

Martin Hartmann*

Gibt es eine pragmatistische Ethik?

DOI 10.1515/dzph-2016-0032

Abstract: It is commonly assumed that classical pragmatism has not developed an ethical outlook that deserves to be taken seriously despite the fact that John Dewey, in particular, has published several books on ethics. Major contemporary textbooks in ethics do not mention a possible pragmatist ethics. However, recently there have been various approaches in ethics and political philosophy that claim to base their normative accounts on pragmatist ideas (Philip Kitcher, Elizabeth Anderson). The article introduces these approaches and suggests that they adopt a methodological or proceduralist interpretation of pragmatism devoid of substantial ethical assumptions. It is then claimed that a purely methodological or procedural reading of pragmatism runs into problems that can only be solved if a closer look is taken at some of the more substantial ethical assumptions of pragmatism. Following a review of central elements of Dewey's ethics, in particular his description of the role of the self in moral dilemmas, typical criticisms of these assumptions are discussed and partially rebutted. It is then suggested that one might conceptualise a pragmatist ethics as a "consequentialism of character".

Keywords: Dewey, pragmatism, pragmatist ethics, consequentialism, character

1 Pragmatismus als Methode – auch in der Ethik?

Die titelgebende Frage nach einer pragmatistischen Ethik mag in verschiedenen Hinsichten eigentümlich sein.¹ Zum einen gibt es mehrere Schriften John Deweys, die den Titel „Ethik“ tragen. Eine frühe Studie heißt *The Study of Ethics: A Syllabus* (von 1894), zwei spätere, zusammen mit James Tufts publizierte Werke

¹ In diesem Aufsatz wird vor allem John Dewey im Mittelpunkt stehen, was die berechtigte Frage aufkommen lässt, ob es nicht auch ethisch interessante Ansätze bei den anderen Klassikern des Pragmatismus gibt. Wie ein Blick auf die Sekundärliteratur schnell zeigt, konzentriert sich die Rezeption aber tatsächlich weitgehend auf Dewey. Einzelne Ausnahmen sind vorhanden; vgl. etwa Bernstein (2010) oder Hampe (2006), Hartmann et al. (2013) oder auch Hartmann (2009).

***Kontakt:** Martin Hartmann, Universität Luzern, Philosophisches Seminar, Froburgstraße 3, 6002 Luzern, Schweiz; martin.hartmann@unilu.ch

heißen schlicht *Ethics* (von 1908 und 1932). Darüber hinaus könnte man sagen, der Pragmatismus insgesamt sei eine ethisch orientierte Philosophie. Wenn William James schreibt, die „pragmatische Methode“ bestehe darin, „jedes Urteil in Hinblick auf seine jeweiligen praktischen Folgen zu untersuchen“, dann klingt das ein wenig nach dem, was man heute in der Ethik „Konsequenzialismus“ nennt.² In einem fundamentalen Sinne ist der Pragmatismus eine praktische Philosophie, die daran zweifelt, dass andere, nicht-pragmatistische Weisen zu philosophieren praktisch relevant sind. Und schließlich gibt es in der Gegenwartsethik mehrere Ansätze, die sich explizit auf pragmatistische Motive stützen. Philip Kitcher etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, orientiert sich in seiner Studie *The Ethical Project* an einem „Deweyan picture of ethics as growing out of the human social situation“.³

Obwohl also unzweifelhaft scheint, dass es eine pragmatistische Ethik in einem engen und vielleicht sogar in einem sehr weiten Sinne gibt, lohnt es sich dennoch, der Titelfrage nachzugehen, weil zumindest die pragmatistische Ethik im engeren Sinne kaum bekannt ist und in den ethischen Diskussionen der Gegenwart schlicht keine Rolle spielt. Standardwerke zur Ethik haben in der Regel keine Einträge zum Pragmatismus. Das mag viele Gründe haben, aber es könnte auch daran liegen, dass eben doch unklar ist, ob es überhaupt eine pragmatistische Ethik gibt, selbst wenn die Ethikbücher Deweys bekannt sind. Wer sie wahrnimmt, hat oft das Problem, sie in die gängigen Muster und Modelle der Ethik einzuordnen; mit anderen Worten, es scheint mehr oder weniger deutlich zu sein, wofür eine kantianische, eine utilitaristische oder eine aristotelische Ethik steht, weniger deutlich aber ist, ob es neben diesen etablierten Modellen ein eigenständiges Modell gibt, das als pragmatistisch bezeichnet werden kann. Axel Honneth hat einen Aufsatz zur Ethik Deweys mit dem Titel „Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey“ versehen – was schon vom Titel her zeigt, wie sehr es darum geht, den Ansatz Deweys in bekannte Muster einzuordnen.⁴ Die zweite Hälfte des Titels macht dann deutlich, dass es nicht gelingt, Dewey einen erfolgreichen eigenständigen Zugang zur Ethik zuzugestehen, so dass in gewisser Weise von einem Scheitern dieser Ethik die Rede sein muss.

