und Erzählung III, 396.

51 König, Erfahrungen sexualisierter Gewalt verstehen, 225. Vgl. in einem weiteren Schritt Ricœur, Narrative Identität, 222: Auf dem Weg der Selbstidentifikation schiebt sich »die Identifikation mit einem anderen dazwischen, real in der historischen Erzählung und irreal in der fiktiven Erzählung«. »Sich eine Figur durch Identifikation aneignen bedeutet, sich selbst dem Spiel imaginativer Variationen unterwerfen, die so zu imaginativen Variationen des Selbst werden. Durch dieses Spiel bestätigt sich das berühmte Wort von Rimbaud (das mehr als einen Sinn hat!): *Ich ist*

wie die Geschichte der Fiktion.«<sup>52</sup> Diese Überkreuzung zwischen Geschichte und Fiktion ereignet sich gemäß Paul Ricœur »in der *Zeitlichkeit* der menschlichen Handlung«<sup>53</sup>.

Gemäß Hannah Arendt sind es nicht Handelnde, die ihre Geschichte als Geschichte erkennen und erzählen können, sondern am Handeln gänzlich unbeteiligte Erzählende.<sup>54</sup> Denn die volle Bedeutung dessen, was sich handelnd ereignete, kennen nicht diejenigen, »die in das Handeln verstrickt waren und direkt von ihm betroffen [sind], sondern derjenige, der schließlich die Geschichte überblickt und sie erzählt«<sup>55</sup>. Deutlich wird an dieser Stelle wiederum Hannah Arendts Präferenz für den distanzierteren, ja rückwärtsge wandten Blick von Erzähler\*innen und Historiker\*innen, die in Kapitel 2.3 bereits anhand der Perspektive der Zuschauer\*innen aufgezeigt wurde.

#### 4.1.2.2 Funktionen des Erzählens

Sprechen und Erzählen werden von Hannah Arendt demnach als Handlungen aufgefasst, die zwei Funktionen erfüllen. Bereits in ihrer Schrift *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* betont sie zuerst die Bedeutung des Nacherzählens beziehungsweise der »Nachahmung von Handlung durch Worte«<sup>56</sup>, die durch das Erzählen einer Geschichte vonstattengeht und in der Aneignung der eigenen Geschichte – im Falle von Rahel Varnhagen einer Geschichte der Diskriminierung und Ausgrenzung – münden kann.<sup>57</sup>

Erzählen hat also zuerst einmal die Funktionen des Bewahrens und Rechtfertigens der Vergangenheit. Diese Funktionen entsprechen dem traditionellen Verständnis der Historiographie, die ihren Ursprung bei Herodot hat.<sup>58</sup> Anhand dieser Auffassung von Geschichtsschreibung zeigt Hannah Arendt die Bedeutung der Erinnerung auf.

---

ein anderer.« (Ricœur, *Narrative Identität*, 222 f.) Vgl. diesbezüglich ebenfalls Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*.

52 Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, 129.

53 Ebd.

54 S. Arendt, *Vita activa*, 240 f.

55 Arendt, *Vita activa*, 240.

56 Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 61.

57 S. Althaus, *Erfahrung denken*, 330.

58 S. Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 219.

»Nur wenn es den Sterblichen gelingt, ihren Werken, Taten und Worten eine Dauer zu verleihen, die den Prozeß des Vergehens, der in ihrem Wesen liegt, aufhält, können die Dinge der Menschen sich ansiedeln in dem Kosmos der Unvergänglichkeit und in ihm eine verlässliche Menschenwelt bilden, durch welche die Menschen ihren Platz und ihre Heimat in einer Natur finden, in der alles unsterblich ist außer ihnen selbst. Die Fähigkeit des Menschen, dies zu vollbringen, heißt Erinnerung, Mnemosyne, [...]«<sup>59</sup>

Dieses bewahrende Erinnern kann sich sowohl auf die Geschichtsschreibung als auch auf die individuelle Lebensgeschichte beziehen.<sup>60</sup> Sich zu erinnern, Geschehenes nicht passiv hinzunehmen, sondern auszusprechen und öffentlich zu machen, kann gelingen, wenn man – wie Hannah Arendt im Fall von Rahel Varnhagen – »in der Reflexion sich selbst und anderen die eigene Geschichte immer wieder vor- und nacherzählt«<sup>61</sup>. Denn das »Nichtmitgeteilte, das Nichtmittelbare, das, was niemandem erzählt wurde und auf niemanden Eindruck machte, das, was nirgends eingeht in das Bewußtsein der Zeiten und ohne Bedeutung in dem dumpfen Chaos des unbestimmten Vergessens versinkt, ist verdammt zur Wiederholung; es wiederholt sich, weil es, obwohl wirklich geschehen, in der Wirklichkeit keine Bleibe gefunden hat«<sup>62</sup>. In und für die Welt hat nur Bestand, was in einer Erzählung mitteilbar ist.<sup>63</sup> Hannah Arendt vernachlässigt an dieser Stelle die soziale Komponente des Erzählens. Denn Rahel Varnhagen hatte als Schriftstellerin die sozialen Voraussetzungen, um ihre Geschichte zu erzählen.

Sprachloses Wiederholen hingegen wird von Hannah Arendt problematisiert, und nur das erzählende Wiederholen von Handlungen als geeignete Form des Erzählens erachtet.<sup>64</sup> Dies kommt nicht nur in der Biographie über Rahel Varnhagen, sondern auch in Hannah Arendts Essay über Tania Blixen zum Ausdruck. Hannah Arendt charakterisiert Tania Blixen als exemplarische Geschichtenerzählerin, die nur durch das Leben und die Welt zum Geschichtenerzählen gebracht wird.

Der Grund, warum Geschichten gewöhnlich nicht erzählt werden, liegt »in mangelnder Vorstellungskraft; denn nur wer sich vorstellen kann, was ohnehin geschieht, und es in der Phantasie wiederholt, wird die Geschichten

---

59 Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 60 f.

60 S. Althaus, *Erfahrung denken*, 328.

61 Arendt, *Rahel Varnhagen*, 10.

62 Arendt, *Rahel Varnhagen*, 104 f.

63 S. Althaus, *Erfahrung denken*, 330.

64 S. Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 218.

erkennen, und nur wer die Geduld hat, sie wieder und wieder zu erzählen (›Je me les raconte et reraconte‹), wird sie gut erzählen können«<sup>65</sup>.

Dem Erzählen kommt darüber hinaus eine versöhnende Funktion zu. »Das Geschichtenerzählen enthüllt den Sinn, ohne den Fehler zu begehen, ihn zu benennen; es führt zu Übereinstimmung und Versöhnung mit den Dingen, wie sie wirklich sind, [...].«<sup>66</sup>

Geschichten entbergen Bedeutung auf der einen Seite in Bezug auf Lebensgeschichten wie etwa diejenige von Tania Blixen und auf der anderen Seite in Bezug auf historische Ereignisse, die zwar nicht der Nachahmung und des Bewahrens würdig sind, aber dennoch des Erzählt-Werdens bedürfen, wie zum Beispiel die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs, die wir tendenziell lieber verdrängen möchten.<sup>67</sup>

#### 4.1.3 Verstehen als erzählender Dialog

Der bei Hannah Arendt zur Sprache gebrachte Aspekt der Nachahmung lässt sich anhand der dreifachen Mimesis von Paul Ricœur weiterdenken, die er in seinem Werk *Zeit und Erzählung* auf der Grundlage der *Poetik* des Aristoteles entwickelt. Paul Ricœur versteht unter dem Begriff *mimēsis* (μίμησις) die »menschliche Nachahmung der Wirklichkeit«<sup>68</sup>. Es geht ihm weniger um Erzählungen an sich, »sondern vielmehr um den *Akt des Erzählens* und den darin sich vollziehenden Akt der Nachahmung von Handlungen«<sup>69</sup>.

In Bezug auf die *mimēsis* lassen sich drei Teile unterscheiden: Die *mimēsis* I oder »das ›Vorher‹ des Textes«<sup>70</sup> umfasst pränarrative Strukturen und symbolische Ressourcen, die das Vorverständnis bilden für die *mimēsis* II, die Komposition der Narration. An die *mimēsis* II schließt sich die Rezeption –

65 Arendt, Isak Dinesen, 109.

66 Arendt, Isak Dinesen, 119. Vgl. hierzu auch Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 62. In diesen Zusammenhang passt auch der Satz von Dinesen, den Arendt, *Vita activa*, 213 zitiert: »All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them.«

67 S. Ehrwein Nihan, *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum*, 220.

68 König, *Erfahrungen sexualisierter Gewalt verstehen*, 223.

69 Coors, *Altern und Lebenszeit*, 117.

70 Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, 94.

*mimēsis* III – an.<sup>71</sup> Eine Erzählung erlangt ihren vollen Sinn erst, »wenn sie in der *mimēsis* III in die Zeit des Handelns und des Leidens eintritt«<sup>72</sup>.

Jede Interpretation einer Erzählung hat einen zirkulären und redundanten Charakter im Sinne einer »endlosen Spirale [...], bei der die Vermittlung mehrmals durch den gleichen Punkt führt, jedoch jeweils in anderer Höhenlage«<sup>73</sup>. »Die *mimēsis* II würde dann nur der *mimēsis* III zurückerstatten, was sie der *mimēsis* I entlehnt hat; denn die *mimēsis* I wäre dann schon das Werk der *mimēsis* III.«<sup>74</sup> Dieser aus Sicht von Paul Ricœur »gesunde Zirkel«<sup>75</sup> bei der Analyse von Erzählungen interpretiert am laufenden Band die einer Erfahrung immanente Zeitform und deren narrative Struktur in einem dialektischen Durcheinander. Er lässt sich auch auf eine ethische Intuition übertragen, die auf einer Interpretation einer konkreten Situation basiert und »von den zur Verfügung stehenden sprachlichen Möglichkeiten«<sup>76</sup> abhängig ist. Erst wenn ein differenziertes Vokabular zur Beschreibung der ethischen Intuition zur Verfügung steht, kann diese als solche erkannt und auf ihre Angemessenheit hin überprüft werden. Jede (Neu-) Interpretation dieser ethischen Intuition kann wiederum verändernd auf dieselbe zurückwirken.

Erzählen ereignet sich sowohl bei Charles Taylor als auch bei Hannah Arendt an der Schnittstelle zwischen Individuum und Gemeinschaft, sei es im Zwiegespräch mit sich selbst, im Austausch mit Gesprächspartner\*innen oder in öffentlichen Debatten, sei es in persönlichen Tagebucheinträgen oder in publizierten Werken. Während sich Charles Taylor das Leben von Einzelnen als Erzählung vorstellt, die dieses individuelle Leben wiederum in die Geschichte einer Gemeinschaft einbetten,<sup>77</sup> verweist bei Hannah Arendt, die das Nacherzählen vergangener Ereignisse vor allem als »vorpolitische Tätigkeit«<sup>78</sup> betrachtet, die plurale innere Debatte im Zusammenhang der erweiterten Denkungsart bereits auf den politisch-öffentlichen Bereich.

---

71 S. König, Erfahrungen sexualisierter Gewalt verstehen, 223; Coors, Altern und Lebenszeit, 118–124.

72 Ricœur, Zeit und Erzählung I, 113.

73 Ricœur, Zeit und Erzählung I, 115.

74 Ricœur, Zeit und Erzählung I, 117.

75 Ricœur, Zeit und Erzählung I, 120.

76 Rosa, Identität und kulturelle Praxis, 89.

77 S. Kreuzer, Kontexte des Selbst, 131 f.

78 Ehrwein Nihan, Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum, 218.

Charles Taylor und Hannah Arendt schlagen also mit ihrem Verständnis vom auf Erzählen basierenden Verstehen einen Mittelweg ein, wenn man mit Ferdinand Fellmann von zwei Haupttypen hermeneutischen Denkens ausgehen will, für deren Darstellung er exemplarisch die Philosophen Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas auswählt. Beiden Denkern gemeinsam ist, die Aneignung von Welt durch das Medium der Sprache vorzusetzen und das Wesen der Erfahrung hermeneutisch zu verstehen.<sup>79</sup>

Hans-Georg Gadammers Interesse auf der einen Seite liegt auf demjenigen Menschen, der verstehen will. Wollen wir uns beispielsweise in einen Text aus der Vergangenheit versetzen, um ihn zu verstehen, bedeutet das nicht »eine Entrückung in fremde Welten, die nichts mit unserer eigenen verbindet, sondern sie insgesamt bilden den einen großen, von innen her beweglichen Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewusstseins umfaßt«<sup>80</sup>. Indem wir verstehen, »geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizonts zugleich dessen Aufhebung vollbringt«<sup>81</sup>. Das Subjekt des Verstehens, das traditionell Vorverstandenes neu zur Sprache bringt, teilt also mit dem zu verstehenden Objekt ein und denselben Überlieferungszusammenhang.<sup>82</sup>

Jürgen Habermas auf der anderen Seite betont das Verstehen als kommunikativen Prozess, der sich in erster Linie auf die Verständigung zwischen Menschen in der Gegenwart bezieht und »auf das Gespräch mit Geistern aus der Vergangenheit«<sup>83</sup> verzichtet.

Beide Positionen weisen aus Sicht von Ferdinand Fellmann Schwachstellen auf.

---

79 S. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus*, 10 f. sowie Althaus, *Erfahrung denken*, 193, die diese beiden Haupttypen auf das Denken von Arendt anwendet, die sich aus meiner Sicht allerdings auch auf die Position von Charles Taylor beziehen lassen. Die folgende Gegenüberstellung von Gadamer und Habermas findet sich ebenfalls bei Werren, *Spirituelle und moralische Intuitionen erzählen*, 165–168.

80 Gadamer, *Hermeneutik I*, 309.

81 Gadamer, *Hermeneutik I*, 312.

82 S. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus*, 10.

83 Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus*, 11. Vgl. auch Althaus, *Erfahrung denken*, 193 und besonders Habermas, *Theorie kommunikativen Handelns* 1/2. In seinem zweibändigen Werk *Theorie des kommunikativen Handelns* verteidigt Habermas den Grundgedanken »daß in der gesellschaftlichen Lebensform der Menschen ein unzerstörbares Moment kommunikativer Rationalität verankert sei« (Honneth/Joas, *Einleitung*, 7) und macht ihn zum Fundament einer umfassenden Gesellschaftstheorie.

»Wie der Überlieferungszusammenhang bei Gadamer die Tendenz besitzt, sich einzukapseln, so tendiert auch der Kommunikationszusammenhang bei Habermas dazu, eine utopische Kommunikationswelt zu bilden, die den Kontakt mit der lebensweltlichen Erfahrung verliert.«<sup>84</sup>

Hannah Arendt und Charles Taylor wählen mit ihrem Verständnis von Verstehen einen mittleren Weg, der in der vorliegenden Studie weiterverfolgt werden soll. Zum einen legen sie wie Hans-Georg Gadamer den Fokus auf den verstehenden Menschen und seine Erfahrungswelt. Während Hannah Arendt Historiker\*innen beziehungsweise Zuschauer\*innen eine hervorgehobene Rolle zuspricht, konzentriert sich Charles Taylor auf das narrativ verfasste Selbst.<sup>85</sup> Ebenso wie Jürgen Habermas berücksichtigen Charles Taylor und Hannah Arendt im Zusammenhang mit dem Verstehensprozess kommunikative Momente. Sie beziehen sich aber anders als Jürgen Habermas, der auf Kommunikation beziehungsweise einen »rationalen Diskurs«<sup>86</sup> setzt, auf Kommunikation im Sinne eines Dialogs.

Dieser Dialog basiert nicht nur auf der Verständigung unter Menschen der Gegenwart, sondern bekommt eine umfassendere Bedeutung.<sup>87</sup> Hannah Arendt beschreibt einen Dialog sowohl als »Zwiesgespräch zwischen mir und mir selbst«<sup>88</sup> als auch als Austausch in einer tatsächlichen oder hypothetischen Urteilsgemeinschaft.<sup>89</sup> Gemäß Charles Taylor bilden wir unsere individuelle und kollektive Identität ebenfalls im Dialog.<sup>90</sup>

Der Begriff »Dialog« (griechisch »διάλογος«) meint seit Sokrates und Platon »die Entwicklung einer Meinung zur Wahrheit«<sup>91</sup>, der ein argumentativer Prozess zugrunde liegt.

84 Fellmann, Symbolischer Pragmatismus, II.

85 S. Arendt, Das Urteilen, 107; Arendt, Vita activa, 240; Taylor, Quellen des Selbst, 94.

86 Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 191. Vgl. zu Habermas' Diskurstheorie Böhler/Gronke, Diskurs, 551–554 und Taylor, Sprache und Gesellschaft, 51, der sich kritisch mit dieser auseinandersetzt und unter anderem Kritik übt an Habermas' Entscheidung für eine reine Diskursethik und an der damit verbundenen Unterscheidung zwischen drei logisch unabhängigen Rationalitätsdimensionen (Wahrheit, Richtigkeit, Authentizität).

87 S. Althaus, Erfahrung denken, 194.

88 Arendt, Über das Böse, 75.

89 S. von Redecker, Gravitation zum Guten, 94.

90 Vgl. Taylor, From Marxism to the Dialogue Society, der im Titel von einer *Dialogue Society* spricht, und Taylor, Introduction, 8: »The community is also constitutive of the individual, in the sense that the self-interpretations which define him are drawn from the interchange which the community carries on.«

91 Horster, Dialog, IIO.

»Was in der Realität vorgefunden wurde, eröffnete sich allererst dem einzelnen Betrachter. Er konnte allerdings nie sicher sein, ob seine auf das Wahrgenommene bezogene Äußerung lediglich eine bloße Meinung oder eine wahre Aussage war. Die Überprüfung hatte daher im D. [Dialog] zu geschehen. Der Proponent machte eine Aussage. Der Opponent konnte diese Aussage anzweifeln, indem er Einwände formulierte. Dieser argumentative Prozeß mußte so lange weitergeführt werden, bis keine Einwände mehr vorgebracht wurden. Niemals aber konnte man sicher sein, ob nicht später jemand weitere Einwände formulieren würde.«<sup>92</sup>

Ein Dialog kann demnach sowohl in eine – zumindest zwischenzeitliche – Einigung als auch in einen Dissens münden. Außerdem ist kein Ende eines solchen Dialogs abzusehen.<sup>93</sup> Der damit verbundene unabschließbare dialogische Verstehens- und Verständigungsprozess bedingt einen permanenten »Austausch mit den Dingen und Personen der Welt«<sup>94</sup> und verhindert dadurch, dass man sich gegen Selbstzweifel und Kritik von anderen immunisiert.