Bei aller Skepsis, die damit hinsichtlich der Titelfrage angezeigt zu sein scheint, wäre es aber vorschnell, das kaum geöffnete Kapitel pragmatistische Ethik gleich wieder zu schließen. Auch wenn es nämlich nach Ansicht mancher Kom-

² James (2001), 61.

³ Kitcher (2011), 3.

⁴ Vgl. Honneth (2000).

mentatoren tatsächlich keine eigenständige pragmatistische Ethik gibt, die mit den etablierten Modellen konkurrieren könnte, so gibt es doch zahlreiche Ansätze der praktischen Philosophie, die methodische Einsichten des Pragmatismus beherzigen und kritisch gegen alternative Zugänge zur Behandlung praktischer Probleme in Stellung bringen. Wenn schon eine materiale pragmatistische Ethik nicht in Aussicht steht, so mag es einer formal-methodischen Orientierung am Pragmatismus besser ergehen. Ich werde dies im Folgenden die Methodisierung des Pragmatismus nennen. Zwar gelingt es nicht, so könnte die Argumentation lauten, eine eigenständige Ethik des Pragmatismus zu entdecken, aber es gibt im Pragmatismus viele Hinweise auf Methoden, die anzuwenden sind, um entweder auf einer eher metaethischen Ebene neue Perspektiven auf vorhandene ethisch-philosophische Problemstellungen zu gewinnen oder aber in einem direkteren Sinne praktische Anweisungen zur Lösung konkreter ethischer Fragen zu geben. Methodische Stärken des Pragmatismus werden dabei auf ganz unterschiedlichen Ebenen thematisiert; nicht selten geht es um eher vage und sehr allgemeine Bezüge. Wenn Kitcher etwa sein bereits erwähntes, von Dewey inspiriertes Bild der Ethik skizziert, dann soll der Pragmatismus neben der Annahme, dass er die Philosophie wieder stärker mit dem Leben verbinde, weil er erkenne, dass die Ethik der „sozialen Situation“ des Menschen entspringe, für eine Orientierung an „ethischer Praxis und ihrer Geschichte“ stehen.⁵ Pragmatismus als Methode (Kitcher nennt seinen Zugang zur Ethik „pragmatistischen Naturalismus“, später spricht er auch von einem „dynamischen Konsequenzialismus“) beansprucht in diesem Kontext also eine größere Ausrichtung an den konkreten Handlungszusammenhängen, in denen ethische Probleme entstehen und gelöst werden müssen, und unterstellt, dass andere Zugänge zur Ethik an diesem Punkt zu abstrakt oder weltflüchtig seien. Diese Bezugnahmen auf den Pragmatismus bleiben, wie erwähnt, eher vage, aber sie gewinnen im Durchgang durch einzelne Argumentationsgänge durchaus an Kontur. So steht die Orientierung an der „ethischen Praxis“ für einen eher antisystematischen Impuls, der bezweifelt, dass fest vorgegebene Moralprinzipien für die Lösung konkreter praktischer Probleme hilfreich sind. Schon die Frage danach, was eigentlich ein moralisches Problem sei, ergibt sich in dieser Perspektive gewissermaßen erst, wenn vorhandene Handlungsmuster in für alle Beteiligten offensichtlicher Weise unterbrochen oder gestört sind. Diese Muster sind, wenn man so will, moralisch ganz offen, was auch Dewey betont, wenn er beispielsweise erwähnt, dass Situationen ihre moralische Relevanz zumeist erst dann erhalten, wenn deutlich wird, wie ein einzelner, scheinbar begrenzter Akt entfernte Auswirkungen auf andere hat. So kann das Öffnen eines Fensters, das an

⁵ Kitcher (2011), 3.

sich moralisch neutral ist, moralisch bedeutsam werden, wenn jemand im Raum ist, der empfindlich auf Luftzug reagiert.⁶

Ähnlich allgemein und methodisch orientiert wie der Ansatz Kitchers bleibt auch Honneths Deutung der deweyschen Ethik als einer prozeduralistischen Ethik, die in dem Augenblick scheitert, in dem sich substanzielle Annahmen über das gute Leben gleichsam im Rücken des zunächst formalistisch orientierten Modells als ein „Rest unbewältigter Vergangenheit“, wie es einmal heißt, einschleichen.⁷ Gut erkennbar ist hier das Ausmaß, in dem methodisch-formale Gesichtspunkte gegen substanziell-ethische ausgespielt werden, als ginge es um einen Gegensatz, der einer Auflösung noch harre oder nicht wirklich auflösbar sei.