Die in der vorliegenden Studie vorgestellte Artikulation von ethischen Intuitionen hat also eine »Dialog-Struktur«<sup>95</sup>. Ob ich meine ethische Intuition verstehbar machen, ob ich mein Gegenüber von dieser überzeugen kann oder ob ich am Ende sogar von dessen Intuition überzeugt werde, ob wir uns am Schluss beide eines Besseren belehren lassen, all das kann in einem Dialog erprobt werden. Diese Erprobung, die sowohl bei Charles Taylor als auch bei Hannah Arendt im Hinblick auf einen lebenslangen Selbstinterpretationsprozess elementar ist, ereignet sich »über die dialogischen Formen

---

92 Ebd.

93 S. Althaus, *Erfahrung denken*, 204 f. Vgl. diesbezüglich die Habermas'sche Diskurstheorie, bei der sich rationale Diskurse »am regulativen Ziel des idealen Konsenses [orientieren], der sich unter unbegrenzten und ideal kommunikativen Verständigungsbedingungen, gewissermaßen in einer »idealen Sprechsituation« ergeben würde« (Böhler/Gronke, *Diskurs*, 552). Auch erhellend ist Straub/Shimada, *Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens*, 463, die in Bezug auf Sozial- und Kulturwissenschaften davon ausgehen, dass »radikale Differenz und Dissens als mögliches Resultat von Dialogen und Interpretationen zugelassen werden« müssen. Vgl. ebenfalls Meireis, *Sustainable Development and the Concept of Culture*, 55, der in Bezug auf den Diskurs über Nachhaltigkeit von einer *agonal arena* ausgeht.

94 Althaus, *Erfahrung denken*, 202. Vgl. hierzu Arendt, *Understanding and Politics*, 322, »Nor will the process itself avoid the circle the logicians call »vicious«; it may in this respect even somewhat resemble philosophy, in which great thoughts always turn in circles, engaging the human mind in nothing less than an interminable dialogue between itself and the essence of everything that is.«

95 Horstmann, *Interkulturelle Hermeneutik*, 443, der diese »Dialog-Struktur« für die interkulturelle Hermeneutik postuliert.



ethischer Anerkennung, die innerhalb einer Gemeinschaft die Bildung einer Identität ermöglichen und es erlauben, sich und andere innerhalb eines gemeinsamen ethischen Horizontes zu verstehen<sup>96</sup>. Sie passiert demnach nicht in reiner Selbstbezüglichkeit, sondern ist in eine Gemeinschaft eingebettet.

Es stellen sich fünf Fragen im Hinblick darauf, was Erzählungen, in denen ethische Intuitionen artikuliert werden, in einem solchen Dialog überhaupt leisten können:

1. Inwiefern können Erzählungen über die »Reproduktion des bereits Gewussten und Vertrauten«<sup>97</sup> hinausgehen?
2. Können sie nur Intuitionen, Haltungen und Handlungen verständlich machen, oder inwieweit können sie auch eine begründende oder rechtfertigende Funktion innehaben?<sup>98</sup>
3. Inwiefern kann Erzählungen eine moralische Valenz zukommen?
4. Was kann überhaupt unter Wahrheit verstanden werden, wenn ein erzählender Dialog als »Entwicklung einer Meinung zur Wahrheit«<sup>99</sup> aufgefasst wird?
5. Und wo liegen die Grenzen moralischer Artikulierbarkeit?

1. Den Vorwurf an den erzählenden Dialog, lediglich Altbekanntes und Konventionelles zu wiederholen und sich darin zu verfangen, greift insbesondere Hannah Arendt auf, wenn sie dieses Denken in Zirkeln nicht von vornherein ausschließt, sondern als Voraussetzung ansieht, um sich einerseits auf die Welt zu beziehen und sich andererseits von dieser zu distanzieren.<sup>100</sup> Menschen sind in der Lage, sich von ihren Perspektiven und Handlungen zu distanzieren, weil sie etwas Neues beginnen und von selbst anfangen können.<sup>101</sup> Verstehen hat somit seine Grundlage in Hannah Arendts Vorstellung von »Natalität« als dem »Wunder, das den Lauf der Welt

---

96 Forst, Kontexte der Gerechtigkeit, 333 in Bezug auf Taylor, was sich aber auch auf Arendts Zugang übertragen lässt. Vgl. hierzu auch Ulrich, *Wie Geschöpfe leben*, 51, der die Aufgabe der Ethik in der Exploration, Erkundung und Erprobung eines geschöpflichen Lebensweges sieht. Vgl. diesbezüglich ebenso Ulrich, *Wie Geschöpfe leben – Zur narrativen Exploration im geschöpflichen Leben*.

97 Straub, *Das Verstehen kultureller Unterschiede*, 40.

98 S. Fischer, *Über moralische und andere Gründe*, 149.

99 Horster, *Dialog*, 110.

100 S. Althaus, *Erfahrung denken*, 203.

101 S. Althaus, *Erfahrung denken*, 205.

und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht«<sup>102</sup>, Neues schaffen kann und mehr ist als eine bloße Reproduktion von Erfahrungen und Traditionen. Es kann davon ausgegangen werden, dass »im Akt des Erzählens und Rezipierens von Erzählungen neue Einsichten überhaupt erst entstehen«<sup>103</sup>. Berücksichtigt man diese nicht, schneidet man sich »von Quellen neuer Erkenntnis«<sup>104</sup> ab. Diese erneuernde Wirkung zeigt sich auch bei Charles Taylor, für den jede Erzählung auf dieselbe zurückwirkt und diese wiederum verändert.<sup>105</sup>

2. Als Entgegnung auf den kritischen Einwand gegenüber von Erzählungen, zwar Urteile und Handlungen verstehbar zu machen und zu erklären, diese aber nicht im Hinblick auf ihre Richtigkeit begründen oder rechtfertigen zu können,<sup>106</sup> lässt sich mit Hilfe von Charles Taylor eine Differenzierung einbringen. Dieser verteidigt in kritischer Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Diskurstheorie die Bedeutung der Sprache »zur Bestimmung des normativ Richtigen«<sup>107</sup>.

»Wir bringen unsere moralischen Zwecke und unser Selbstverständnis als Menschen so zum Ausdruck, daß wir damit zugleich unsere Zwecke verstehen und rechtfertigen; wir artikulieren das implizite Verständnis, das den Hintergrund unserer gesellschaftlichen Normen, Gebräuche und Institutionen darstellt und eng mit unserem Verständnis moralischer Zwecke verknüpft ist.«<sup>108</sup>

Sprache beziehungsweise Erzählungen dienen demnach nicht der bloßen Selbsterkenntnis und Selbstdarstellung, sondern ihnen kommt darüber hinaus eine konstitutive Rolle bei der Erschließung von Zwecken, Normen und Gebräuchen zu. Diese Zwecke, Normen und Gebräuche können nur verändert werden, indem ein Teil von unserem diesbezüglichen Vorverständnis bejahend oder kritisch zum Ausdruck gebracht wird.<sup>109</sup> Aufgrund dieses er-

---

102 Arendt, *Vita activa*, 316.

103 Lesch, *Hermeneutische Ethik*, 239 beschreibt den umstrittenen Status der Narrativität in der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion.

104 Lesch, *Hermeneutische Ethik*, 239.

105 S. Taylor, *Self-interpreting Animals*, 65.

106 S. Fischer, *Über moralische und andere Gründe*, 149, der diesen Einwand entkräftet, indem er postuliert, dass »die den kommunikativen Raum strukturierenden Lebensverhältnisse ihre eigene Verbindlichkeit haben« (Fischer, *Über moralische und andere Gründe*, 141).

107 Taylor, *Sprache und Gesellschaft*, 51.

108 Ebd.

109 S. ebd.

schließenden und prägenden Potentials kann Erzählungen auch ein begründender und rechtfertigender Charakter im Hinblick auf Normen zugesprochen werden.

3. Eng mit dieser zweiten Frage verbunden ist die Frage nach der moralischen Valenz von Erzählungen. Jürgen Habermas versteht Moralfragen als Fragen, »die entscheidbar sind aufgrund eines Kriteriums der allgemeinen rationalen Verständigung«<sup>110</sup>. Fragen, die sich auf unser Verständnis des guten Lebens beziehen, hält er zwar für genauso wichtig, macht allerdings eine Abstufung.

»Die traditionell eingewöhnten Lebensformen finden ihren Ausdruck in partikularen, durch Sondertraditionen geprägten Gruppenidentitäten, die sich überlagern und überlappen, miteinander rivalisieren usw.; sie sind nach ethnischen und sprachlichen, regionalen, berufsständischen oder konfessionellen Überlieferungen differenziert. In modernen Gesellschaften haben diese Lebensformen ihre totalisierende und damit ausschließende Kraft eingebüßt, sind dem Universalismus von Recht und Moral untergeordnet; aber als konkrete Lebensformen gehorchen sie einem anderen Maßstab als dem der Universalisierung. Ob die Lebensform eines Kollektivs mehr oder weniger ›geglückt‹, mehr oder weniger ›gelingen‹ ist, mag eine generelle Frage sein, die sich an alle Lebensformen richten läßt; sie ähnelt aber eher der klinischen Frage nach der Beurteilung einer seelischen und geistigen Verfassung eines Patienten als der moralischen Frage nach der Anerkennungswürdigkeit einer Norm oder eines Institutionensystems. Die moralische Beurteilung setzt eine hypothetische Einstellung voraus, also die Möglichkeit, Normen als etwas zu betrachten, dem wir soziale Geltung verleihen oder absprechen können. Sinnlos ist aber die analoge Voraussetzung, daß wir Lebensformen in gleicher Weise wählen könnten. Keiner kann der Lebensform, in der er sozialisiert worden ist, in derselben Weise reflektiert zustimmen wie einer Norm, von deren Gültigkeit er sich überzeugt hat.«<sup>111</sup>

Fragen nach einem guten Leben, wie Jürgen Habermas es tut, als bloße Fragen der seelischen und geistigen Gesundheit zu kategorisieren und von der moralischen Ebene abzukoppeln, greift meines Erachtens zu kurz. Denn zum einen gründet auch die moralische Ebene auf Vorannahmen, wie etwa der Hochschätzung der rationalen Verständigung oder des Maßstabs der Universalisierung, die ihre Heimat in konkreten Lebensformen haben, so dass von einer gänzlich freien Wahl einer Norm nicht die Rede sein kann.<sup>112</sup>

110 Taylor, Sprache und Gesellschaft, 47.

111 Habermas, Theorie kommunikativen Handelns 2, 166.

112 S. Taylor, Sprache und Gesellschaft, 47.

Und zum anderen beeinflussen unsere Vorstellungen, wer wir als Menschen sind, unsere Reflexionen »über die Zwecke, die wir anerkennen *sollen*«<sup>113</sup>. Die Ebene der Moral hat also immer schon Vorstellungen von einem guten Leben zur Grundlage.<sup>114</sup>

Gemäß Charles Taylor können wir unsere Stellung im Verhältnis zum Guten und unser Leben nur mittels einer erzählten Geschichte verstehen.<sup>115</sup> Ohne eine Thematisierung oder ein Verständnis der damit verbundenen impliziten Hintergrundannahmen bleiben darauf basierende Normen in einer reinen Verfahrensethik ohne Weltbezug verhaftet. Durch Erzählungen können zum einen ethische Verbindlichkeiten explizit gemacht und zum anderen die Ebene der Moral durch Bezugnahme auf eine Lebenswelt plausibilisiert werden. Erzählungen kommt somit eine zentrale Bedeutung »für die Gestaltgewinnung von Moral«<sup>116</sup> zu.

In diesem Zusammenhang ist an den Begriff »narrative Ethik« zu denken. Karen Joisten unterscheidet drei Lesarten der Wendung »narrative Ethik«: a. Das Adjektiv »narrativ« dient dazu, Ethik zu bestimmen. b. Die Aufgabe der narrativen Ethik besteht darin, Erzählungen und Geschichten im Hinblick auf deren moralischen Gehalt zu untersuchen. c. Die Ethik hat eine narrative Dimension, welche die primäre Zugangsweise zum handelnden Menschen ist. Das Handeln und (Er)Leben des Menschen kann via Erzählungen gedeutet werden.<sup>117</sup> Die vorliegende Studie fokussiert demnach vor allem auf die dritte Lesart, die sich im Anschluss an Charles Taylor und Alasdair MacIntyre so auffassen lässt, dass wir in unserem Leben immer schon Erzählungen ausleben und unser Leben wiederum mit Hilfe derselben Erzählungen zu verstehen suchen.<sup>118</sup> Diese Auffassung wird

113 Taylor, *Sprache und Gesellschaft*, 49.

114 S. Fischer, *Über moralische und andere Gründe*, 153.

115 Taylor, *Quellen des Selbst*, 96 f.

116 Hofheinz, *Narrative Ethik als »Typfrage«*, 18.

117 Joisten, *Möglichkeiten und Grenzen einer narrativen Ethik*, 10–12. Vgl. hierzu auch Hofheinz, *Narrative Ethik als »Typfrage«*, 11, der die narrative Ethik vorsichtig als ein »Pluraletantum« bezeichnet, und MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, 9–81, der drei Typen moralischer Forschung unterscheidet: 1. den enzyklopädischen Typ, 2. den genealogischen Typ und 3. den traditionellen Typ.

118 S. Joisten, *Möglichkeiten und Grenzen einer narrativen Ethik*, 12; MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 234; Taylor, *Quellen des Selbst*, 97; Mathwig, *Ethik in einer »Welt ohne Letztbegründung«*, 371 sowie Mieth, *Literaturethik als narrative Ethik*, 222: »Die Rekonstruktion meiner eigenen Leidens- und Mitleidensgeschichte kann z. B. eine Rekonstruktion meiner eigenen Person sein.«

durch das bereits in diesem Kapitel dargelegte dreiteilige Mimesis-Modell der Präkonfiguration, Konfiguration und Refiguration von Paul Ricœur ergänzt, wodurch die Perspektive von Rezipient\*innen integriert wird.<sup>119</sup>

4. Dass Erzählungen eine moralische Valenz zukommt, wurde aufgezeigt. Die Frage, inwiefern sie innerhalb eines Dialogs wahrheitsverbürgend sein können, steht noch im Raum. Aufgrund ihres Eingebettet-Seins in ein dialogisches Geschehen kommen an dieser Stelle die Rolle von Erzählungen bei der Wahrheitssuche und damit die Vorstellung von Wahrheit als unab-schließbarer Prozess in den Blick.<sup>120</sup> Erzählungen fungieren insbesondere bei Hannah Arendt als Garantinnen, um absolute Wahrheitsansprüche zu demaskieren.<sup>121</sup>

»For Arendt, critical understanding involves telling or hearing multiple stories of an event from the plurality of perspectives that it engages. One purpose of testing one's perspective against the perspectives of others is to take a stand in full recognition of the complexity and ambiguity of the real situations in which judgments are made. One further purpose is to hold oneself responsible to argue with and speak not only to those with whom one agrees but to those with whom one disagrees. This means not simply acknowledging the inevitable partiality of any individual perspective but insisting that perspectival differences be raised, contested, and situated in reference to each other. The point is not consensus or accuracy but plurality and accountability.«<sup>122</sup>

Wahrheit muss sich in einem offenen Prozess ständig neu bewahrheiten, indem die Pluralität menschlicher Erfahrungen und Situationen berücksichtigt wird.<sup>123</sup> Hannah Arendt bietet somit einen kontextsensiblen und welt-orientierten Wahrheitsbegriff, der gerade durch diese Kontext- und Welt-

119 S. König, *Erfahrungen sexualisierter Gewalt verstehen*, 223.

120 S. Horster, *Dialog*, 111.

121 S. Morgenstern, »Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen.«, 17.

122 Disch, *More Truth Than Fact*, 688.

123 Vgl. hierzu Arendt, *Wahrheit und Politik*, 48, die zwischen »Vernunftwahrheiten« und »Tatsachenwahrheiten« unterscheidet. Während »Vernunftwahrheiten« absolute Geltung beanspruchen, ergeben sich »Tatsachenwahrheiten« aus dem Zusammenleben und Zusammenhandeln. Werden Geschichten weitergetragen, können aber durch die Pluralität von Erzählungen »Vernunftwahrheiten« entstehen (S. Morgenstern, »Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen.«, 25). Zur Verhältnisbestimmung zwischen »Tatsachenwahrheiten« und Meinungen vgl. Arendt, *Wahrheit und Politik*, 57 f.: »Die Tatsachenwahrheit ist von Natur politisch. Daher stehen sich auch Tatsachen und Meinungen, obgleich sie streng voneinander unterschieden werden müssen, keinesfalls notwendigerweise antagonistisch gegenüber; sie gehören immer noch in den gleichen Bereich. Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen, und Meinungen können sehr verschiedenen Interessen und Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen

abhängigkeit gesichert wird.<sup>124</sup> Erzählungen kommt bei der Wahrheitssuche die Aufgabe zu, das »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«<sup>125</sup> zu Tage zu fördern. Bei dieser Suche kommt es im Sinne von Charles Taylor zu einer Verschränkung von persönlicher Authentizität (individueller Ebene) mit propositionaler Wahrheit und allgemeiner Richtigkeit (gemeinschaftlicher Ebene).<sup>126</sup>

5. Dem Versuch, nachträglich zu artikulieren, was in einer spezifischen Situation erlebt wurde, sind Grenzen gesetzt. Erzählungen über Erlebtes können zum einen immer nur eine Annäherung an das tatsächliche Erleben sein.<sup>127</sup> Zum anderen verändert das nachträgliche Explizit-Machen wiederum die Wahrnehmung des implizit in der Situation Enthaltenen.<sup>128</sup> Auch ist davon auszugehen, dass nicht alle ethischen Intuitionen als solche erkennbar und artikulierbar sind. Es ist also in Bezug auf den erzählenden Dialog von einer Haltung der Bescheidenheit auszugehen, die mit der »Unaufhebbarkeit präsemantischer und postsemantischer Unbestimmtheit«<sup>129</sup> rechnet.

Ethischen Intuitionen und mit diesen in Verbindung stehenden Situationen kann in einem erzählenden Dialog Sprache verliehen werden. Insbesondere die Kontextsensibilität sowie die Unabschließbarkeit und Offenheit des dialogischen Geschehens fungieren als Sicherungen, um dem in Kapitel 1.2 erhobenen Subjektivismus- und Dogmatismusvorwurf im Zusammenhang von ethischen Intuitionen zu begegnen. Wie ethische Intuitionen erzählt und in einen Dialog eingebracht werden können, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

---

und doch alle noch legitim sein, solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren.«

124 S. Morgenstern, »Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen.«, 37.

125 Arendt, *Vita activa*, 226.

126 S. Taylor, *Sprache und Gesellschaft*, 50 in Abgrenzung zu Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 191, der laut Taylor diese drei Verständnisse unterscheidet.

127 S. Montague, *The Logic, Intentionality, and Phenomenology of Emotion*, 173.

128 S. Jung, *Der bewusste Ausdruck*, 503.

129 Ebd.

## 4.2 Fallerzählungen besuchen

Die Aufgabe, Fallgeschichten in Form eines in Kapitel 4.1 beschriebenen erzählenden Dialogs zu erkunden, gestaltet sich im Rahmen der vorliegenden Studie aufgrund deren Schriftform als schwierig. Gesprächspartner\*innen können nicht unmittelbar an diesem Dialog teilnehmen und diesbezügliche Fragen und Einwände einbringen. Mit dieser Kritik in enger Verbindung steht außerdem der Vorwurf der »Inflexibilität der Schriftform«<sup>130</sup> gegenüber der von Platon gezeichneten Stärke des Dialogs. Ohne sein »allseitige[s] Durchgehen und das Hin und Her der Untersuchung [ist es] nicht möglich, die Wahrheit zu fassen und zur Einsicht zu gelangen«<sup>131</sup>.

Würde ich ähnlich wie Platon den Dialog als Form für die vorliegende Arbeit wählen,<sup>132</sup> könnte ich zwar das bei Hannah Arendt zentrale »Zwiesgespräch zwischen mir und mir selbst«<sup>133</sup> abbilden. Allerdings würde dieser Zugang die latente Unsicherheit der Besuche bei Perspektiven anderer verschleiern. Aus diesem Grund können die folgenden Besuche bei Fallgeschichten nur als einseitige Beiträge zum Dialog, also als ein »Hin«, gewertet werden. Die Reaktionen darauf – im Sinne eines für einen Dialog erforderlichen »Hers« – müssen außerhalb der vorliegenden Studie erfolgen. Leser\*innen sind demnach unverzichtbare Teilnehmende des hier vorgestellten offenen Dialoggeschehens.

Drei exemplarische Erzählungen, in denen ethische Intuitionen zur Sprache gebracht werden,<sup>134</sup> dienen als Lernorte, die anhand der in Kapitel 3 erarbeiteten Artikulationsleitfragen erkundet werden.

Die erste Fallerzählung handelt von einer Situation, die ich selbst erlebt habe und die mit einer ethischen Intuition einherging. Sie handelt vom Umgang mit einem toten Kater (4.2.1). Bei der zweiten Fallerzählung geht es um die Leiterin eines Pflegeheims, die angesichts des Besichtigens von Zimmern Sterbender ein ungutes Gefühl befällt (4.2.2). Bei der dritten Fallerzählung schildert ein Fahrdienstleiter, der gezielt einen Bauzug entgleisen lassen musste, seine Erfahrungen (4.2.3).

130 Horster, Dialog, III.

131 Platon, Parmenides, 136e.

132 S. Horster, Dialog, III.

133 Arendt, Über das Böse, 75.

134 Vgl. Kapitel 2.2.1.1, in dem Merkmale von ethischen Intuitionen beschrieben werden. Anhand dieser Merkmale kann allenfalls nachträglich erkannt werden, ob jemand eine ethische Intuition hatte.

Perspektive der ersten Person	Perspektive der dritten Person
I. Was-Perspektive: <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Intuitive Reaktion</li> <li>– b. Situationswahrnehmungen</li> <li>– c. Gefühle</li> <li>– d. Handeln</li> </ul>	A. Was-Perspektive: <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Intuitives Verhalten</li> <li>– b. Situationswahrnehmungen</li> <li>– c. Emotionen</li> <li>– d. Wahrnehmbares Handeln</li> </ul>
II. Wie-Perspektive: <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Art und Weise der Beschreibung von eigener intuitiver Reaktion</li> <li>– b. Verhältnis zum Selbstverständnis</li> <li>– c. Perspektiven anderer auf meine Schilderung</li> <li>– d. Erzählbarkeit</li> <li>– e. Erklärbarkeit</li> <li>– f. Überzeugungskraft</li> </ul>	B. Wie-Perspektive: <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Art und Weise der Beschreibung von intuitivem Verhalten von Akteur*innen</li> <li>– b. Verhältnis zum Selbstverständnis von Akteur*innen</li> <li>– c. Perspektiven anderer auf Schilderung von Akteur*innen</li> <li>– d. Erzählbarkeit</li> <li>– e. Erklärbarkeit</li> <li>– f. Überzeugungskraft</li> </ul>
III. Woher-Perspektive <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Bezug zu sozial vermittelten Auffassungen (Habitus, sozialen Möglichkeiten und Grenzen)</li> <li>– b. Bezug zu kulturellen Hintergründen (Sprache, Ethos)</li> <li>– c. Bezug zu »Hintergrundüberzeugungen« (religiösen, philosophischen oder in anderer Weise geprägten weltanschaulichen Wirklichkeitsauffassungen oder ethischen Theorien)</li> </ul>	C. Woher-Perspektive <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Bezug zu sozial vermittelten Auffassungen (Habitus, sozialen Möglichkeiten und Grenzen)</li> <li>– b. Bezug zu kulturellen Hintergründen (Sprache, Ethos)</li> <li>– c. Bezug zu »Hintergrundüberzeugungen« (religiösen, philosophischen oder in anderer Weise geprägten weltanschaulichen Wirklichkeitsauffassungen oder ethischen Theorien)</li> </ul>

Tabelle 1: 3W-Methode

*Eigene Darstellung*

Die erzählende Erkundung der ethischen Intuitionen orientiert sich an der oben dargestellten dreistufigen Struktur und nicht an den einzelnen Artikulationsleitfragen. Dadurch soll der Erzählfluss aufrechterhalten und eine Offenheit für eine auf den einzelnen Fall zugeschnittene Gewichtung der einzelnen Artikulationsleitfragen ermöglicht werden. In den Fallerzählungen werden ethische Intuitionen thematisiert, die in der konkreten Situation mit Problemwahrnehmungen in Verbindung stehen. Da, wie in Kapitel 1.1 dargelegt, die Angewandte Ethik ihre Relevanz mit dem Vorhandensein



von Problemsituationen rechtfertigt,<sup>135</sup> werden nach der Erkundung der drei Fallerszählungen Folgerungen im Hinblick auf eine Angewandte Ethik abgeleitet (4.2.4).

Aufgrund der Situationsbezogenheit wird in der vorliegenden Studie eine Situationsethik vertreten, allerdings eine »gemäßigte Situationsethik«<sup>136</sup>. Zum einen soll die konkrete Situation, indem von der damit in Verbindung stehenden ethischen Intuition erzählt wird, vor Augen gestellt und in ihrer Besonderheit ernst genommen werden. Zum anderen schließe ich die Notwendigkeit von allgemeinen Prinzipien und Normen nicht aus, obwohl auf der Ebene der Artikulation von Begründungen, die sich auf diese besondere ethische Intuition beziehen, bereits Tendenzen zur Verallgemeinerung enthalten sind.<sup>137</sup>

Albert Schweitzer etwa geht von Verhaltensweisen aus, die in keiner Situation zulässig sind. Er bezeichnet zum Beispiel die Folter als »Inhumanität« und lässt nur gelten, »was sich mit der Humanität verträgt«<sup>138</sup>. Allerdings lässt sich das Sittliche nicht anordnen und muss im individuellen Ringen mit jedem Einzelfall kontinuierlich neu angeeignet werden.<sup>139</sup>

»Geistige Macht haben wir nur, wenn die Menschen uns anmerken, daß wir nicht kalt nach ein für allemal festgelegten Prinzipien entscheiden, sondern in jedem einzelnen Falle um unsere Humanität kämpfen.«<sup>140</sup> Es kommt demnach nicht auf das pedantische Einhalten von Prinzipien an, sondern auch auf eine innere Haltung, die sich von Einzelfall zu Einzelfall bewähren muss.<sup>141</sup> Während die Frage nach der inhaltlichen Füllung dieser Prinzipien aufgrund der Ausrichtung der vorliegenden Arbeit nur angeschnitten werden kann, verfolge ich die Aufgabe weiter, mich am Einzelfall als Einzelfall

135 S. Mathwig, Technikethik – Ethiktechnik, 82.

136 Lazari-Pawlowska, Prinzipienethik oder Situationsethik, 48: »Diese besagt: Viele Normen, aber nicht alle, sollte man als Anweisungen, die Ausnahmen zulassen, behandeln.«

137 S. Fischer, Evangelische Ethik und Kasuistik, 49 f.

138 Schweitzer, Kultur und Ethik, 352.

139 S. Lazari-Pawlowska, Prinzipienethik oder Situationsethik, 53.

140 Schweitzer, Kultur und Ethik, 350.

141 S. Lazari-Pawlowska, Prinzipienethik oder Situationsethik, 54. Hier zeigt sich, weshalb in der vorliegenden Studie nicht ein kasuistischer Zugriff gewählt wird. Auch wenn die Kasuistik nach Wick, Evangelische Ethik contra Kasuistik, 34 die »Lehre von den Einzelfällen« ist, thematisiert sie einen Einzelfall nicht als Einzelfall, sondern als »Fall eines Allgemeinen« (Fischer, Evangelische Ethik und Kasuistik, 46). Ein Einzelfall wird dann (1.) als Fall zur Anwendung einer allgemeinen Regel oder Norm angeschaut oder er wird (2.) als ein Falltypus verstanden, der auch als Beispiel für andere Fälle steht, mit denen er dann in Bezug auf seine moralischen Aspekte verglichen werden kann (S. Fischer, Evangelische Ethik und Kasuistik, 46 f.).

zu orientieren und einen Beitrag zum diesbezüglichen erzählenden Dialog zu leisten, der sich durch weitere Dialogbeiträge korrigieren lässt.

#### 4.2.1 Toter Kater im Abfallsack

Unser Kater kam früh am Morgen nicht wie üblich zum Fressen. Als etwas später zwei Polizisten klingelten und mich fragten, ob wir eine Katze vermissen, war ich dementsprechend alarmiert. Diese Katze sei an einer Hauptstrasse in der Nähe überfahren worden und laut Chip gehöre sie uns. Einer der Polizisten holte aus dem Auto einen Abfallsack, in dem tatsächlich unser toter Kater lag. Sie boten an, die Katze gleich mitzunehmen und korrekt zu entsorgen. Dieses Angebot löste bei mir eine spontane Abwehr aus. Ich bedankte mich, nahm den Abfallsack an mich und trug diesen trotz verbal geäußertem Erstaunen der Polizisten ins Haus.<sup>142</sup>

##### 4.2.1.1 Was-Perspektive

Der tote Kater im Abfallsack gemeinsam mit dem Angebot von Seiten der Polizisten, diesen auf der Tierkadaversammelstelle zu entsorgen, löste bei mir Empörung und Widerwillen aus.<sup>143</sup> Dass der Kater – möglicherweise aus pragmatischen Gründen – in einem Abfallsack transportiert wurde, erschien mir an sich noch nicht problematisch. Durch die Frage nach der Entsorgung wurde für mich aus dem Hilfsmittel zum Transport tatsächlich ein Abfallsack und unser Kater zu Müll.

Eigentlich hätte ich gedacht, dass ich unmittelbar mit Trauer reagiere – möglicherweise ließ das geschäftsmäßige Auftreten der Polizisten aber gar keinen Raum dafür. Ich bekam hingegen das Bedürfnis, den Kater sofort in Sicherheit zu bringen beziehungsweise ins Haus zu nehmen. Gleichzeitig war ich aber auch dankbar, dass sich die Polizisten die Mühe gemacht hatten, das Tier vorbeizubringen, damit wir von ihm Abschied nehmen konnten. Da diese den Kater als Abfall zu betrachten schienen, war das für mich noch we-

142 Diese Fallerzählung stammt von mir.

143 Kanton Aargau, Tierkörper-Entsorgung. Vgl. hierzu Demmerling/Landweer, Philosophie der Gefühle, 302, für die Empörung, Scham, Schuldgefühle und Zorn »Verstöße gegen jeweils für ein Subjekt maßgebliche moralisch relevante Normen« anzeigen. Damit der empörende Sachverhalt für Betroffene, die Empörung verspüren, ein moralischer sein kann, muss die verletzte Norm für diese situationsübergreifend gelten (S. Demmerling/Landweer, Philosophie der Gefühle, 303).

niger selbstverständlich. Deshalb sagte ich außer einem Dankeschön nichts weiter dazu.

#### 4.2.1.2 *Wie-Perspektive*

Da ich die Situation aus meiner Perspektive erzähle, erscheint mir meine ethische Intuition plausibel. Als Halterin und Besitzerin des Katers kann ich diesen ohne das Einverständnis der Polizisten mit ins Haus nehmen. Hätte ich mit den Polizisten das Gespräch gesucht, hätte ich ihnen allenfalls meine intuitive Reaktion durch die Beschreibung meiner Beziehung zum Kater verständlich machen können.<sup>144</sup> Der Kater war für uns eine Art Familienmitglied. Wir haben ihn mit drei Monaten zu uns geholt, mit ihm auf dem Sofa geschmust und im Garten gespielt. Er hat von uns Streicheleinheiten, Nahrung, einen Schlafplatz und medizinische Versorgung erhalten und hat uns im Gegenzug Zuneigung, Regenwürmer und Spielautos ins Haus gebracht. Wir wollten gerne für ihn die Verantwortung übernehmen, bis ganz am Schluss. Selbstverständlich handelt es sich bei dieser Beschreibung der Beziehung um meine persönliche Sichtweise, die sich höchstens am Verhalten des Katers orientieren kann. Die tatsächliche Perspektive des Katers lässt sich nicht einholen.<sup>145</sup>

Die Polizisten haben wahrscheinlich ein anderes Verhältnis zu diesem Kater. Sie sehen wahrscheinlich regelmäßig überfahrene Katzen, die sie nicht kennen, und müssen dafür sorgen, dass sie an den richtigen Ort kommen und allenfalls entsorgt werden. Die Katzen haben möglicherweise Wunden, sind entstellt oder bereits verwest. Dass es ihnen eigenartig oder eklig vorkommt, wenn ich die Katze ins Haus trage, und dies zum Ausdruck bringen, ist wahrscheinlich in diesem Zusammenhang zu sehen.

#### 4.2.1.3 *Woher-Perspektive*

Meine intuitive Reaktion lässt sich wahrscheinlich anhand meiner Beziehung zu diesem besonderen Kater, aber auch anhand meiner Beziehungen zu weiteren Katzen oder Haustieren verständlich machen, denen ich im Verlauf meines Lebens begegnet bin. Da ich auf einem Bauernhof aufgewachsen

---

144 S. Ruster, *Tierethik*, 139, für den die Beziehungen zur Katze, zum Hund, zur Kuh etc. und damit verbundene Erzählungen eine eigene Art von Tierethik enthalten.

145 S. Borchers, *Anthropozentrismus*, 143–148.

bin, wurde ich als Kind mehrfach mit verstorbenen Tieren konfrontiert. Es war mir damals und ist mir heute immer noch wichtig, von diesen Abschied zu nehmen. Mein Bedürfnis, mich vom Kater im geschützten Rahmen zu verabschieden, ist wahrscheinlich im Zusammenhang dieser, in meiner Kindheit wurzelnden Abschiedskultur zu sehen.

#### 4.2.2 Besichtigen von Zimmern Sterbender

»Als Leiterin eines Pflegeheims bin ich an einer optimalen Auslastung der Betten interessiert. Wenn Bewohner\*innen in der terminalen Phase sind, sollte ich mich bereits um die Neubelegung des Zimmers kümmern. Darf ich zu diesem Zeitpunkt bereits das demnächst freiwerdende Zimmer ausschreiben? Darf ich mit potentiellen Nachfolger\*innen das Zimmer besichtigen, wenn sich die sterbende Person noch im Zimmer aufhält? Wenn ich mir das vorstelle, bekomme ich ein ungutes Gefühl.«<sup>146</sup>

##### 4.2.2.1 Was-Perspektive

Die Leiterin des Pflegeheims erlebt eine intuitive Reaktion angesichts der Vorstellung, Zimmer Sterbender auszuschreiben und zu besichtigen. Obwohl es sich um eine in der Realität noch nicht umgesetzte Handlungsalternative handelt, scheint die Möglichkeit einer solchen Praxis irgendwie in die Realität hineinzuragen und die Führungskraft zu belasten. Das beschriebene »ungute Gefühl« weist auf die allenfalls drohende Gefahr hin, Interessen Sterbender zu verletzen, um finanzielle Einbußen zu verhindern. Sterbende kommen hier in Betracht, weil ihr Zimmer voraussichtlich in zeitlicher Nähe frei werden könnte. Die Fokussierung auf Sterbende scheint aus meiner Sicht deshalb besonders problematisch, da diese in der terminalen Phase nicht mehr nach ihrer Zustimmung für die Besichtigung des Zimmers gefragt werden und sich selbst nicht mehr dagegen wehren können.

##### 4.2.2.2 Wie-Perspektive

Die Leiterin des Pflegeheims befindet sich in einem ethischen »Spannungsfeld«<sup>147</sup>. Einerseits hat sie den Auftrag, die Institution anhand ökonomischer

---

146 Die Fallerzählung wurde aus mehreren ähnlichen Fallerzählungen zusammengesetzt und anonymisiert. Vgl. ebenfalls Werren, Spirituelle und moralische Intuitionen erzählen, 157.