Ich will ein weiteres Beispiel für einen stark methodenorientierten Pragmatismus erwähnen, das deswegen interessant ist, weil es zu zeigen vermag, in welche Spannungen ein zu stark methodisch orientierter Pragmatismus gerät. Elizabeth Anderson wirft traditionellen Moraltheorien wie dem Kantianismus und dem Utilitarismus vor, den grundlegenden „pragmatistischen Test“ nicht zu bestehen: Wir wissen nicht, so Anderson, wie wir diese Theorien effektiv in unserem Leben verkörpern sollen (*embody in our lives*).⁸ Aus ihrer Sicht kann nur ein empirisch fundiertes Wissen Auskunft darüber geben, welche Moraltheorie tatsächlich praktisch umsetzbar ist. Ist dieses Wissen einmal vorhanden, dann wirkt es gleichsam zurück auf die theoretischen Annahmen und kann diese rechtfertigen oder zu ihrer Modifikation auffordern. Freilich bleibt die Forderung nach einem pragmatistischen Test zunächst selbst auf eigentümliche Weise abstrakt und muss erst mit Gehalt gefüllt werden. In Andersons Augen sollte eine erfahrungsbasierte Analyse verkörperter ethischer Kategorien mindestens drei Eigenschaften aufweisen; sie muss zum einen die von den ethischen Subjekten selbst verwendeten Begrifflichkeiten aufnehmen und in genauen subjektzentrierten „Beschreibungen“ erfassen; sie muss darüber hinaus einhergehen mit der empirischen Erforschung der institutionellen, sozialen und kulturellen Bedingungen, unter denen Akteure handeln; schließlich muss sie, drittens, nach kontextuellen Rechtfertigungen der ethischen Prinzipien suchen, also nach Rechtfertigungen, die sich nur an die Subjekte wenden, die von der Umsetzung ethischer Normen betroffen sind.⁹

Dem Eindruck des Relativismus oder eines moralisch fragwürdigen Kontextualismus, der an dieser Stelle leicht aufkommen könnte, begegnet Anderson

⁶ Dewey (1989), 169; im Folgenden im Text als E 1932 mit Seitenangabe zitiert.

⁷ Honneth (2000), 136.

⁸ Anderson (1998), 12.

⁹ Ebd., 17.

durch Verweis auf die Annahme, empirische Forschung könne falsche Weltbilder widerlegen. So verliert ein rassistisches Weltbild, das sich durchaus institutionalisieren und verkörpern lässt und damit im pragmatistischen Sinne offenbar erfolgreich „funktioniert“, in dem Augenblick an Legitimität, in dem es nachweislich auf falschen empirischen Annahmen über Rassen beruht. Umgekehrt gilt dann aber auch: „If [...] Nazi claims of scientific racism had been true, then egalitarian democracy would not have been a viable or just system of social order.“¹⁰ Wie genau hier der Wahrheitsbegriff verstanden wird und inwieweit er dichte lokale Beschreibungen einzelner Praktiken brechen kann, bleibt allerdings mehr als unklar. Entscheidend scheint zunächst zu sein, dass empirische Erkenntnisse für die Frage der Legitimation moralischer Prinzipien und Weltbilder relevant sind. Kann ein rassistisches Weltbild aber in begründeter Weise auf „Fakten“ verweisen, die bestimmte Annahmen über die Ungleichheit von Menschen „belegen“, scheint es in Andersons Augen an moralischer Legitimität zu gewinnen.

Das normativ Abstruse dieser Überlegung verweist auf ein Problem des pragmatistischen Tests. Wenn dieser Test die Legitimität moralischer Prinzipien überprüft, indem er die Dimension ihrer Verkörperung in den Blick nimmt, dann scheint sich Illegitimität erst dann zu zeigen, wenn die Verkörperung in erkennbarer Weise misslingt. Wird gleichzeitig aber eingeräumt, dass auch falsche Weltbilder institutionalisiert und verkörpert werden können, dann scheint der Nachweis der Falschheit dieser Weltbilder einzig einer kontexttranszendierenden Perspektive entspringen zu können. Andersons Rede von Wahrheit legt eine solche Perspektive auch nahe, aber sie ist auf der Basis ihrer sonstigen stark kontextualistischen Annahmen nicht recht ausgewiesen. Damit gerät Anderson in ein doppeltes Dilemma: Um das Scheitern gelebter Moralprinzipien angemessen erfassen zu können, ist offensichtlich eine kontexttranszendierende Perspektive nötig, die gleichzeitig aber nicht formuliert wird, weil sie zu stark mit den kontextualistischen pragmatistischen Annahmen bräche. Das Problem an diesem Punkt ist, so meine ich, die Reduktion des pragmatistischen Ansatzes auf Methode. In dem Maße, in dem eine pragmatistische Methode wie ein neutrales Instrument verstanden wird, das wir einsetzen, um die praktische Umsetzbarkeit moralischer Prinzipien zu prüfen, entsteht der Eindruck, dass sie selbst wertneutral verfährt. Der Pragmatist muss allerdings gar nicht warten, bis die Praxis oder die Empirie zeigt, dass ein Weltbild falsch – und das heißt: in einem wie auch immer verstandenen Sinne nicht verkörperbar – ist, um es normativ zu kritisieren, weil seine „Methode“ selbst keinesfalls wertneutral verstanden