147 Werren, Würde und Demenz, 211–214.

Gesichtspunkte zu führen. Dazu gehört auch, die zur Verfügung stehenden Betten möglichst effizient auszulasten. Andererseits soll sie dafür sorgen, dass sich Bewohner\*innen in ihrer Institution zu Hause und wohl fühlen. Das bedeutet beispielsweise, deren Privatsphäre zu schützen und bei der Pflege und Betreuung deren Bedürfnisse zu berücksichtigen, was allerdings mit Kosten verbunden ist. Sie verspürt in dieser Situation Druck sich zu entscheiden, ob sie die Ansprüche der Institution oder der Bewohner\*innen höher gewichten soll. Sie geht vor allem auf die wirtschaftliche Seite ein, möglicherweise, weil sie diese als mächtiger empfindet.

Die Pflegeheimleiterin beschreibt ihre ethische Intuition primär aus ihrer eigenen Perspektive. Würde sie sich auf Perspektivenwechsel einlassen, könnte ihr »ungutes Gefühl« sogar Stärkung erfahren. Sie würde wahrscheinlich bei Besichtigungsterminen mit potentiellen neuen Kund\*innen und ihren Angehörigen oft Widerstand und Unverständnis ernten, wenn noch Sterbende im Zimmer sind. Welche Tochter oder welcher Enkel wünschen sich schon dieses Prozedere für ihren Vater oder seine Großmutter? Deshalb kann davon ausgegangen werden, dass unmittelbar betroffene Sterbende und deren Angehörige der Vorgehensweise ebenfalls häufig nicht zustimmen würden. Der so offen zu Tage tretende Fokus auf Wirtschaftlichkeit könnte demnach angesichts des gefährdeten Ansehens der Institution sogar mehr Kosten als Nutzen mit sich bringen, außer wenn Bewohner\*innen und Angehörige Verständnis für die Lage der Pflegeheimleiterin haben und einem Besichtigungstermin explizit zustimmen würden.

#### 4.2.2.3 *Woher-Perspektive*

Das »ungute Gefühl« der Leiterin des Pflegeheims könnte sich zum einen auf die persönliche Ebene beziehen und daher rühren, dass das Besichtigen von Zimmern Sterbender nicht mit ihrer Vorstellung eines »Sterbens in Würde«<sup>148</sup> übereinstimmt. Außerdem könnte diese Praxis mit ihrem Selbstverständnis als Pflegeheimleiterin in Konflikt geraten. Vielleicht würde sie auch sagen, dass diese Praxis aus menschlicher Sicht nicht vertretbar ist und als Respektlosigkeit interpretiert werden könnte.

Zum anderen könnte sich das »ungute Gefühl« auch auf strukturelle Bedingungen beziehen, nämlich, dass der Druck zur Wirtschaftlichkeit

---

148 S. beispielsweise Rügger, *Sterben in Würde*; SEK, *Das Sterben leben*, 40; Werren, *Würde und Demenz*, 27.

sich negativ auf die Beziehungsgestaltung mit Bewohner\*innen auswirken kann. Es wirkt nicht unbedingt vertrauensfördernd, einladend und werbewirksam, wenn in einem Pflegeheim so offensichtlich ökonomische über soziale Aspekte dominieren.<sup>149</sup>

#### 4.2.3 Zugunfall von Dürrenast

»Das ist auch ein Bild, das habe ich auch immer noch, als ich den Fahrweg gestellt habe auf das gesperrte Gleis. So etwas absolut Verbotenes! Das ist gegen jedes Ding! Ich habe den ganz bewusst dort drauf gelassen. Das habe ich noch ganz stark in Erinnerung – einfach eingebrannt. Auf dem gesperrten Gleis ist ein roter Strich gewesen von diesen Fahrzeugen, die dort abgestellt waren. Und plötzlich ist der andere Strich, der der Zug gewesen ist, verschwunden und ist ein roter Strich geworden. Da hat man gewusst: Jetzt hat es geknallt.«<sup>150</sup>

##### 4.2.3.1 Was-Perspektive

Am 17. Mai 2006 musste ein Fahrdienstleiter in Dürrenast bei Thun einen Bauzug, bei dem die Bremsen nicht mehr funktionierten, ungebremst in einen anderen Bauzug leiten. Nachdem sich mehrere Möglichkeiten, den Zug zu stoppen, zerschlagen hatten, entschied er unter grösstem Zeitdruck gemeinsam mit zwei weiteren Fahrdienstleitern, eine Kollision herbeizuführen, obwohl sich noch zwei Lokführer und ein Gleisbauarbeiter im Zug befanden. Alle verloren beim Zusammenstoß ihr Leben.<sup>151</sup>

Der Fahrdienstleiter erzählte rückblickend, was er im Zusammenhang des Stellens der Weiche erlebt hatte, nachdem bereits die Untersuchungsergebnisse der Schweizerischen Sicherheitsuntersuchungsstelle (SUST) für den Bereich Bahnen und Schiffe vorlagen.

»Die Verantwortlichen im Fernsteuer-Zentrum haben ihren Möglichkeiten entsprechend den Zug auf die stehenden Wagen auflaufen lassen. Von den fünf geprüften Varianten war dies diejenige mit der kleinstmöglich zu erwartenden Schadenfolge.«<sup>152</sup>

---

149 S. Maurer, Dominanz von Markt, Wettbewerb und Kostenoptimierung, 185.

150 SRE, Es geschah am 17. Mai 2006. Die Schilderung des Fahrdienstleiters erfolgte in Schweizerdeutsch und wird hier möglichst nahe am Original in die hochdeutsche Sprache übertragen.

151 S. ebd.

152 SUST, Schlussbericht zum Unfall eines Dienstzuges der BLS in Dürrenast.

Die bewusste und unter Zeitdruck gefällte Entscheidung der drei Fahrdienstleiter wird somit als die bestmögliche Lösung anerkannt. Diese werden dadurch entlastet. Dennoch verweisen die Äusserungen des Fahrdienstleiters, der zu dieser Handlung durch die Umstände gezwungen wurde und die letzte Weiche stellen musste, auf einen starken inneren Widerstand: »So etwas absolut Verbotenes! Das ist gegen jedes Ding!« Er verfolgt den Aufprall nicht direkt, sondern an seinem Bildschirm. Nachdem er die letzte Weiche gestellt hat, kann er nur noch tatenlos zuschauen, wie der ungebremste Zug als roter Strich in einen anderen roten Strich übergeht.<sup>153</sup>

#### 4.2.3.2 *Wie-Perspektive*

Die Fahrdienstleiter nehmen das Geschehen aus der Distanz wahr. Sie sitzen an ihren Bildschirmen, sehen darauf den ungebremsten Zug als roten Balken und haben den Kontakt zu den drei Menschen im Zug verloren. Sie haben den Auftrag, die verschiedenen Züge beziehungsweise roten Balken sicher aneinander vorbei zu lotsen und eine freie Fahrt zu gewährleisten.<sup>154</sup> Sie befinden sich in diesem Sinne einerseits in einer machtvollen Position. Andererseits scheint sich ihnen angesichts der Tatsache des ungebremsten Zuges die Kollision mit dem anderen Zug wider ihr intuitives Empfinden aufzudrängen. Sie müssen in einer Situation, in der es unter den gegebenen Umständen keine guten Möglichkeiten gibt, nach der bestmöglichen Lösung suchen.<sup>155</sup>

Dass Angehörige der drei Verunglückten die Entscheidung der drei Fahrdienstleiter nicht verstehen oder sich eine andere Lösung gewünscht hätten, kann angenommen werden, lässt sich allerdings aus der Dokumentation heraus nicht unmittelbar ableiten. Ein Fahrdienstleiter äussert in diesem Zusammenhang, dass er es Angehörigen nicht verübeln könnte, wenn sie ihm und seinen Kollegen die Schuld für den Ausgang geben würden.<sup>156</sup>

---

153 S. SRF, Es geschah am 17. Mai 2006.

154 S. ebd.

155 S. SUST, Schlussbericht zum Unfall eines Dienstzuges der BLS in Dürrenast.

156 S. SRF, Es geschah am 17. Mai 2006.

#### 4.2.3.3 Woher-Perspektive

Anders als beim »Trolley-Problem«<sup>157</sup>, bei dem es intuitiv zulässig erscheint, die Strassenbahn von fünf Zuschauer\*innen weg hin zu einer\* einem Zuschauer\*in zu lenken, und das als moralphilosophisches Gedankenexperiment gefasst ist, handelt es sich bei der Entscheidung der drei Fahrdienstleiter um einen realen Ernstfall. Angesichts des Fakts des ungebremsten Zuges den Weg zu wählen, der voraussichtlich am wenigsten Schaden anzurichten verspricht, lässt sich rein rational nachvollziehen.

Der gefühlte Widerstand, Menschenleben zu gefährden, wird an der Aussage »So etwas absolut Verbotenes! Das ist gegen jedes Ding!« deutlich und zeigt, wie kontraintuitiv das Umstellen der Weiche ist. Es widerspricht dem Selbstverständnis der Fahrdienstleiter, die den Auftrag haben, die Züge sicher aneinander vorbeizuführen. Darüber hinaus macht die Aussage auf die absolute Außerordentlichkeit der Situation aufmerksam. Den Zug bewusst auf Kollisionskurs zu lenken, wird nicht begründet mit der Norm »Du darfst den Tod von Menschenleben in Kauf nehmen, wenn Du dabei mehr Menschenleben zu retten vermagst!«<sup>158</sup>, sondern mit der »Besonderheit der Situation«<sup>159</sup>, die überhaupt erst ein solches Handeln aufdrängt.

#### 4.2.4 Konsequenzen

Anhand der in Kapitel 3.2 erarbeiteten 3W-Methode (Was-Perspektive, Wie-Perspektive und Woher-Perspektive) konnte ich die in den drei Fallerzählungen thematisierten ethischen Intuitionen zur Sprache bringen. In der Rolle der Zuschauerin habe ich die intuitiven Reaktionen und die damit in Verbindung stehenden Situationen in der ersten und dritten Person

---

157 S. beispielsweise Thomson, Killing, Letting Die, and the Trolley Problem; Huemer, Ethical Intuitionism, 103 f.; Huemer, Revisionary Intuitionism, 383 oder Kahane, The Armchair and the Trolley.

158 Vgl. Thomson, Killing, Letting Die, and the Trolley Problem, 206, die das Trolley-Problem mit dem Fall der Organtransplantation ins Gespräch bringt und dadurch kritisch beleuchtet: »David is a great transplant surgeon. Five of his patients need new parts [...] but all are of the same, relatively rare, blood-type. By chance, David learns of a healthy specimen with that very blood-type. David can take the healthy specimen's parts, killing him, and install them in his patients, saving them. Or he can refrain from taking the healthy specimen's parts, letting his patients die.«

159 Fischer, Evangelische Ethik und Kasuistik, 53, der diesen Aspekt am Beispiel des Folterverbots beleuchtet.



nacherzählt. Bei diesen Nacherzählungen handelt es sich um einen Beitrag im Hinblick auf den in Kapitel 4.1 entwickelten erzählenden Dialog, der zu Widerspruch, Zustimmung oder Ergänzungen animieren soll. Der wiederholende Charakter des Erzählens wird im Anschluss an Hannah Arendt in Kauf genommen, da Wiederholungen zentral sind für das Verstehen von Situationen und Ereignissen.<sup>160</sup> Sechs Aspekte lassen sich aus meiner Sicht im Hinblick auf ethische Intuitionen lernen.

1. Ethische Intuitionen bieten den Anlass, um sich die auslösende Situation narrativ vor Augen zu führen, welche dadurch in ihrer Besonderheit in den Blick kommt.<sup>161</sup> Anhand der besonderen Beziehung begründe ich, weshalb mir für unseren Kater ein sorgsamer Umgang über den Tod hinaus wichtig ist. Auch wenn ich generell für einen sorgsamen Umgang mit Haustieren plädiere und argumentiere, lässt sich dies nicht allein anhand dieser besonderen Fall erzählung bewerkstelligen. Hätte ich mit den Polizisten über mein Erleben gesprochen, hätten diese eventuell durch den dadurch angeregten Perspektivenwechsel Verständnis für mein Handeln entwickeln können, was allenfalls wiederum Auswirkungen hätte auf weitere Übergaben toter Katzen. Sich das Besichtigen von Zimmern Sterbender als mögliche Vorgehensweise vorzustellen, ließe sich allenfalls in besonderen Situationen rechtfertigen, in denen Sterbende und Angehörige ihre explizite Zustimmung geben könnten. Dass die Fahrdienstleiter hier den Lebensschutz von Einzelnen zugunsten des Lebensschutzes einer größeren Zahl Menschen aussetzen, macht diese Entscheidung nicht generell akzeptabel, sondern lässt sich nur mit der »Besonderheit der Situation«<sup>162</sup> rechtfertigen.

2. Ethische Intuitionen animieren nicht nur dazu, sich die besondere Situation, sondern auch deren besonderer Kontext zu vergegenwärtigen.<sup>163</sup> Denn ohne Kontextsensibilität droht eine Ethik im Sinne des Erkundens

---

160 S. Arendt, Rahel Varnhagen, 104 f.; Arendt, Isak Dinesen, 109.

161 S. Fischer, Evangelische Ethik und Kasuistik, 52.

162 Ebd.

163 S. Kapitel 2.3, in dem Disch, More Truth Than Fact, 686 in Bezug auf Arendt von einer situierten Unparteilichkeit spricht. Vgl. diesbezüglich auch Haraway, Situated Knowledges sowie Meireis, Theologiestudium im Kontext, 11, der Kontextualisierung als »kritische Reflexion auf die je eigene soziale Position zur Ermöglichung von Verständigung« definiert.

von Fallerzählungen gewaltförmig zu werden.<sup>164</sup> Ohne die Vorgeschichte der Entscheidung der Fahrdienstleiter kennenzulernen, ohne den Druck anzuerkennen, dem die Pflegeheimleiterin von wirtschaftlicher Seite ausgesetzt ist, oder ohne die Beziehungsgeschichte in Bezug auf unseren Kater zu kennen, würde wahrscheinlich vorschnell die Besonderheit der Situationen außer Acht gelassen und auf allgemeine Regeln zurückgegriffen werden. Judith Butler zeigt mit Adorno, dass die Gewalt der Universalität »zum Teil in ihrer Indifferenz gegenüber den gesellschaftlichen Bedingungen besteht, unter denen eine lebendige Aneignung vielleicht möglich würde«<sup>165</sup>.

3. Aufgrund des Fokus der vorliegenden Studie auf ethischen Intuitionen, die mit Problemwahrnehmungen einhergehen, fungieren diese mit den drei Fallerzählungen in Verbindung stehenden ethischen Intuitionen als Störfaktoren bei der moralischen Urteilsbildung.<sup>166</sup> Sie stören und geben dadurch Anlass, sorgsamer hinzuschauen oder hinzuhören. Der Eindruck des Fahrdienstleiters »Das ist gegen jedes Ding!«, das unguete Gefühl der Pflegeheimleiterin und meine spontane Abwehr verhindern eine allzu selbstverständliche moralische Urteilsbildung und schüren diesbezügliche Zweifel. Ethische Intuitionen können daher als (Früh-) Warnsystem angesichts von gefährdeten »Hintergrundüberzeugungen«<sup>167</sup> verstanden werden, die wesentlich für das Selbstverständnis eines Menschen sind.

4. Bei der Artikulation von ethischen Intuitionen ist der Faktor des Betroffenen-Seins ein wichtiges Thema.<sup>168</sup> Inwiefern ich vom Tod unseres Katers betroffen bin, und inwiefern es die Polizisten an der Haustüre weniger oder anders sind, ist für den Verstehens- und Begründungsprozess wesentlich. Dass die Leiterin des Pflegeheims vor allem vom Druck berichtet, der von wirtschaft-

---

164 S. Butler, Kritik der ethischen Gewalt, 12 unter Bezugnahme auf Adorno: »Lässt dieses Ethos die bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen außer Acht, jene Bedingungen also, unter denen jegliche Ethik anzueignen wäre, so schlägt es in Gewalt um.«

165 Butler, Kritik der ethischen Gewalt, 14.

166 S. Horstmann, Interkulturelle Hermeneutik, 431, der vom Fremden als einem »Störfall für das Verstehen« spricht. Das Wort »Störfall« hat den Begriff »Unglück in einem Atomkraftwerk« (Dudenredaktion, »Störfall«) zum Synonym. Die Bezeichnung »Störfaktor« im Sinne von Faktoren, die jemanden – beispielsweise bei der moralischen Urteilsbildung – stören, erscheint deshalb hier passender (S. Dudenredaktion, »Störfaktor«).

167 Taylor, Quellen des Selbst, 44; Kreuzer, Kontexte des Selbst, 99.

168 Vgl. hierzu Schickkanz, Zum Stellenwert von Betroffenheit, Öffentlichkeit und Deliberation im *empirical turn* der Medizinethik, 229, 232.

licher Seite auf ihr lastet, ist eine relevante Information. Die drei Fahrdienstleiter werden in die Situation hineingeworfen, eine Entscheidung hinsichtlich des ungebremsten Zuges und der drei darauf ausharrenden Menschen zu fällen. Sie sind insofern Betroffene, als sie entscheiden und die aus dieser Entscheidung resultierende Last tragen müssen.

5. Mit dem Betroffenen-Sein in Verbindung stehen innerhalb der Fallerzählung spielende »Beziehungsmuster«<sup>169</sup>. Anders als Angehörige haben die Pflegeheimleiterin und die Fahrdienstleiter keine »Primärbeziehungen«<sup>170</sup> zu den von ihren Entscheidungen Betroffenen. Sie haben insofern eine Beziehung zu diesen, als sie sich deren besondere Situation und Perspektiven vor Augen führen können. Sie könnten zum einen selbst in deren Lage sein und sich vorstellen, was ihnen dann wichtig wäre. Zum anderen könnten sie sich fragen, wie Reaktionen der Involvierten im Hinblick auf das ethische Urteil ausfallen könnten – in beiden Fallerzählungen könnten diese allenfalls mit Empörung reagieren.

Wenn man mit Ernst Tugendhat davon ausgeht, dass für die Sanktion der Empörung nur empfänglich ist, »wer sie in der Scham internalisiert hat«<sup>171</sup>, könnte das unguete Gefühl der Pflegeheimleiterin damit erklärt werden, sich beim Besichtigen von Zimmern Sterbender »angesichts der Augen bzw. Ohren eines *möglichen* Publikums«<sup>172</sup> zu schämen. Der internalisierte »Blick des Andern«<sup>173</sup> vermag demnach ethische Intuitionen auszulösen und zu stärken. Voraussetzung für diese Scham und Empörung ist das »Dazugehörenwollen«<sup>174</sup> zu einer Gruppe. Mein Widerstand gegen die Haltung der Polizisten in Bezug auf unseren toten Kater könnte in diesem Zusammenhang als Empörung über das »Nicht-Respektieren« der besonderen Beziehung zu diesem verstanden werden.

---

169 Honneth, Kampf um Anerkennung, 152.

170 Honneth, Kampf um Anerkennung, 153. Er unterscheidet neben »Primärbeziehungen« noch zwei weitere »Beziehungsmuster«: 1. Rechtsverhältnisse; 2. Wertgemeinschaft, die allerdings nicht passgenau auf die Situationsbezogenheit dieser Studie passen.

171 Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 60.

172 Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 57.

173 Sartre, Das Sein und das Nichts, 471 (319).

174 Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 60. Vgl. auch Huizing, Scham und Ehre, 59–65, der ebenfalls die »Konstitution des ethischen Subjekts in der Scham« thematisiert.

6. In Kapitel 2.2.1.1 wurde als ein typisches Merkmal von ethischen Intuitionen die mit diesen einhergehende »motivationale Kraft«<sup>175</sup> genannt, etwas tun zu wollen oder tun zu müssen, die sich dann allerdings nicht unbedingt in einer tatsächlichen Handlung niederschlagen muss. Die Impulse, den Kater in Sicherheit zu bringen oder über das Besichtigen von Zimmern Sterbender nachzudenken, weisen in diese Richtung. Die dritte Fall Erzählung bringt einen weiteren Aspekt ein. Den ungebremsten Zug auf Kollisionskurs zu leiten, ist, auch wenn die Handlung schließlich ausgeführt wird, für den ausführenden Zugdienstleiter wider jede Intuition (»gegen jedes Ding«<sup>176</sup>). Aus diesem Grund kommt ethischen Intuitionen nicht nur eine motivationale, sondern auch eine Handlungen hemmende Kraft zu.

### 4.3 Folgerungen hinsichtlich einer Angewandten Ethik

Ethische Intuitionen, die sich auf als problematisch wahrgenommene Situationen beziehen, treten spontan auf und wirken stark glaubhaft. Sie haben einen wertenden Charakter sowie eine »motivationale Kraft«<sup>177</sup> im Hinblick darauf, etwas zu tun oder tun zu wollen.

Sofern ethische Intuitionen mit Problemwahrnehmungen einhergehen, können sie als Warnsystem im Hinblick auf bedrohte »Hintergrundüberzeugungen«<sup>178</sup> aufgefasst werden. In enger Verbindung mit diesem Verstoß gegen Hintergrundüberzeugungen stehen auch die Gefühle »Scham« und »Empörung«.<sup>179</sup> Ethische Intuitionen, die mit diesen Gefühlen einhergehen, können allenfalls auch Handlungen hindern oder aufhalten.

Durch die Artikulation von ethischen Intuitionen kommt die »Besonderheit der Situation«<sup>180</sup> sowie der diesbezügliche Kontext zur Sprache. Auch der Aspekt des Betroffenseins und involvierte Beziehungsmuster lassen sich dadurch thematisieren.

Die in Kapitel 3.2 entwickelte 3W-Methode und die damit einhergehenden Artikulationsleitfragen können Artikulationen von ethischen Intuitionen anregen und anleiten. Das ließ sich in Kapitel 4.2 anhand der

---

175 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 48.

176 SRF, *Es geschah am 17. Mai 2006*.

177 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 48.

178 Taylor, *Quellen des Selbst*, 44; s. Kreuzer, *Kontexte des Selbst*, 99.

179 S. Demmerling/Landweer, *Philosophie der Gefühle*, 219; Huizing, *Scham und Ehre*, 58.

180 Fischer, *Evangelische Ethik und Kasuistik*, 52.

Bearbeitung der drei Fallerzählungen exemplarisch illustrieren. Durch die Auseinandersetzung mit den Artikulationsleitfragen können implizite »Hintergrundüberzeugungen«<sup>181</sup>, aber auch mit diesen in Verbindung stehende Wahrnehmungen und Gefühle explizit gemacht und in ethische Entscheidungsfindungsprozesse einbezogen werden.

Die drei Fallerzählungen lassen sich außerdem verschiedenen Bereichsethiken zuordnen. Die Fallerzählung »Toter Kater im Abfallsack« hat eine tierethische Ausrichtung. Die Fallerzählung »Besichtigen von Zimmern Sterbender« lässt sich der Ethik des Gesundheitswesens und die Fallerzählung »Zugunfall von Dürrenast« der Technikethik zurechnen. Auch wenn die hier angestellte Überlegung, eine Angewandte Ethik durch die Nennung von Bereichsethiken zu charakterisieren, etwas zu kurz greift, lässt sich doch ein gemeinsames »Erkenntnisinteresse«<sup>182</sup> von Angewandter Ethik und Bereichsethiken feststellen, nämlich eine »Hilfestellung zur richtigen moralischen Entscheidungsfindung«<sup>183</sup> zu suchen.

*»Die Angewandte Ethik bildet den Versuch, mit den Mitteln der Ethik Menschen dabei zu helfen, sich in bestimmten Situationen moralisch richtig zu verhalten, in denen Unklarheit oder Unsicherheit darüber herrscht, was in dieser Situation moralisch richtig wäre.«<sup>184</sup>*

Die in der vorliegenden Studie erarbeitete 3W-Methode kann als ein möglicher Baustein auf dem Weg zu einer solchen moralisch richtigen Entscheidung verstanden werden, der bis anhin vernachlässigte Aspekte einzubeziehen vermag, wie zum Beispiel ethische Intuitionen, Gefühle, Wahrnehmungen oder Beziehungsaspekte. Darüber hinaus lassen sich mit Hilfe der 3W-Methode in ethischen Entscheidungsfindungsprozessen auch Kontexte von wahrgenommenen Problemzusammenhängen berücksichtigen.<sup>185</sup>

Sowohl Charles Taylor als auch Hannah Arendt nehmen hinsichtlich der Artikulation von ethischen Intuitionen einen unabschließbaren erzählenden Dialog an, der es ermöglicht, sich durch Perspektivenwechsel von Bekanntem und Konventionellem zu distanzieren und etwas Neues zu beginnen.<sup>186</sup>

181 Taylor, Quellen des Selbst, 44; s. Kreuzer, Kontexte des Selbst, 99.

182 Stoecker/Neuhäuser/Raters, Einleitung, 4. Vgl. diesbezüglich auch Düwell, Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik, 244: »Vorderhand scheint mir daher ›Angewandte Ethik‹ als Sammelbezeichnung für die verschiedenen ›Bereichsspezifischen Ethiken‹ der geeignete Terminus.«

183 Stoecker/Neuhäuser/Raters, Einleitung, 4.

184 Ebd.

185 Vgl. Düwell, Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik, 246, der darauf aufmerksam macht, dass die Aufteilung in Bereichsethiken infolge von »unterschiedlichen Entstehungskontexten« erfolgt.

186 S. Arendt, Vita activa, 316.

Erzählungen haben zudem einen moralischen Gehalt, da sie die Ebene der Moral mit Lebenswelten in Verbindung bringen und diese dadurch begreiflich machen und verändern können.<sup>187</sup> Ein erzählender Dialog verbürgt im Sinne von Charles Taylor insofern Wahrheit, als diese Wahrheitssuche als unabschließbarer Prozess mit Weltbezug gedacht wird, bei der sich eine Verschränkung zwischen persönlicher Authentizität, propositionaler Wahrheit und allgemeiner Richtigkeit ereignet.<sup>188</sup>

Die drei Fallerzählungen thematisieren Erfahrungen aus Lebenswelten, zu denen ich einen persönlichen Bezug habe. Denn nur dort, wo Erfahrungen gemacht werden, gibt es, so Walter Benjamin, etwas zu erzählen. Das Erzählen ermöglicht es, mit anderen in einen Austausch über diese Erfahrungen zu treten.<sup>189</sup> »Der Erzähler nimmt, was er erzählt, aus der Erfahrung; aus der eigenen oder berichteten. Und er macht es wiederum zur Erfahrung derer, die seiner Geschichte zuhören.«<sup>190</sup>

Gemäß Walter Benjamin hat das Erzählen dort seinen Ort, wo ein praktisches Interesse besteht und ein Rat für das alltägliche Leben gebraucht wird. Der Zugführer, die Heimleiterin oder ich, wir wurden durch unsere ethischen Intuitionen dazu angehalten, das Erlebte zu erzählen und in Frage zu stellen. Um Rat einzuholen, muss man zuerst einmal seine Geschichte erzählen können. Denn ein Mensch kann sich einem Rat gegenüber nur so weit öffnen, als dieser »seine Lage zu Wort kommen lässt«<sup>191</sup>. Es ist somit zentral, »die Relevanz des Erzählens in den jeweiligen Kontexten zu erkennen, um es gegebenenfalls zu ermöglichen, zu fördern oder auch einer kritischen Analyse zu unterziehen«<sup>192</sup>. Denn Erzählen ist »standort- und standpunktbezogen«<sup>193</sup> und bedarf einer fortlaufenden kritischen Reflexion.

Anders als Walter Benjamin, der mit der Möglichkeit rechnete, »daß es mit der Kunst des Erzählens zu Ende geht«<sup>194</sup>, weil Menschen keine Erfahrungen mehr zu teilen haben, wird in der vorliegenden Studie davon ausgegangen, dass das Erzählen über Erfahrungen auch in der Ethik zentral ist. Ei-

187 S. Hofheinz, *Narrative Ethik als »Typfrage«*, 18.

188 S. Taylor, *Sprache und Gesellschaft*, 50 in Abgrenzung zu Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 191.

189 S. Benjamin, *Der Erzähler*, 103.

190 Benjamin, *Der Erzähler*, 107.

191 Benjamin, *Der Erzähler*, 106.

192 Haker, *Narrative Bioethik*, 263.

193 Ebd.

194 Benjamin, *Der Erzähler*, 103.

ne Angewandte Ethik, die diesen Ausgangspunkt ernst nimmt, berücksichtigt nicht nur Erzählungen von auf Problemwahrnehmungen basierenden ethischen Intuitionen, sondern auch »die spezifisch subjektiven und institutionalisierten ›Lebenswelten«<sup>195</sup> von Individuen. Erst dann wird eine »lebendige Aneignung«<sup>196</sup> möglich. Frank Mathwig betont, dass unser Leben nur als »*bio-graphisches*«<sup>197</sup> in einem selbstreflexiven Sinn zum Untersuchungsgegenstand von (Angewandter) Ethik werden kann, und verweist in diesem Zusammenhang auf eine Äußerung von Stanley Hauerwas.

»Denn die Frage ›Was soll ich tun?‹ verleitet uns dazu anzunehmen, daß moralische Situationen davon getrennt werden können, welche Menschen wir geworden sind und welche Geschichte wir hinter uns haben. Dies ist aber einfach nicht der Fall. Die ›Situationen‹, mit denen wir konfrontiert werden, sind deshalb genauso beschaffen, weil wir genau diese und keine anderen Menschen sind. [...] ›Situationen‹ sind nicht da draußen und warten darauf, gesehen zu werden, sondern werden erst von genau diesen und keinen anderen Menschen, wie wir es sind, geschaffen.«<sup>198</sup>

---

195 Mathwig, Ethik in einer ›Welt ohne Letztbegründungen«, 352.

196 Butler, Kritik der ethischen Gewalt, 14: »Mit Adorno verstehen wir besser, dass ihre Gewalt [die Gewalt der Universalität oder Moral] zum Teil in ihrer Indifferenz gegenüber den gesellschaftlichen Bedingungen besteht, unter denen eine lebendige Aneignung vielleicht möglich würde. Ist eine solche lebendige Aneignung nicht möglich, dann scheint daraus zu folgen, dass sich die Regel als totes Ding lediglich ertragen lässt, dass sie nichts als ein Leiden ist, das von einem indifferenten Außen auf Kosten von Freiheit und Besonderheit verhängt wird.«

197 Mathwig, Ethik in einer ›Welt ohne Letztbegründungen«, 371.

198 Hauerwas, Selig sind die Friedfertigen, 179.

## 5. Ertrag

Intuitionen spielen bei der ethischen Urteilsbildung eine entscheidende Rolle. Dennoch wird der Artikulation von ethischen Intuitionen bei Entscheidungsfindungsprozessen bisher kaum Raum zugestanden. Auch wenn ethische Intuitionen oft zu angemessenen Urteilen führen, sind sie doch nicht immer zuverlässig.

Bisherige Überlegungen in Bezug auf den Gehalt und das Zustandekommen von ethischen Intuitionen erweisen sich als bruchstückhaft. Eine Methode, um diese zu artikulieren und zu gewichten, stellt deshalb ein Desiderat dar.

Die hier geschilderte Ausgangslage zeigte sich bei der interdisziplinär angelegten Standortbestimmung im ersten Kapitel und schlug sich in folgenden Fragen nieder, die im Rahmen der vorliegenden Studie erhellt wurden.

- Anhand welcher theoretischen Grundlagen können der Gehalt und die Entstehung von ethischen Intuitionen besser verstanden werden (5.1)?
- Wie lassen sich ethische Intuitionen methodisch sinnvoll artikulieren (5.2)?
- Welche Kriterien zur Gewichtung von artikulierten ethischen Intuitionen verhindern ein Ableiten in die Beliebigkeit (5.3)?
- Welche Bedeutung hat die Artikulation von ethischen Intuitionen für eine Angewandte Ethik (5.4)?

### 5.1 Klärung des Gehalts und des Zustandekommens

Ein besseres Verstehen des Gehalts und des Zustandekommens ethischer Intuitionen ist Voraussetzung, um gezielt über diese nachzudenken und ei-



ne Methode für deren Artikulation zu entwickeln. Ethische Intuitionen sind spontane Bewertungen einer Situation, die von situationsbezogenen Wahrnehmungen und Gefühlen abhängig sind.<sup>1</sup>

Auf einer ersten »Ebene der Inartikuliertheit«<sup>2</sup> haben ethische Intuitionen einen »Erlebnischarakter«<sup>3</sup> und können allenfalls zu einem Handeln motivieren. Das Erleben im Zusammenhang einer ethischen Intuition kann dann rückblickend als Erlebtes artikuliert werden. Auf dieser zweiten Ebene der Artikulation spielt die Thematisierung von in einer Situation Wahrgenommenem und Gefühltem eine zentrale Rolle.<sup>4</sup> Wahrnehmungen und Gefühlen kommt die Aufgabe zu, die Aufmerksamkeit von Akteur\*innen auf moralisch relevante Aspekte zu lenken.

Ethische Intuitionen sind nicht nur sprachlich und kulturell geprägt,<sup>5</sup> sondern werden auch von sozialen Faktoren mitbestimmt.<sup>6</sup> Mithilfe von Pierre Bourdieus Konzept des Habitus lässt sich erklären, wie sozial vermittelte Ansichten leiblich verankert werden und unsere intuitiven Reaktionen prägen.<sup>7</sup> Eine Verständigung und Reflexion über ethische Intuitionen ist deshalb nur möglich, wenn damit in Verbindung stehende kulturelle und soziale Faktoren, soweit sie wahrnehmbar sind, offengelegt und zur Diskussion gestellt werden.<sup>8</sup>

## 5.2 Methode zur Artikulation

Zuschauer\*innen, die gemäß Hannah Arendt eine Situation aus einer gewissen Distanz wahrnehmen,<sup>9</sup> können ihre eigenen intuitiven Reaktionen in der ersten Person oder intuitives Verhalten von anderen Akteur\*innen in der dritten Person thematisieren.

In Anlehnung an Niklas Luhmann kann bei der Artikulation von ethischen Intuitionen sowohl eine Was-Perspektive als auch eine Wie-Perspekti-

---

1 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 818; Taylor, *Quellen des Selbst*, 17.

2 Taylor, *Quellen des Selbst*, 47.

3 Burgbacher, *Moralische Intuition*, 48.

4 S. Kapitel 2.2.2.

5 S. Taylor, *Quellen des Selbst*, 16.

6 S. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, 814.

7 S. Bourdieu, *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, 33.

8 S. Meireis, *Theologiestudium im Kontext*, 11.

9 S. Arendt, *Das Urteilen*, 102, 107.

ve eingenommen werden. Während es bei der Thematisierung von ethischen Intuitionen in der Was-Perspektive darum geht, was beobachtet wird, geht es im Kontext der Wie-Perspektive darum, wie ethische Intuitionen wahrgenommen und thematisiert werden.<sup>10</sup> Es geht also sowohl um deren Inhalt als auch um die Art und Weise des Wahrnehmens und Artikulierens.

Die Woher-Perspektive, die in der vorliegenden Studie die beiden Luhmann'schen Perspektiven ergänzt, gründet in der Erkenntnis, dass sich ein Dialog oder ein Diskurs über ethische Intuitionen nur ereignen kann, wenn sich deren Artikulationen mit sozial und kulturell vermittelten Auffassungen verbinden und plausibilisieren lassen.<sup>11</sup> Artikulierte ethische Intuitionen sollen somit hinsichtlich ihres soziokulturellen Gehalts befragt werden.

Die in diesem Kapitel gemachten Überlegungen schlagen sich in der folgenden strukturierten Darstellung von Artikulationsleitfragen nieder.