¹⁰ Ebd., 30.

werden darf.¹¹ Mehr noch: Rassismus wäre sogar dann normativ falsch, wenn Menschen tatsächlich in fundamentaler Weise ethnisch ungleich wären und sich dies ohne Kontroverse feststellen ließe. Dass der Pragmatist, *zumindest an diesem Punkt*, nicht auf die Empirie warten muss, bevor er seine Wertungen oder Normen gewinnt, wird freilich erst dann sichtbar, wenn gezeigt wird, wie normativ anspruchsvoll schon die Beschreibung seiner vorgeblich „dünnen“ methodischen Grundlagen ist. Werden diese ausführlicher, als dies oft geschieht, in ihrem normativen Gehalt ausbuchstabiert, dann zeigt sich, dass eine systematische Ungleichbehandlung von Menschen nicht deswegen normativ problematisch ist, weil sich im empirischen Test zeigt, dass sie auf unwahren Annahmen beruht. Ein Testverfahren nämlich, das noch nicht wüsste, dass eine systematische Ungleichbehandlung von Menschen normativ inakzeptabel ist, wäre selbst ein moralisch fragwürdiges Testverfahren. Anderson etwa setzt in allen ihren Überlegungen stets voraus, dass Rassismus normativ inakzeptabel ist, und käme gar nicht auf die Idee, *diese* Vorannahme selbst noch einmal empirisch überprüfen zu lassen, um ihre Legitimität nachzuweisen. Damit ist nicht gesagt, dass eine pragmatistische Ethik ohne methodische Elemente auskäme. Es wird nicht einmal gesagt, dass sie nicht tatsächlich viel enger mit den empirischen Wissenschaften kooperieren würde, als das die Ethik gegenwärtig tut. Es wird jedoch gesagt, dass noch einmal genauer untersucht werden muss, worauf sich ein pragmatistischer „Test“ moralischer Prinzipien sinnvoll beziehen kann und worauf nicht. Eine solche Untersuchung könnte ergeben, dass in jedem Testver-

11 Wie gesagt: dass ein falsches Weltbild nicht verkörpert werden kann, scheint nicht einmal Andersons Position zu sein. An einem Punkt schreibt sie zwar, empirisch fehlerhafte Begriffe und Modelle sorgten dafür, dass die Praxis, die auf ihnen basiert, schlecht laufe („make our lives go badly“, ebd., 28), aber sie zeigt nicht, woran sich dieses praktische Scheitern erkennen lässt. Wenn sie gleichzeitig einräumt, dass rassistische Weltbilder, wie etwa in Nazi-Deutschland, kausal sehr „effizient“ sein könnten, verschärft sich das Problematische der Behauptung, empirische Falschheit lasse sich nicht „leben“. Auch in *The Imperative of Integration* (vgl. dies. 2011), ebenfalls pragmatistisch inspiriert, taucht dieses Problem wieder auf. Eine nicht-ideale politische Theorie behandelt normative Ideale wie Hypothesen, die überprüft werden müssen: „They [the ideals] function as hypotheses, to be tested in experience“ (dies. 1998, 6). Zeigt sich, dass die Ideale, die zur Lösung eines Problems ersonnen wurden, das Problem nicht lösen, müssen entweder sie oder die Problembeschreibung revidiert werden. Diese Methode heißt „nicht-ideal“, zum einen, weil sie davon ausgeht, dass Problembeschreibungen ohne Verweis auf abstrakte Ideale angefertigt werden können (ebd., 3), zum anderen, weil vorgeschlagene Problemlösungen erst ideal werden, wenn sich empirisch gezeigt hat, dass sie funktionieren. Erneut wird also der pragmatistische Test zunächst von starken Bezügen auf normative Ideale befreit und mehr oder weniger als reine Methode eingeführt. Dass freilich schon jede Problembeschreibung normativ gerahmt ist, bleibt eigentümlich ausgeblendet.

fahren einige moralische Prinzipien oder Normen (man könnte sie vorerst Supernormen nennen) nicht zur Disposition stehen, sondern gerade dazu dienen, die praktische Umsetzung anderer Prinzipien oder Normen zu beurteilen. So könnte gefragt werden, ob etwa die Norm der Konsensorientierung in deliberativ strukturierten demokratischen Verfahren wirklich dazu dient, allen Bürgerinnen und Bürgern eines Gemeinwesens eine gleichberechtigte Teilnahme und ein gleiches Stimmgewicht einzuräumen. Wenn sich empirisch zeigt, dass durch eine übertriebene Forderung nach Konsens bestimmte kontroverse Forderungen übersehen oder überhört werden, dann müsste die Norm der Konsensorientierung gegebenenfalls revidiert oder modifiziert werden, nicht aber die Supernorm der gleichberechtigten Teilnahme.¹² Sie inspiriert gewissermaßen erst die Analyse der anderen Normen und fließt insofern als vorausgesetzter normativer Hintergrund in das konkrete methodische Testverfahren ein.

Ich möchte im Folgenden den Versuch unternehmen, den methodisierten Pragmatismus wieder stärker an seine substanziellen normativen Annahmen heranzuführen, und werde dies am Beispiel John Deweys durchexerzieren. Dabei wird sich zeigen, so meine Vermutung, dass viele Argumente dagegensprechen, die pragmatistische Ethik lediglich als eine Art Proto-Verfahrensethik zu klassifizieren. Die substanziellen Annahmen, die Honneth identifiziert, sind tatsächlich da, und selbst James' Verweis auf die Relevanz von Konsequenzen bricht mit streng verfahrensethischen Entwürfen. Es wird mir folglich darum gehen, Beschreibungen zurückzuweisen, die einen Konflikt zwischen substanziellen Annahmen über das Gute und bloßen Prozeduren zur Lösung moralischer Konflikte konstruieren. Anders gesagt: Ein angemessenes Verständnis der pragmatistischen Methode kann nicht einfach auf die substanziellen Annahmen verzichten. Erst wenn diese wieder sichtbar werden, wird es auch leichter sein, eine Neueinschätzung der pragmatistischen Ethik insgesamt vorzunehmen.

2 Die *Ethik* von 1932 in ihren Grundzügen

Ich werde mich im Folgenden auf die *Ethik* von 1932 konzentrieren, die John Dewey zusammen mit James Tufts verfasst hat. Über die genauen Entstehungsbedingungen dieser Ethik ist wenig bekannt, aber es gilt als weitgehend sicher, dass der zweite Teil („Theory of the Moral Life“), der für die Suche nach einer pragma-

12 Vgl. ebd., 34–39.

tistischen Ethik besonders relevant ist, von Dewey stammt.¹³ Natürlich kann es nicht darum gehen, diese Ethik in allen Details vorzustellen; es wird lediglich auf einzelne ausgewählte Aspekte einzugehen sein.

Wichtig ist zunächst einmal, sich zu vergegenwärtigen, warum es in Deweys Augen überhaupt nötig ist, Ethik im engeren Sinne zu betreiben. Wir gehen heute ja ganz selbstverständlich davon aus, dass es Ethik gibt, und glauben zumeist auch, dass sie eine wichtige Disziplin der Philosophie ist, aber Dewey hat sich noch genötigt gesehen, die Existenz einer solchen Disziplin zu erklären, indem er darauf verwies, dass traditionelle Gesellschaften oder, wie es auch heißt, Gesellschaften, die sich an Gewohnheit und Überlieferung halten, keinen Bedarf an einer Disziplin wie Ethik haben, weil in ihnen mehr oder weniger selbstverständlich gewiss ist, was zu tun ist, so dass auch weniger Bedarf an bewusster Reflexion über den richtigen Weg eigenen Handelns entstehen kann. Eine „reflexive“ Moral entsteht also erst in dem Augenblick, in dem Akteure mit mehreren Möglichkeiten des Handelns konfrontiert sind und überlegen, welches die beste Wahl in der gegebenen Situation ist. Ausgangspunkt des moralischen Nachdenkens im Alltag sind folglich Konflikte, die von sich aus den richtigen Weg nicht gleich nahe legen, und weniger die Konfrontation mit amoralischen Akteuren, die den Sinn und Zweck moralischer Reflexion leugnen.¹⁴ In den Worten Deweys: „It [moral theory] emerges when men are confronted with situations in which different desires promise opposed goods and in which incompatible courses of action seem to be morally justified“ (E 1932, 164). Der Unterschied zwischen Moraltheorie (also, wie wir heute oft sagen, „Ethik“ als Reflexionsinstanz der Moral) und der Alltagsmoral ist dabei eher graduell als substanziell. Die Theorie unternimmt auf bewusstere und systematische Weise, was wir alle tun, wenn wir über inkompatible Wertentscheidungen nachdenken, und kann in diesem Sinne hilfreich sein – mehr aber auch nicht: Sie nimmt keine Entscheidungen vorweg, sondern klärt Intuitionen.