Perspektive der ersten Person	Perspektive der dritten Person
<p>I. Was-Perspektive:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Welche intuitive Reaktion erlebte ich in Bezug auf die als problematisch bewertete Situation?</li> <li>– b. Welche Situationswahrnehmung führte zu meiner ethischen Intuition?</li> <li>– c. Welche Gefühle gingen mit meiner ethischen Intuition einher?</li> <li>– d. Zu welchem Handeln motivierte mich meine ethische Intuition?</li> </ul>	<p>A. Was-Perspektive:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Welches Verhalten der Akteur*innen lässt auf eine ethische Intuition in dieser konkreten Situation schließen?</li> <li>– b. Welche Situationswahrnehmungen können bei Akteur*innen zu dieser ethischen Intuition geführt haben?</li> <li>– c. Welche Emotionen gehen mit dieser ethischen Intuition einher?</li> <li>– d. Welches Handeln lässt sich als Reaktion auf die ethische Intuition wahrnehmen?</li> </ul>

10 S. Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, 103.

11 S. Taylor, Quellen des Selbst, 141; Meireis, Theologiestudium im Kontext, 141.

Perspektive der ersten Person	Perspektive der dritten Person
<p>II. Wie-Perspektive:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Wie beschreibe ich meine intuitive Reaktion?</li> <li>– b. Wie verhält sich die artikulierte Intuition zu meinem Selbstverständnis?</li> <li>– c. Wie sehe ich aus der Perspektive anderer aus, wenn ich meine ethische Intuition schildere?</li> <li>– d. Wie kann ich anderen meine ethische Intuition (nicht) erzählen?</li> <li>– e. Wie kann ich anderen meine ethische Intuition (nicht) erklären?</li> <li>– f. Wie kann ich andere von meiner ethischen Intuition (nicht) überzeugen?</li> </ul>	<p>B. Wie-Perspektive:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Wie beschreiben Akteur*innen ihr intuitives Verhalten?</li> <li>– b. Wie verhält sich die beschriebene ethische Intuition mit dem Selbstverständnis der Akteur*innen?</li> <li>– c. Wie sehen Akteur*innen aus der Perspektive anderer aus, wenn sie ihre ethische Intuition schildern?</li> <li>– d. Wie ist diese von Akteur*innen beschriebene ethische Intuition (nicht) erzählbar?</li> <li>– e. Wie lässt sich die von Akteur*innen beschriebene ethische Intuition (nicht) erklären?</li> <li>– f. Inwiefern kann die von Akteur*innen beschriebene Intuition (nicht) überzeugen?</li> </ul>
<p>III. Woher-Perspektive</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Welche sozial vermittelten Auffassungen (Habitus, sozialen Möglichkeiten und Grenzen) liegen meiner Artikulation einer ethischen Intuition zugrunde?</li> <li>– b. Welche kulturellen Hintergründe (Sprache, Ethos) haben meine ethischen Intuitionen geprägt?</li> <li>– c. Welche »Hintergrundüberzeugungen« (religiösen, philosophischen oder in anderer Weise geprägten weltanschaulichen Wirklichkeitsauffassungen oder ethischen Theorien) kommen bei meiner Artikulation von ethischen Intuitionen zum Ausdruck?</li> </ul>	<p>C. Woher-Perspektive</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– a. Welche sozial vermittelten Auffassungen (Habitus, sozialen Möglichkeiten und Grenzen) liegen wohl den artikulierten Intuitionen von Akteur*innen zugrunde?</li> <li>– b. Welche kulturellen Hintergründe (Sprache, Ethos) haben wohl die ethischen Intuitionen von Akteur*innen geprägt?</li> <li>– c. Welche »Hintergrundüberzeugungen« (religiösen, philosophischen oder in anderer Weise geprägten weltanschaulichen Wirklichkeitsauffassungen oder ethischen Theorien) drücken Akteur*innen wohl bei ihrer Artikulation von ethischen Intuitionen aus?</li> </ul>

Tabelle 2: 3W-Methode

*Eigene Darstellung*

Ethische Intuitionen lassen sich in Form von Erzählungen zur Sprache bringen.<sup>12</sup> Das Erzählen ist nicht nur zentral, um das eigene Selbstverhältnis zu deuten,<sup>13</sup> sondern auch um »Besuche«<sup>14</sup> bei Perspektiven anderer zu machen, damit ethische Intuitionen im Hinblick auf ihre Erzählbarkeit überprüft werden können. Die Erzählbarkeit bildet die Grundlage, um ethische Intuitionen in Dialoge mit anderen Menschen einzubringen und sie in Reflexionsprozesse im Sinne eines »weiten Überlegungsgleichgewichts«<sup>15</sup> einzubeziehen.

### 5.3 Kriterien zur Gewichtung

Werden Intuitionen in ethische Reflexionsprozesse einbezogen, stellt sich die Frage, wie einem damit verbundenen latenten Partikularismus begegnet und ein Abgleiten in die Beliebigkeit verhindert werden kann.

Indem die in der vorliegenden Studie erarbeitete Methode zur Artikulation von ethischen Intuitionen in den Kontext eines »problemorientierten Kohärentismus«<sup>16</sup> gestellt wurde, kann diese Gefahr etwas entkräftet werden. Zum einen lassen sich ethische Intuitionen, die mit einer Problemwahrnehmung einhergehen, immer nur auf einen Kontext mit entsprechendem gelebtem Ethos beziehen. Zum anderen müssen diese ethischen Intuitionen offen bleiben für die Korrektivfunktion von Prinzipien.<sup>17</sup>

Drei weitere Kriterien ergänzen diese Einbettung ethischer Intuitionen in den Rahmen eines problemorientierten Kohärentismus.

#### 5.3.1 *Best account*-Prinzip und praktisches Schließen

Gemäß Charles Taylor können ethische Intuitionen durch das »*best account*-Prinzip«<sup>18</sup> angemessen begreiflich gemacht werden. Sie müssen sich in Ar-

---

12 S. Kahnemann, *Thinking, fast and slow*, 51 f.; Pfister/Jungermann/Fischer, *Die Psychologie der Entscheidung*, 348 f.; Schank/Abelson, *Knowledge and Memory*, 5.

13 S. Taylor, *Quellen des Selbst*, 94; Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft*, 35.

14 Arendt, *Das Urteilen*, 69.

15 Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 101.

16 Ebd.

17 S. Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 100 f.

18 Taylor, *Sources of the Self*, 69. Vgl. zum *best account* besonders Kapitel 2.1.2.

argumentationen konkret behaupten. Andere können dann von einem *best account* über eine ethische Intuition bewegt werden, wenn dieser »an das narrativ vermittelte Selbstverständnis der Person«<sup>19</sup> anknüpft oder einen Beitrag dazu leistet, deren moralische Welt besser zu verstehen.<sup>20</sup>

Argumentationen, die ethische Intuitionen einbeziehen, müssen sich allfälliger Kritik stellen und können anhand des Modells des praktischen Schließens immer wieder von Neuem erprobt werden. Das praktische Schließen bedeutet, »in Übergängen«<sup>21</sup> zu denken. Sein Ziel ist der Nachweis »der Überlegenheit eines Standpunkts im Verhältnis zu einem anderen«<sup>22</sup>. Argumentationen, die ethische Intuitionen einbeziehen, können überzeugen, wenn sie fehlermindernd sind oder einen nachweisbaren Erkenntnisvorteil bringen.<sup>23</sup>

### 5.3.2 Situierete Unparteilichkeit

Ethische Intuitionen sind aspekthaft und standortgebunden. Dennoch stellen sie im Sinne von Donna Haraway eine Form situiereten Wissens dar, das begrenzt und nicht für alle Menschen identisch ist. Deshalb ist es zentral, dieses situierete Wissen fortlaufend kritisch zu überprüfen, zu dekonstruieren und weiter zu interpretieren.<sup>24</sup>

Hannah Arendts Überlegungen zur »situiereten Unparteilichkeit«<sup>25</sup> schließen an diese Art des situiereten Wissens an. Der situiereten Unparteilichkeit nähert man sich an, indem man »seine Einbildungskraft lehrt, Besuche zu machen«<sup>26</sup>, und Perspektiven anderer berücksichtigt, die ebenfalls urteilen.<sup>27</sup> Man wendet sich den verschiedenen Perspektiven von Mitmenschen zu und nimmt dabei nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch Unterschiede und kritische Aspekte wahr.<sup>28</sup> Zur Kritik gehört eine Auseinandersetzung sowohl mit der Art und Weise des Wahrnehmens als

---

19 Kreuzer, Kontexte des Selbst, 155.

20 S. Taylor, Quellen des Selbst, 142.

21 Taylor, Quellen des Selbst, 140.

22 Ebd.

23 S. ebd.

24 S. Haraway, Situated Knowledges, 584 f.

25 Disch, More Truth Than Fact, 686; Haraway, Situated Knowledges, 581.

26 Arendt, Das Urteilen, 69.

27 S. Estrada-Saavedra, Das Urteilen, 134.

28 S. Haraway, Situated Knowledges, 583.

auch mit den damit in Verbindung stehenden sozialen und kulturellen Bedingungen, die mit bestehenden Machtverhältnissen korrelieren.<sup>29</sup>

### 5.3.3 Dialog-Struktur

Artikulationen von ethischen Intuitionen sollen eine »Dialog-Struktur«<sup>30</sup> aufweisen, die es erlaubt, ethische Intuitionen in einem nie endenden Verständigungs- und Verstehensprozess zu erproben. Ein solcher erprobender Dialog kann sich sowohl im Inneren eines Menschen als auch im Rahmen einer Urteilsgemeinschaft ereignen.<sup>31</sup>

Wenn ein solcher Dialog unabschließbar gedacht ist, wird es unmöglich, sich gegen Selbstzweifel und Kritik von außen abzuschotten.<sup>32</sup> Der Ausgang eines Dialogs ist offen. Dieser kann sowohl in einer zumindest vorübergehenden Einigung als auch in Dissens münden.<sup>33</sup> Der gegenüber ethischen Intuitionen oft vorgebrachte Subjektivismus- und Dogmatismusvorwurf kann durch die Annahme der Unabschließbarkeit und Offenheit des dialogischen Geschehens entkräftet werden.

## 5.4 Bedeutung für eine Angewandte Ethik

Die Berücksichtigung von ethischen Intuitionen im Bereich der Angewandten Ethik trägt zu einer »lebendigen Aneignung«<sup>34</sup> von Ethos und Moral bei.<sup>35</sup> Durch die Artikulation von ethischen Intuitionen können nicht nur das Erleben von Menschen in einer konkreten Situation, sondern auch deren soziale und kulturelle Kontexte in ethische Reflexionsprozesse einbezogen werden.

Mit Problemwahrnehmungen einhergehende ethische Intuitionen, die in unterschiedlichen Praxisfeldern (zum Beispiel Medizin, Seelsorge oder

---

29 S. Haraway, *Situated Knowledges*, 585: »With whose blood were my eyes crafted?« Vgl. Reckwitz, *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken*, 297, der von der von einer »generativen ›Mächtigkeit‹ des Sozialen« spricht.

30 Horstmann, *Interkulturelle Hermeneutik*, 443.

31 S. Arendt, *Über das Böse*, 75; von Redecker, *Gravitation zum Guten*, 94.

32 S. Althaus, *Erfahrung denken*, 202.

33 S. Althaus, *Erfahrung denken*, 204 f.

34 Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, 14.

35 S. Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, 17.

Recht) auftreten, können von Akteur\*innen (zum Beispiel Mediziner\*innen, Seelsorger\*innen oder Jurist\*innen) im Nachhinein mit Hilfe der 3W-Methode nacherzählt und analysiert werden. Dieses Nacherzählen und Analysieren kann sich beispielsweise im Rahmen einer ethischen Fallbesprechung ereignen.

Das Erleben und die Erfahrungswelt im Kontext von ethischen Intuitionen werden via Erzählungen gedeutet.<sup>36</sup> Erzählungen erlauben es, dieses Erleben und diese Erfahrungswelt explizit zu machen und mit anderen in diesbezügliche Dialoge einzutreten.<sup>37</sup> Es geht beim Erzählen jedoch nicht einzig darum, das Erlebte explizit zu machen. Das Erzählen muss vielmehr aufgrund von dessen Standort- und Standpunktgebundenheit selbst einer kritischen Reflexion unterzogen werden.<sup>38</sup>

Die Auseinandersetzung mit ethischen Intuitionen fördert zu Tage, dass auch im Bereich der Angewandten Ethik die Frage »Was soll ich tun?« nicht getrennt werden kann von der Frage »Wer bin ich (geworden)?«. <sup>39</sup> Die Frage »Was soll ich angesichts meines ›unguten Gefühls‹ in dieser konkreten Situation tun?« steht in enger Verbindung mit Fragen nach unserem Selbstverständnis und unserer Geschichte.

---

36 S. Joisten, *Möglichkeiten und Grenzen einer narrativen Ethik*, 11.

37 S. Benjamin, *Der Erzähler*, 103.

38 S. Haker, *Narrative Bioethik*, 263.

39 S. Hauerwas, *Selig sind die Friedfertigen*, 179; Mathwig, *Ethik in einer »Welt ohne Letztbegründungen«*, 371.

# Literatur

- Althaus, Claudia: Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie (Formen der Erinnerung 6), Göttingen 2000: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ammann, Christoph: Wer wissen will, muss fühlen. Zur Rolle von Emotionen bei der Erschließung des Ethischen. In: *Kerygma und Dogma* 63 (2017) 132–154.
- Arendt, Hannah: Das Urteilen, herausgegeben von Beiner, Ronald, München <sup>4</sup>2017: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah: Denktagebuch. 1950–1973. Zweiter Band, herausgegeben von Ludz, Ursula/Nordmann, Ingeborg, München/Zürich <sup>2</sup>2003: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München <sup>12</sup>2018: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München <sup>21</sup>2019: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah: Gedanken zu Lessing. In: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten, herausgegeben von Ludz, Ursula, München/Zürich 2001: Piper Verlag, 11–42.
- Arendt, Hannah: Isak Dinesen (d. i. Tania Blixen). In: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten, herausgegeben von Ludz, Ursula, München/Zürich 2001: Piper Verlag, 107–124.
- Arendt, Hannah: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München/Zürich <sup>9</sup>1992: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, herausgegeben von Kohn, Jerome, München <sup>12</sup>2017: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah: Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding). In: Dies.: Essays in Understanding. 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism, New York 1994: Schocken Books, 307–327.
- Arendt, Hannah: Vita activa. oder Vom tätigen Leben, München/Berlin/Zürich <sup>18</sup>2016: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, herausgegeben von McCarthy, Mary, München/Berlin <sup>9</sup>2016: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah: Wahrheit und Politik. In: Dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München <sup>4</sup>2017: Piper Verlag, 44–92.



- Arendt, Hannah: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günter Gaus am 28.10.1964. URL: [https://www.rbb-online.de/zurperson/interview\\_archiv/arendt\\_hannah.html](https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html) (06.05.2021).
- Arendt, Hannah: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, herausgegeben von Ludz, Ursula, München/Zürich <sup>2</sup>2000: Piper Verlag.
- Aristoteles: Kategorien, übersetzt und erläutert von Oehler, Klaus (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 1/I), Darmstadt 1984: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Audi, Robert: Intuition and Its Place in Ethics. In: *Journal of the American Philosophical Association* 1 (2015) 57–77.
- Audi, Robert: Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 11 (2008) 475–492.
- Audi, Robert: The Axiology of Moral Experience. In: *The Journal of Ethics* 2 (1998) 355–375.
- Audi, Robert: *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton/Oxford 2004: Princeton University Press.
- Bago, Bence/Bonnefon, Jean-François/De Neys, Wim: Intuition Rather Than Deliberation Determines Selfish and Prosocial Choices. In: *Journal of Experimental Psychology* 150 (2020) 1081–1094.
- Bago, Bence/Rand, David G./Pennycook, Gordon: Fake News, Fast and Slow: Deliberation Reduces Belief in False (but Not True) News Headlines. In: *Journal of Experimental Psychology* 149 (2020) 1608–1613.
- Batson, C. Daniel: The Empathy-Altruism Hypothesis: Issues and Implications. In: Decety, Jean (Hg.): *Empathy. From Bench to Bedside*, Cambridge et al. 2012: The MIT Press, 41–54.
- Beauchamp, Tom L./Childress, James F.: *Principles of Biomedical Ethics*, New York/Oxford <sup>6</sup>2009: Oxford University Press.
- Beauchamp, Tom L.: Principlism in Bioethics. In: Serna, Pedro/Seoane, José (Hg.): *Bioethical Decision Making and Argumentation (International Library of Ethics, Law and the New Medicine 70)*, Cham 2016: Springer.
- Bedke, Matthew S.: Ethical Intuitions: What They Are and What They Are Not, and How They Justify. In: *American Philosophical Quarterly* 45 (2008) 253–269.
- Beiner, Ronald: Hannah Arendt über das Urteilen. In: Arendt, Hannah: *Das Urteilen*, München <sup>4</sup>2017: Piper Verlag, 132–232.
- Benhabib, Seyla: Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. In: *Social Research* 57 (1990) 167–196.
- Benjamin, Walter: Der Erzähler. In: Ders.: *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1841)*, Frankfurt am Main 2007: Suhrkamp Verlag, 103–128.
- Benner, Patricia/Tanner, Christine A./Chesla, Catherine A.: *Pflegeexperten. Pflegekompetenz, klinisches Wissen und alltägliche Ethik*, Bern 2000: Verlag Hans Huber.
- Birnbacher, Dieter: *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/New York <sup>2</sup>2007: Walter de Gruyter.