Dass moralische Reflexion unter weltanschaulich pluralen Bedingungen und unter situativem Entscheidungsdruck erforderlich wird, mag unscheinbar sein, aber das Modell fügt sich natürlich in pragmatistische Grundüberlegungen ein, denen zufolge Reflexion immer dann nötig wird, wenn ein Weiterführen bisheri-

¹³ Vgl. die Einleitung von Abraham Edel und Elizabeth Flower in Dewey (1989), VII–XXXV.

¹⁴ Vgl. auch Tugendhat (1993), 26: „Es ist ein Grundfehler der geläufigen Ethiken, daß sie als moralischen Grundkonflikt immer nur den zwischen demjenigen sehen, der sich moralisch verstehen will, und demjenigen, der sich nicht so verstehen will (dem ‚Egoisten‘). Der eigentliche Grundkonflikt, in dem wir heute stehen, ist derjenige, der zwischen den verschiedenen Moralkonzepten selbst besteht.“

ger Handlungsmuster, etwa aufgrund von krisenhaften Unterbrechungen, nicht mehr möglich ist. Moralisch relevant kann dabei, wie schon erwähnt, im Prinzip jedes Handeln werden, was andererseits nicht ausschließt, dass ein Großteil unserer Handlungsabläufe weiterhin habituell verläuft. Es zeichnet geradezu die moralisch sensible Person aus, dass sie ein Gespür dafür hat, wann eigene Handlungen andere auf eine Weise betreffen, die nach Rechtfertigung oder einem reflexiv orientierten Innehalten verlangt. Über die Verwendung des Moralbegriffs ist damit zumindest ausgesagt, dass Moral jenen Bereich unseres Handelns betrifft, der mit den Auswirkungen unseres Handelns auf andere zu tun hat, also nicht nur mit der Frage nach dem individuellen Glück. Deutlich ist damit auch, dass es an diesem Punkt keinen Regelkatalog geben kann, der gleichsam von sich aus verrät, wann moralische Reflexion relevant ist und wann nicht. Und schließlich gibt es auch nicht die eine richtige Methode, die darüber befinden könnte, was zu tun ist und was nicht.

Für die weiteren Überlegungen ist dies sicherlich der wichtige Punkt: Wenn Dewey nämlich in die uns vertrauten konkurrierenden Ethiktheorien einführt, dann nicht um zu entscheiden, welche davon die (einzig) richtige ist, sondern, um sie alle darauf hin zu befragen, welche Hilfestellung sie leisten können, um in konkreten Situationen der Entscheidung unser Handeln angemessen zu orientieren. Die moralphilosophische Überlieferung wird gleichsam, wie Honneth sagt, als „Generalisierung von Beobachtungen“ herangezogen, „die wir in der Vergangenheit über unser Verhalten und seine Konsequenzen haben machen können“.¹⁵ Dewey drückt dies wie folgt aus: „Our aim will be not so much to determine which [theory] is true and which false as to see what factors of permanent value each group contributes to the clarification and direction of reflective morality“ (E 1932, 183). Wenn hier vom „permanenten Wert“ einzelner Ethikansätze die Rede ist, dann sollte dies folglich nicht so verstanden werden, dass dieser Wert gleichsam apriorisch feststünde und nur noch theoretisch konstatiert werden müsste; vielmehr muss sich dieser Wert empirisch erwiesen haben und kann dann als mehr oder weniger unausgesprochene Orientierung einer situativ unterbrochenen Handlungssequenz fungieren. Mehr als Orientierung aber können die in diesem Sinne überkommenen Ethikansätze nicht bieten: Sie liefern keinesfalls fertige oder abrufbare Antworten auf situative Problemkonstellationen. Da die Fortführung menschlicher Handlungssequenzen gerade dann problematisch wird, wenn sich miteinander unvereinbare Lösungsmodelle (incompatible courses of action) aufdrängen und moralisch legitim erscheinen, sind Problemkonstellationen, die moralisch qualifizierbar sind, in gewisser Weise radikal offen. Jede

¹⁵ Honneth (2000), 130.

Form der ethisch vorstrukturierenden Orientierung verwandelt sich folglich in eine Hypothese, deren Wert neu und im Lichte der situativen Anforderungen überprüft werden muss. Es ist nicht einmal ausgemacht, dass es in jedem Fall sinnvolle oder allgemein akzeptable Lösungen für ethisch relevante Problemkonstellationen gibt – diese Eigenschaft einer pragmatistischen Ethik muss gegen den oft erhobenen Vorwurf eines blind optimistischen Meliorismus hervorgehoben werden.¹⁶

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen können nun die Aspekte der Theoriemodelle genannt werden, die in den Fokus des deweyischen Interesses rücken; die erste Überlegung beschreibt dabei noch allgemeinere Annahmen über die menschliche Natur und menschliches Verhalten, die im Rahmen einer jeden Moraltheorie berücksichtigt werden sollten:

So geht Dewey davon aus, dass jede Moraltheorie nicht nur die Vernunftnatur des Menschen in den Blick nehmen muss, sondern auch seine Impulse und Wünsche (*desires*); dass wir uns überhaupt die Frage vornehmen können, was zu tun gut ist, liegt für Dewey vor allem an der vorausweisenden Struktur unserer Impuls- und Wunschnatur, die von sich aus nach Befriedigung und damit nach dem für sie Guten verlangt. Problematisch wird es nur, wenn diesen unmittelbar auf uns einwirkenden Impulsen ohne weitere Reflexion stattgegeben wird; ob nämlich ein Wunsch oder Impuls tatsächlich und nicht nur scheinbar gut ist, offenbart sich erst der Reflexion, die in der Lage sein muss, die Verwirklichung des Wunsches in Beziehung zu anderen Zielen zu setzen, die wir verfolgen, die aber auch abgleichen kann, welche Folgen die Verwirklichung des Wunsches für andere haben könnte: „The task of moral theory is thus to frame a theory of Good as the end or objective of desire, and also to frame a theory of the true, as distinct from the specious, good. In effect this latter need signifies the discovery of ends which will meet the demands of impartial and far-sighted thought as well as satisfy the urgencies of desire“ (E 1932, 191).

Nun mag die Orientierung an einem Guten noch keine Auskunft darüber geben, ob es sich bei dem mit unseren Wünschen verfolgten Guten um ein *moralisches* Gut handelt. Aber Dewey lässt etwa in seiner Auseinandersetzung mit hedonistischen Ansätzen keinen Zweifel daran, dass die Perspektive, in der mögliche Folgen der Wunschbefriedigung erörtert werden sollen, stets auch eine moralische Perspektive ist, was schon die von Smith und Hume übernommene Rede vom unparteiischen Zuschauer nahelegt. Gleichwohl ist das Hauptinteresse Deweys an diesem Punkt seiner Überlegungen weniger die genauere Spezifizierung dessen, was mit Moral gemeint sein kann, als vielmehr die Ausarbeitung

¹⁶ Hilfreich hierzu: Welchman (1995), 200–201.

einer „positiven“ (E 1932, 208) Moral, die Rücksicht auf die Wünsche und Impulse einer Person nimmt, gleichzeitig aber darauf achtet, dass nur die Wünsche und Impulse Rücksicht finden, die „inklusiv“ genug sind, um dauerhaftere und umfassendere Befriedigungen zuzulassen. Was genau mit diesen Formulierungen gemeint ist, bleibt allerdings zunächst vollkommen unklar; festzuhalten ist, dass Dewey einer Moral, die gegen unsere Neigungen und Wünsche agiert, Motivationsfähigkeit abspricht und folglich die Notwendigkeit einer Orientierung am Guten vor allem als Reaktion auf die psychologische Natur menschlicher Antriebe begreift. Ein Sollen, das ganz und gar gegen unsere unmittelbaren, aber auch gegen unsere reflektierten Wünsche gerichtet ist, bleibt in Deweys Augen letztlich leer und kraftlos. Es dürfte vor allem dieser Zug seiner Ethik sein, der manche Interpreten dazu geführt hat, ihr eine zu starke Ausrichtung am Wert der Selbstverwirklichung zu attestieren, aber wir werden sehen, ob dieser Vorwurf Hand und Fuß hat.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen mag nun auch deutlich werden, warum Dewey auf der Suche nach angemessenen Standards der Bewertung unserer Handlungsimpulse stets konsequenzialistische Annahmen akzeptiert und darin die wesentliche Leistung utilitaristischer Theoriemodelle sieht, auch wenn er die stärker materiellen Standards des Utilitarismus – vor allem die starke Rolle des Lustbegriffs – ablehnt. Ziele und Zwecke, die Menschen sich setzen, drängen von sich aus auf Verwirklichung und würden gleichsam leblos, wenn der Standard ihrer Bewertung von den realen oder imaginierten Konsequenzen einer Umsetzung dieser Ziele und Zwecke gänzlich absähe. Es ist, wenn man so will, ein anthropologisches Faktum, das jede Ethik für konsequenzialistische Annahmen öffnet, nämlich die menschliche Trieb- und Wunschnatur, die gar nicht anders kann, als ein Interesse an zukünftigen Befriedigungs- oder Zufriedenheitszuständen zu nehmen. Freilich bleibt der Utilitarismus an diesem Punkt nicht stehen; seine theoretische Attraktivität besteht für Dewey auch darin, dass er, wie es heißt, „the widest, most general range of consequences“ einzelner Handlungen in den Blick nimmt (E 1932, 239) und alle von einer Entscheidung Betroffenen berücksichtigt sehen will. Gegen die Tradition der *Moral-Sense-Philosophie*, die nach Dewey keinen Blick für moralische Verpflichtungen gegenüber Fremden hat, gewinnt der Utilitarismus also einen egalitaristischen Zug, der ihn zu einer genuin modernen Moral macht. Für Dewey ist dabei vor allem die millsche Variante des Utilitarismus interessant, weil sie sich darüber im Klaren ist, dass eine ausgewogene und faire Beurteilung der Konsequenzen eigener und fremder Handlungen weniger der kühlen Folgenkalkulation als vielmehr einzelner Charakterdispositionen wie Freundlichkeit, Ehrlichkeit oder Aufrichtigkeit bedarf, deren Wert selbst wiederum nicht bloß instrumentalistisch missverstanden wird, sondern intrinsischen Charakter trägt. Mit anderen Worten: Auch