- Boethius, Anicius Manlius Severinus: De interpretatione 1,1. In: Migne, Jacques-Paul (Hg.): *Patrologiae cursus completus, Series II*, Paris 1847: apud. J.-P. Migne editorem, 293–392.
- Böhler, Dietrich/Gronke, Horst: Diskurs. In: Kolmer, Petra/Wildfeuer, Armin G. (Hg.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe 1*, Freiburg/München 2011: Verlag Karl Alber, 539–574.
- Borchers, Dagmar: Anthropozentrismus. In: Ach, Johann S./Dies. (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart 2018: J. B. Metzler, 143–148.
- Bourdieu, Pierre: *Der Tote packt den Lebenden*. Schriften zu Politik & Kultur 2, Hamburg 1997: VSA-Verlag.
- Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 658), Frankfurt am Main <sup>25</sup>2016: Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, Pierre: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1, Hamburg 1997: VSA-Verlag.
- Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1976: Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1066), Frankfurt am Main 1987: Suhrkamp Verlag.
- Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband. Lk 9,51–14,35 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/2), Zürich/Düsseldorf 1996: Benzinger Verlag/Neukirchener Verlag.
- Buckley, Cara: *Man Is Rescued by Stranger on Subway Tracks* (2007). URL: <https://www.nytimes.com/2007/01/03/nyregion/03life.html> (11.03.2022).
- Burgbacher, Astrid: *Moralische Intuition. Eine Annäherung an einen mentalen Zustand*, Paderborn 2018: mentis.
- Burkard, Anne: *Intuitionen in der Ethik*, Münster 2012: mentis.
- Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1792), Frankfurt am Main <sup>5</sup>2018: Suhrkamp Verlag.
- Campillo, Neus: Denken. In: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2011: Verlag J. B. Metzler, 274–276.
- Carroll, Noël: On Some Affective Relations between Audiences and the Characters in Popular Fictions. In: Coplan, Amy/Goldie, Peter (Hg.): *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, New York 2011: Oxford University Press, 162–184.
- Coors, Michael: *Altern und Lebenszeit. Phänomenologische und theologische Studien zu Anthropologie und Ethik des Alterns (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 78)*, Tübingen 2020: Mohr Siebeck.
- Coplan, Amy/Goldie, Peter: Introduction. In: Dies./Ders. (Hg.): *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, New York 2011: Oxford University Press, IX–XLVII.
- Coplan, Amy: Understanding Empathy: Its Features and Effects. In: Dies./Goldie, Peter (Hg.): *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, New York 2011: Oxford University Press, 3–18.
- Cullison, Andrew: Moral Perception. In: *European Journal of Philosophy* 18 (2010) 159–175.

- Dancy, Jonathan: *Ethics without Principles*, Oxford 2004: Clarendon Press.
- Daniels, Norman: *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*. In: *The Journal of Philosophy* 76 (1979) 256–282.
- De Saussure, Ferdinand: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin/New York<sup>3</sup>2001: Walter de Gruyter.
- De Sousa, Ronald: *Die Rationalität des Gefühls*, übersetzt von Pape, Helmut, Frankfurt am Main 1997: Suhrkamp Verlag.
- Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart/Weimar 2007: Verlag J. B. Metzler.
- Di Blasi, Luca: *Splitting Images. Understanding Irreversible Fractures through Aspect Change*. In: Holzhey, Christoph E. (Hg.): *Multistable Figures. On the Critical Potentials of Ir/Reversible Aspect-Seeing*, Wien/Berlin 2014: Verlag Turia + Kant, 67–87.
- Disch, Lisa J.: *More Truth Than Fact. Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt*. In: *Political Theory* 21 (1993) 665–694.
- Dolar, Mladen: *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2135), Frankfurt am Main 2014: Suhrkamp Verlag.
- Dreyfus, Hubert L./Dreyfus, Stuart E.: *Kompetenzerwerb im Wechselspiel von Theorie und Praxis*. In: Benner, Patricia/Tanner, Christine A./Chesla, Catherine A. (Hg.): *Pflegeexperten. Pflegekompetenz, klinisches Wissen und alltägliche Ethik*, Bern 2000: Verlag Hans Huber, 45–67.
- Dudenredaktion: »Störfaktor« auf Duden online. URL: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Stoerfaktor> (19.II.2021).
- Dudenredaktion: »Störfall« auf Duden online. URL: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Stoerfall> (19.II.2021).
- Dudenredaktion: *Das Fremdwörterbuch*, Berlin<sup>11</sup>2015: Dudenverlag.
- Düwell, Marcus: *Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik. Einführung*. In: Ders./Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar<sup>3</sup>2011: Verlag J. B. Metzler, 243–247.
- Ehrwein Nihan, Céline: *Die Funktion des Erzählens im öffentlichen Raum. Ansätze zu einer narrativen Ethik bei Hannah Arendt*. In: Hofheinz, Marco/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias (Hg.): *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, Zürich 2009: Theologischer Verlag Zürich, 207–223.
- Estrada-Saavedra, Marco: *Das Urteilen*. In: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2011: Verlag J. B. Metzler, 132–136.
- Fellmann, Ferdinand: *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek bei Hamburg 1991: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Fetzer, Antje: *Ansätze zu einer narrativen Ethik in der Moralphilosophie Alasdair MacIntyres*. In: Hofheinz, Marco/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias (Hg.): *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, Zürich 2009: Theologischer Verlag Zürich, 225–245.

- Fischer, Johannes: Emotionen und die religiöse Dimension der Moral. In: Barth, Roderich/Zarnow, Christopher (Hg.): *Theologie der Gefühle*, Berlin/Boston 2015: Walter de Gruyter, 191–205.
- Fischer, Johannes: Evangelische Ethik und Kasuistik. Erwiderung auf Peter Wicks Beitrag. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 53 (2009) 46–58.
- Fischer, Johannes: Gefühl der Liebe und Geist der Liebe. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97 (2000) 88–109.
- Fischer, Johannes: Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 44 (2000) 247–268.
- Fischer, Johannes: *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung* (Forum Systematik 11), Stuttgart/Berlin/Köln 2002: Verlag W. Kohlhammer.
- Fischer, Johannes: Über moralische und andere Gründe. Protestantische Einwürfe zu einer philosophischen Debatte. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 (1998) 118–157.
- Fischhoff, Baruch/Slovic, Paul/Lichtenstein, Sarah: Knowing with Certainty: The Appropriateness of Extreme Confidence. In: *Journal of Experimental Psychology* 3 (1977) 552–564.
- Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt am Main 1994: Suhrkamp Verlag.
- Frankfurt, Harry G.: Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: *The Journal of Philosophy* 68 (1971) 5–20.
- Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen <sup>5</sup>1986: J. C. B. Mohr.
- Gädeke, Dorothea: Gerechtigkeit, Rationalität und das gute Leben. In: *Zeitschrift für philosophische Literatur* 2 (2014) 20–27.
- Gebauer, Gunter: Aspektsehen. Über die Kreativität der menschlichen Sprache. In: Messling, Markus/Tintemann, Ute (Hg.): »Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache«. *Zur Sprachlichkeit des Menschen*, München 2009: Wilhelm Fink, 91–102.
- Georges, Karl E.: *Der Neue Georges. Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch 2*, Darmstadt <sup>8</sup>2013: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Giddens, Anthony: *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung (Theorie und Gesellschaft 1)*, Frankfurt/New York 1992: Campus Verlag.
- Gigerenzer, Gerd: *Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious*, New York 2007: Viking.
- Gigerenzer, Gerd: Moral Intuition = Fast and Frugal Heuristics. In: Sinnott-Armstrong, Walter (Hg.): *Moral Psychology. Volume 2. The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Cambridge 2008: MIT Press, 1–26.
- Gilligan, Carol: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1996: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Goebel, Bernd/Schwind, Philipp: Einführung: W. D. Ross über moralische Erkenntnis, das Richtige und das Gute. In: Ross, David W.: *Das Richtige und das Gute (Philosophische Bibliothek 730)*, Hamburg 2020: Felix Meiner Verlag, VII–LXXII.
- Goldman, Alvin/Pust, Joel (1998): Philosophical Theory and Intuitional Evidence. In: DePaul, Michael R./Ramsey, William M. (Hg.): *Rethinking Intuition. The Psychology of*

- Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry, Lanham 1998: Rowman & Littlefield, 179–197.
- Goldstein, Daniel G./Gigerenzer, Gerd: Models of Ecological Rationality: The Recognition Heuristic. In: *Psychological Review* 109 (2002) 75–90.
- Grote, John: *Exploratio philosophica* 2, Cambridge 1900: University Press.
- Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 975)*, Frankfurt am Main 1991: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen: *Theorie kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1175)*, Frankfurt am Main <sup>10</sup>2016: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen: *Theorie kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1175)*, Frankfurt am Main <sup>10</sup>2016: Suhrkamp Verlag.
- Hahn, Susanne: *Überlegungsgleichgewicht(e). Prüfung einer Rechtfertigungsmetapher (Alber Reihen 9)*, Freiburg im Breisgau/München 2000: Verlag Karl Alber.
- Haidt, Jonathan/Björklund, Fredrik/Murphy, Scott: *Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason*. Unveröffentlichtes Manuskript (2000). URL: <http://faculty.virginia.edu/haidtlab/articles/manuscripts/haidt.bjorklund.working-paper.when%20intuition%20finds%20no%20reason.pub603.doc> (10.09.2019).
- Haidt, Jonathan/Joseph, Craig: *Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues*. In: *Daedalus* 133 (2004) 55–66.
- Haidt, Jonathan: *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement*. In: *Psychological Review* 108 (2001) 814–834.
- Haker, Hille: *Narrative Bioethik – Ethik des biomedizinischen Erzählens*. In: Joisten, Karen (Hg.): *Narrative Ethik. Das Gute und Böse erzählen (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 17)*, Berlin 2007: Akademie Verlag, 253–271.
- Haraway, Donna: *Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. In: *Feminist Studies* 14 (1988) 575–599.
- Härle, Wilfried: *Ethik*, Berlin/Boston 2018: Walter de Gruyter.
- Harman, Gilbert: *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, New York 1977: Oxford University Press.
- Hauerwas, Stanley: *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik (Evangelium und Ethik 4)*, Neukirchen-Vluyn 1995: Neukirchener Verlag.
- Heilinger, Jan-Christoph/Keller, Monika: *Deliberation und Intuition in moralischen Entscheidungen und Urteilen*. In: Fischer, Johannes/Gruden, Stefan (Hg.): *Die Struktur der moralischen Orientierung. Interdisziplinäre Perspektiven*, Münster 2010: Lit Verlag, 163–181.
- Heinrichs, Bert: *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung. Eine Untersuchung zum ethischen Intuitionismus (ethica 28)*, New York 2013: mentis.
- Hofheinz, Marco: *Narrative Ethik als »Typfrage«*. *Entwicklungen und Probleme eines konkurrierungsbedürftigen Programmbegriffs*. In: Ders./Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias (Hg.): *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, Zürich 2009: Theologischer Verlag Zürich, 11–66.

- Hogarth, Robin M.: Intuition: A Challenge for Psychological Research on Decision Making. In: *Psychological Inquiry* 21 (2010) 338–353.
- Honneth, Axel/Joas, Hans: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 625), Frankfurt am Main <sup>4</sup>2017: Suhrkamp Verlag, 7–14.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1129), Frankfurt am Main <sup>7</sup>2012: Suhrkamp Verlag.
- Horster, Detlef: Dialog. In: *Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen* (<sup>2</sup>1999) 110–112.
- Horstmann, Axel: Interkulturelle Hermeneutik. Eine Theorie des Verstehens. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999) 427–448.
- Hudson, W. Donald: *Ethical Intuitionism*, London/Melbourne/Toronto 1967: Macmillan/St. Martin's Press.
- Huemer, Michael: *Ethical Intuitionism*, New York 2005: Palgrave Macmillan.
- Huemer, Michael: Revisionary Intuitionism. In: *Social Philosophy & Policy Foundation* 25 (2008) 368–392.
- Huizing, Klaas: *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*, Gütersloh 2016: Gütersloher Verlagshaus.
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature. A Critical Edition. Band 1 (The Clarendon Edition of the Works of David Hume 1)*, herausgegeben von Norton, David F./Norton, Mary J., Oxford 2007: Clarendon Press.
- Hume, David: *An Enquiry concerning the Principles of Morals. A Critical Edition (The Clarendon Edition of the Works of David Hume 4)*, herausgegeben von Beauchamp, Tom L., Oxford 2010: Clarendon Press.
- Hume, David: *Untersuchung über die Prinzipien der Moral (Philosophische Bibliothek 109)*, übersetzt von Winckler, Carl, Hamburg 1962: Felix Meiner Verlag.
- Hutcheson, Francis: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passion and Affections*, herausgegeben von Garrett, Aaron, Indianapolis 2002: Liberty Fund.
- Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1987)*, Berlin 2014: Suhrkamp Verlag.
- Joas, Hans: Ein Pragmatist wider Willen? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996) 661–670.
- Joisten, Karen: Möglichkeiten und Grenzen einer narrativen Ethik. Grundlagen, Grundpositionen, Anwendungen. In: Dies. (Hg.): *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 17)*, Berlin 2007: Akademie Verlag, 9–21.
- Jung, Kevin: *Christian Ethics and Commonsense Morality. An Intuitionist Account*, New York/London 2015: Routledge.
- Jung, Matthias: »Making us explicit«: Artikulation als Organisationsprinzip von Erfahrung. In: Schlette, Magnus/Ders. (Hg.): *Anthropologie der Artikulation. Begriffliche Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven*, Würzburg 2005: Königshausen & Neumann, 103–142.

- Jung, Matthias: Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin / New York 2009: Walter de Gruyter.
- Kahane, Guy: The Armchair and the Trolley: an Argument for Experimental Ethics. In: *Philosophical Studies* 162 (2013) 421–445.
- Kahnemann, Daniel/Frederick, Shane: A Model of Heuristic Judgement. In: Holyoak, Keith J./Morrison, Robert G. (Hg.): *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, Cambridge 2005: Cambridge University Press, 267–293.
- Kahnemann, Daniel/Klein, Gary: Conditions for Intuitive Expertise. A Failure to Disagree. In: *American Psychologist* 64 (2009) 515–526.
- Kahnemann, Daniel: *Thinking, fast and slow*, New York 2011: Farrar, Strauss and Giroux.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Beilage: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, herausgegeben von Klemme, Heiner F. (Philosophische Bibliothek 507), Hamburg<sup>3</sup>2009: Felix Meiner Verlag.
- Kanton Aargau: Tierkörper-Entsorgung. URL: <https://www.ag.ch/de/dgs/verbraucherschutz/veterinaerdienst/tiergesundheitsentsorgung/entsorgung.jsp> (17.08.2021).
- Kauppinen, Antti: A Humean Theory of Moral Intuition. In: *Canadian Journal of Philosophy* 43 (2013) 360–381.
- Klappenecker, Gabriele: Glaubensentwicklung und Lebensgeschichte. Eine Auseinandersetzung mit der Ethik James W. Fowlers, zugleich ein Beitrag zur Rezeption von H. Richard Niebuhr, Lawrence Kohlberg und Erik H. Erikson (Praktische Theologie heute 36), Stuttgart 1998: Verlag W. Kohlhammer.
- Kobusch, Theo: Intuition. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4, Darmstadt 1976: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 524–540.
- König, Bastian: Erfahrungen sexualisierter Gewalt verstehen? Eine hermeneutische Spur im Ausgang von Paul Ricœurs Konzeption einer narrativen Identität. In: Wirth, Matthias/Noth, Isabelle/Schroer, Silvia (Hg.): *Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue Interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin/Boston 2022: Walter de Gruyter, 215–233.
- Körtner, Ulrich H. J.: *Grundkurs Pflegeethik*, Wien<sup>2</sup>2012: Facultas.
- Kreuzer, Thomas: Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors (*Öffentliche Theologie* 12), Gütersloh 1999: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Kurbacher, Frauke A.: Immanuel Kant. In: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2011: Verlag J. B. Metzler, 206–211.
- Kurbacher, Frauke A.: The Life of the Mind/Vom Leben des Geistes. In: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2011: Verlag J. B. Metzler, 124–132.
- Landweer, Hilge: Gefühl/moral sense. In: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar<sup>3</sup>2011: Verlag J. B. Metzler, 366–371.

- Lauer, David: Anamorphotische Aspekte. Wittgenstein über Techniken des Sehens. In: Cha, Kyung-Ho/Rautzenberg, Markus (Hg.): Der entstellte Blick. Anamorphosen in Kunst, Literatur und Philosophie, Paderborn 2008: Wilhelm Fink, 230–244.
- Lay, Reinhard: Ethik in der Pflege. Ein Lehrbuch für die Aus-, Fort- und Weiterbildung, Hannover <sup>2</sup>2012: Schlütersche.
- Lazari-Pawlowska, Ija: Prinzipienethik oder Situationsethik? In: Giessener Universitätsblätter 132 (1980) 48–61.
- Lee, Trymaine/Feldman, Cassi: Construction Worker One Day, Subway Hero the Next (2007). URL: <https://www.nytimes.com/2007/01/04/nyregion/04life.html> (31.08.2021).
- Lehmann, Christiane: Verwirrt die Verwirrten nicht noch mehr! Hintergründe und Problemsituationen beim Umgang mit dementen Patienten. URL: [https://www.notfallpflege.ch/files/\\_Demo/Dokumente/Schriftliche\\_Arbeiten/Verwirrt\\_die\\_Verwirrten\\_nicht\\_noch\\_mehr\\_Ch\\_Lehmann.pdf](https://www.notfallpflege.ch/files/_Demo/Dokumente/Schriftliche_Arbeiten/Verwirrt_die_Verwirrten_nicht_noch_mehr_Ch_Lehmann.pdf) (11.03.2022).
- Lesch, Walter: Hermeneutische Ethik/Narrative Ethik. In: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hg.): Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 2011: Verlag J. B. Metzler, 231–242.
- Luhmann, Niklas: Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1995: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas: Sthenographie. In: Ders. et al. (Hg.): Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien? (Materialität der Zeichen A/3), München <sup>3</sup>2003: Wilhelm Fink Verlag, 119–137.
- MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1193), Frankfurt am Main/New York 1995: Suhrkamp Verlag.
- MacIntyre, Alasdair: Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988, Notre Dame 1990: University of Notre Dame Press.
- Margalit, Avishai: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Berlin 1997: Alexander Fest.
- Margolis, Howard: Patterns, Thinking, and Cognition. A Theory of Judgment, Chicago/London 1987: The University of Chicago Press.
- Marx, Karl: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: Ders./Engels, Friedrich: Werke, Artikel, Entwürfe Juli 1851 bis Dezember 1852. Band 11, Berlin/Boston 1985: Akademie Verlag, 96–189.
- Mathwig, Frank: Ethik in einer »Welt ohne Letztbegründungen«. Bemerkungen zum Verhältnis von angewandter und narrativer Ethik. In: Hofheinz, Marco/Ders./Zeindler, Matthias (Hg.): Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik, Zürich 2009: Theologischer Verlag Zürich, 345–381.
- Mathwig, Frank: Technikethik – Ethiktechnik. Was leistet Angewandte Ethik? (Forum Systematik 3), Stuttgart/Berlin/Köln 2000: Verlag W. Kohlhammer.
- Maurer, Alfons: Dominanz von Markt, Wettbewerb und Kostenoptimierung: Ökonomisierung. In: Brandenburg, Hermann/Güther, Helen (Hg.): Lehrbuch Gerontologische Pflege, Bern 2015: Hogrefe Verlag, 179–194.



- McMahan, Jeff: Moral Intuition. In: LaFollette, Hugh/Persson, Ingmar (Hg.): *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (Blackwell Philosophy Guides 2), Chichester<sup>2</sup> 2013: Blackwell Publishing/Wiley, 103–120.
- Megill, Allen: Introduction. In: Ders. (Hg.): *Rethinking Objectivity*, Durham 1994: Duke University Press, 1–20.
- Meireis, Torsten: Sustainable Development and the Concept of Culture – An Ethical View. In: Ders./Rippl, Gabriele (Hg.): *Cultural Sustainability. Perspectives from the Humanities and Social Sciences*, London/New York 2019: Routledge, 47–59.
- Meireis, Torsten: *Theologiestudium im Kontext* (Arbeiten zur Praktischen Theologie 11), Berlin/New York 1997: Walter de Gruyter.
- Menge, Hermann: *Langenscheidts Taschenwörterbuch Latein. Lateinisch-Deutsch. Deutsch-Latein*, Berlin et al.<sup>49</sup> 1999: Langenscheidt.
- Mieth, Dietmar: *Literaturethik als narrative Ethik*. In: Joisten, Karen (Hg.): *Narrative Ethik. Das Gute und Böse erzählen* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 17), Berlin 2007: Akademie Verlag, 215–233.
- Montague, Michelle: *The Logic, Intentionality, and Phenomenology of Emotion*. In: *Philosophical Studies* 145 (2009) 171–192.
- Moore, George E.: *Principia Ethica*. Revidierte Edition, herausgegeben von Baldwin, Thomas, Cambridge 1993: Cambridge University Press.
- Morewedge, Carey K./Giblin, Colleen E./Norton, Michael I.: *The (Perceived) Meaning of Spontaneous Thoughts*. In: *Journal of Experimental Psychology* 143 (2014) 1742–1754.
- Morgenstern, Kathrin: »Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen.« *Die narrative Verfasstheit von Hannah Arendts politischer Philosophie*, Regensburg 2019: Universität Regensburg.
- Myers, David G.: *Psychologie*, übersetzt von Reiss, Matthias, Heidelberg<sup>2</sup> 2008: Springer.
- Nagel, Thomas: *What Is It Like to Be a Bat?* In: *The Philosophical Review* 83 (1974) 435–450.
- Nordmann, Ingeborg: »Some Questions of Moral Philosophy«/Über das Böse. In: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2011: Verlag J. B. Metzler, 99–102.
- Nunner-Winkler, Gertrud: *Gibt es eine weibliche Moral?* In: Dies. (Hg.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik* (Theorie und Gesellschaft 19), Frankfurt/New York 1991: Campus Verlag, 147–161.
- Nussbaum, Martha C.: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, New York 2003: Cambridge University Press.
- Ott, Konrad: *Zuwanderung und Moral*, Stuttgart 2016: Reclam.
- Pfister, Hans-Rüdiger/Jungermann, Helmut/Fischer, Katrin: *Die Psychologie der Entscheidung*, Berlin/Heidelberg<sup>4</sup> 2017: Springer.
- Pitkin, Hanna F.: *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley/Los Angeles/London 1972: University of California Press.
- Platon: *Parmenides*. Griechisch – Deutsch (Philosophische Bibliothek 279), Hamburg 1972: Felix Meiner Verlag.

- Pöhlmann, Horst G.: Ethik zwischen Tradition und Situation. Zum Problem der Situationsethik, unter besonderer Berücksichtigung der Situationsethik von J. Fletcher. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 12 (1970) 125–135.
- Polanyi, Michael: *Implizites Wissen* (Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 543), Frankfurt am Main <sup>2</sup>2016: Suhrkamp Verlag.
- Price, Richard: *A Review of the Principal Questions in Morals*, herausgegeben von Raphael, David D., Oxford 1974: Clarendon Press.
- Prichard, Harold Arthur: Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? In: *Mind* 21 (1912) 21–37.
- Prinz, Jesse: The Emotional Basis of Moral Judgments. In: *Philosophical Explorations* 9 (2006) 29–43.
- Raatzsch, Richard: *Reflektierter Intuitionismus*, Münster 2013: mentis.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von Vetter, Hermann, Frankfurt am Main <sup>4</sup>1988: Suhrkamp Verlag.
- Reckwitz, Andreas: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003) 282–301.
- Rehbein, Boike/Saalmann, Gernot: *Habitus (habitus)*. In: Fröhlich, Gerhard/Ders. (Hg.): *Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2014: Verlag J. B. Metzler, 110–118.
- Reuter, Hans-Richard: *Grundlagen und Methoden der Ethik*. In: Huber, Wolfgang/Meireis, Torsten/Ders. (Hg.): *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München 2015: C. H. Beck, 9–123.
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, übersetzt von Greisch, Jean (Übergänge 26), München <sup>2</sup>2005: Wilhelm Fink Verlag.
- Ricœur, Paul: *Narrative Identität*. In: Ders.: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, übersetzt von Welsen, Peter, Hamburg 2005: Felix Meiner Verlag, 209–225.
- Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung*, übersetzt von Rochlitz, Rainer (Übergänge 18/I), München 1988: Wilhelm Fink Verlag.
- Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung III. Die erzählte Zeit*, übersetzt von Knop, Andreas (Übergänge 18/III), München 1991: Wilhelm Fink Verlag.
- Ritschl, Dietrich: *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984: Chr. Kaiser Verlag.
- Roberts, Robert C.: What an Emotion Is: A Sketch. In: *The Philosophical Review* 97 (1988) 183–209.
- Roeser, Sabine: *A Particularist Epistemology: ›Affectual Intuitionism‹*. In: *Acta Analytica* 21 (2006) 33–44.
- Roeser, Sabine: *Moral Emotions and Intuitions*, Basingstoke 2011: Palgrave Macmillan.
- Romanens, Michel/Warmuth, Walter/Kurth, Flavian: *Covid19 und Utilitarismus. Versuch einer medizinethischen Klärung*, Olten 2020. URL: <http://docfind.ch/VEMSCovid19undUtilitarismus.pdf> (11.03.2022).

- Rosa, Hartmut: Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt am Main/New York 1998: Campus Verlag.
- Ross, David W.: Das Richtige und das Gute (Philosophische Bibliothek 730), übersetzt und herausgegeben von Goebel, Bernd/Schwind, Philipp, Hamburg 2020: Felix Meiner Verlag.
- Ross, David W.: The Right and the Good, herausgegeben von Straton-Lake, Philip, Oxford 2002: Oxford University Press.
- Rüegger, Heinz: Sterben in Würde? Nachdenken über ein differenziertes Würdeverständnis, Zürich <sup>2</sup>2004: Theologischer Verlag Zürich.
- Ruster, Thomas: Tierethik. In: Horstmann, Simone/Ders./Taxacher, Gregor (Hg.): Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018: Verlag Friedrich Pustet, 137–150.
- Sartre, Jean Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften 3), herausgegeben von König, Traugott, Reinbek bei Hamburg <sup>22</sup>2020: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Schank, Roger C./Abelson, Robert P.: Knowledge and Memory: The Real Story. In: Wyer, Robert S. (Hg.): Knowledge and Memory: The Real Story (Advances in Social Cognition 8), Hillsdale 1995: Lawrence Erlbaum Associates, 1–85.
- Scheiwe, Hannah: »Bilder dienen der Sensationalisierung« (2021). URL: <https://www.rnd.de/medien/medienethikerin-zu-eriksen-berichterstattung-bilder-dienen-der-sensationalisierung-BK7FL3O7YFFPLAKAB5ZGEVYZMY.html> (31.08.2021).
- Schicha, Christian: Bildethische Reflexionen zur Darstellung verstorbener Geflüchteter. In: tv diskurs 22 (2018) 38–44.
- Schickentanz, Silke: Zum Stellenwert von Betroffenheit, Öffentlichkeit und Deliberation im *empirical turn* der Medizinethik. In: Ethik in der Medizin 21 (2009) 223–234.
- Schobert, Wolfgang: Geschmacksurteil und moralische Intuition. In: Schobert, Ingrid (Hg.): Urteilen lernen II. Ästhetische, politische und eschatologische Perspektiven moralischer Urteilsbildung im interdisziplinären Diskurs, Göttingen 2014: Vandenhoeck & Ruprecht, 23–39.
- Schopenhauer, Arthur: Kleinere Schriften. Band 3, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von von Löhneysen, Wolfgang F., Frankfurt am Main 1986: Suhrkamp Verlag.
- Schrader, Wolfgang H.: Ethik und Anthropologie in der Englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-theorie von Shaftesbury bis Hume (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 6), Hamburg 1984: Felix Meiner Verlag.
- Schweitzer, Albert: Kultur und Ethik, München 1990: Verlag C. H. Beck.
- Schweizer Radio und Fernsehen (SRF): Es geschah am 17. Mai 2006. Der Geisterzug von Spiez (2019). URL: <https://www.srf.ch/radio-srf-1/radio-srf-1/es-geschah-am-17-mai-2006-der-geisterzug-von-spiez> (12.08.2021).
- Schweizerische Sicherheitsuntersuchungsstelle (SUST), Bereich Bahnen und Schiffe: Schlussbericht zum Unfall eines Dienstzuges der BLS in Dürrenast (Thun) (2007). URL: <https://www.admin.ch/gov/de/start/dokumentation/medienmitteilungen.msg-id-13789.html> (20.08.2021).

- Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK): Das Sterben leben. Entscheidungen am Lebensende (SEK Position 9), Uetendorf 2007: Roth Druck.
- Shaftesbury, Lord: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, herausgegeben von Klein, Lawrence E., Cambridge 2000: Cambridge University Press.
- Sidgwick, Henry: A Supplement to the First Edition of the Methods of Ethics (Cambridge Library Collection), London 1877: Macmillan and Co.
- Sidgwick, Henry: The Establishment of Ethical First Principles. In: *Mind* 4 (1879) 106–111.
- Sidgwick, Henry: The Methods of Ethics, London 1874: Macmillan and Co.
- Smith, Adam: The Theory of Moral Sentiments, herausgegeben von Haakonssen, Knud, Cambridge 2002: Cambridge University Press.
- Smith, Adam: Theorie der ethischen Gefühle, herausgegeben von Brandt, Horst D., Hamburg 2010: Felix Meiner Verlag.
- Smythe, Thomas W./Evans, Thomas G.: Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge. In: *Philosophia* 35 (2007) 233–247.
- Steinkamp, Norbert: Methoden ethischer Entscheidungsfindung im Pflegealltag. In: Monteverde, Settimio (Hg.): Handbuch Pflegeethik. Ethisch denken und handeln in den Praxisfeldern der Pflege, Stuttgart 2012: Verlag W. Kohlhammer, 175–192.
- Stoecker, Ralf: Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung. In: Ders. (Hg.): Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft 32), Wien 2003: öbv & hpt Verlagsgesellschaft, 133–151.
- Stoecker, Ralf/Neuhäuser, Christian/Raters, Luise: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Handbuch Angewandte Ethik, Stuttgart/Weimar 2011: Verlag J. B. Metzler, 1–11.
- Stoellger, Philipp: »Und als er ihn sah, jammerte es ihn«. Zur Performanz von Pathoszenen am Beispiel des Mitleids. In: Dalferth, Ingolf U./Hunziker, Andreas (Hg.): Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts (Religion in Philosophy and Theology 28), Tübingen 2007: Mohr Siebeck, 289–305.
- Straub, Jürgen/Shimada, Shingo: Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens. Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaften – erörtert am Beispiel »Religion«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999) 449–477.
- Straub, Jürgen: Das Verstehen kultureller Unterschiede. Relationale Hermeneutik und komparative Analyse in der Kulturpsychologie. In: Cappai, Gabriele/Shimada, Shingo/Ders.: Interpretative Sozialforschung und Kulturanalyse, Bielefeld 2015: transcript Verlag, 39–100.
- Ströker, Elisabeth/Pastore, Luigi: Intuition. In: Enzyklopädie Philosophie 2 (2010) 1160–1168.
- Taylor, Charles: A Secular Age, Harvard 2007: Harvard University Press.
- Taylor, Charles: Bedeutungstheorien. In: Ders.: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus (Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1027), Frankfurt am Main 1988: Suhrkamp Verlag, 52–117.
- Taylor, Charles: Cognitive Psychology. In: Ders.: Human Agency and Language. Philosophical Papers 1, Cambridge 1985: Cambridge University Press, 187–212.
- Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009: Suhrkamp Verlag.

- Taylor, Charles: From Marxism to the Dialogue Society. In: Eagleton, Terry/Wicker, Brian (Hg.): From Culture to Revolution. The Slant Symposium 1967, London 1968: Sheed and Ward, 148–181.
- Taylor, Charles: Introduction. In: Ders.: Human Agency and Language. Philosophical Papers 1, Cambridge 1985: Cambridge University Press, 1–12.
- Taylor, Charles: Modern Social Imaginaries (Public Planet Books), Durham/London 2004: Duke University Press.
- Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, übersetzt von Schulte, Joachim, Frankfurt am Main <sup>10</sup>2018: Suhrkamp Verlag.
- Taylor, Charles: Self-interpreting Animals. In: Ders. (Hg.): Philosophical Papers 1. Human Agency and Language, Cambridge 1985: Cambridge University Press, 45–76.
- Taylor, Charles: Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge/Melbourne 1989: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles: Sprache und Gesellschaft. In: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, Frankfurt am Main <sup>3</sup>2002: Suhrkamp Verlag, 35–52.
- Taylor, Charles: Was ist menschliches Handeln? In: Ders.: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1027), Frankfurt am Main 1988: Suhrkamp Verlag, 9–51.
- Thomas von Aquin: Summe der Theologie. Die sittliche Weltordnung. Band II, zusammengefasst, eingeleitet und erläutert von Bernhart, Joseph, Stuttgart <sup>2</sup>1941: Alfred Kröner Verlag.
- Thomson, Judith J.: Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. In: The Monist 59 (1976) 204–217.
- Thürmer-Rohr: Verstehen. In: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hg.): Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2011: Verlag J. B. Metzler, 328–330.
- Tödt, Heinz Eduard: Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 21 (1977) 81–93.
- Tugendhat, Ernst: Gibt es eine moderne Moral? In: Zeitschrift für philosophische Forschung 50 (1996) 323–338.
- Tugendhat, Ernst: Vorlesungen über Ethik (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1100), Frankfurt am Main <sup>9</sup>2019: Suhrkamp Verlag.
- Tutić, Andreas/Grehl, Sascha: Implizite Einstellungen, explizite Einstellungen und die Afinität zur AfD. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 73 (2021) 389–417.
- Ulrich, Hans G.: Wie Geschöpfe leben – Zur narrativen Exploration im geschöpflichen Leben. In: Hofheinz, Marco/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias (Hg.): Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik, Zürich 2009: Theologischer Verlag Zürich, 303–328.
- Ulrich, Hans G.: Wie Geschöpfe leben. Konturen einer evangelischen Ethik (Ethik im Theologischen Diskurs 2), Münster 2005: Lit Verlag.

- Van der Arend, Arie J. G./Gastmans, Chris: Ethik für Pflegende, Bern 1996: Verlag Hans Huber.
- Vollrath, Ernst: Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. In: *Social Research* 44 (1977) 160–182.
- Von Humboldt, Wilhelm: *Gesammelte Werke*. Band 6, Berlin/New York 2011: De Gruyter.
- Von Redecker, Eva: *Gravitation zum Guten*. Hannah Arendts Moralphilosophie, Berlin 2013: Lukas Verlag.
- Welz, Claudia: Trauma, Memory, Testimony. Phenomenological, Psychological, and Ethical Perspectives. In: *Jewish Studies in the Nordic Countries Today* 27 (2016) 104–133.
- Werren, Melanie: Spirituelle und moralische Intuitionen erzählen. Grundlegung einer Artikulationshilfe. In: Körtner, Ulrich H. J./Tietz, Christiane (Hg.): *Ethik in der Hermeneutik – Hermeneutik in der Ethik (Hermeneutik und Interpretationstheorie 5)*, Paderborn 2022: Brill Schöningh, 157–169.
- Werren, Melanie: Wie können Artikulationen von ethischen Intuitionen gewichtet werden? In: *Hermeneutische Blätter* 28 (2022) 86–100.
- Werren, Melanie: *Würde und Demenz*. Grundlegung einer Pflegeethik (ethikundgesellschaft 6), Baden-Baden 2019: Nomos.
- Wetz, Franz Josef: Situation. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 9 (1995) 923–929.
- Wick, Peter: Evangelische Ethik contra Kasuistik. Evangelische Bio- und Medizinethik in der Sackgasse? In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 53 (2009) 34–45.
- Williams, Garrath: *Gewissen/Moral*. In: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2011: Verlag J. B. Metzler, 284–286.
- Wilson, James Q.: *Moral Intuitions*, New Brunswick/London 2000: Transaction Publishers.
- Winter, Rainer: Kultur, Kommunikation und Artikulation. Cultural Studies als generativer Diskurs. In: Karmasin, Matthias/Ders. (Hg.): *Kulturwissenschaft als Kommunikationswissenschaft. Projekte, Probleme und Perspektiven*, Opladen 2003: Westdeutscher Verlag, 203–221.
- Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Band I/II. In: Ders.: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Werkausgabe Band 7 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 507), Frankfurt am Main <sup>6</sup>1994: Suhrkamp Verlag, 5–346.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. In: Ders.: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Band 1 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 501), Frankfurt am Main <sup>23</sup>2019: Suhrkamp Verlag, 225–580.
- Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main 1990: Vittorio Klostermann.
- Zerilli, Linda M. G.: *Urteilen/Einbildungskraft*. In: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2011: Verlag J. B. Metzler, 323–325.
- Zeyer, Albert: *Der Altruismus des Primaten*. Neurobiologische Grundlagen der Intuition. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 45 (2001) 302–314.