wenn die Bereitschaft, sich die Folgen eigenen Handelns möglichst umfassend vor Augen zu führen, immer wieder an intellektuelle Grenzen stößt, so ist doch – unverkennbar wird auf die Tugendethik angespielt – die Wahrscheinlichkeit einer ausgewogenen und umfassenden Folgenabschätzung ungemein erhöht, wenn diese Bereitschaft selbstverständlicher Bestandteil charakterlich fundierter Dispositionen geworden ist.

In dem gleichen Maße, in dem Dewey nun die für seinen Ansatz wertvollen Theorieelemente des Utilitarismus benennt, sucht er auch aus den überlieferten Theorien der Tugendethik und der Pflichtmoral die Elemente heraus, die in seinen Augen dazu beitragen können, eine Entscheidung in einer konkreten Situation intelligent und rational zu gestalten. Aufschlussreich ist dabei, dass sowohl der Utilitarismus als auch die Tugendtheorie in einem Kapitel abgehandelt werden, dessen Kerninspiration humane ist: Wenn wir uns darauf konzentrieren, welche Standards Anwendung finden, um Handlungen unserer selbst und anderer zu beurteilen und bewerten, finden wir sowohl utilitaristische Standards als auch Tugendstandards. Die Tugendethik wird dabei soweit umformuliert, dass sie nicht einfach nur einen Katalog erstrebenswerter substanzieller Charaktereigenschaften markiert, sondern eher formale Eigenschaften einer Einstellung benennt, die gegeben sein müssen, wenn ein Subjekt über die Fähigkeit verfügen will, richtig und angemessen über andere zu urteilen. Es geht Dewey gleichsam um die Nennung der Eigenschaften, die eine tugendhafte (selbst wiederum auf die Tugenden anderer gerichtete) Urteilsbildung ausmachen (E 1932, 255), da die unbestreitbare Tatsache, dass Menschen einander permanent in moralischer Hinsicht beurteilen, ein Nachdenken über die genaueren Konturen dieser Urteile erfordert. Für Dewey sind es vor allem drei Eigenschaften, über die moralisch urteilende Personen verfügen müssen, wenn sie tugendhaft sein wollen. Sie müssen aufrichtig, stabil und unparteiisch sein. Aus diesen Eigenschaften können sich je nach Situation Mut, Gerechtigkeit, Mäßigung oder „Weisheit“ ergeben (E 1932, 258), ohne dass immer schon vorentschieden wäre, auf welche Gegenstände sich diese Tugenden richten. Jede Gesellschaft wird aufrichtige, faire oder charaktertreue Individuen brauchen, so die Annahme; aber in welchen Kontexten diese Eigenschaften besonders relevant sind, wird kulturell und historisch variieren. Auffällig an der deweyschen Rekonstruktion des Tugendbegriffs ist, dass er weitgehend von metaphysischen Annahmen über höchste Güter oder letzte Zwecke entkoppelt ist; Tugenden werden eher dem Begriff des Interesses angenähert, da dieser, so ist zu vermuten, als psychologische und motivationale Basis für die Bereitschaft dient, eigene Zielvorstellungen mit jenen anderer abzugleichen. Tugendhaftigkeit zeichnet sich folglich wesentlich dadurch aus, dass es ihr gelingt, die Erfüllung eigener Interessen an die Erfüllung der Interessen anderer zu koppeln. Der Ort dieser im besten Fall charakterlich sedimentierten

Kopplung ist dabei – daran lässt Dewey schon hier gar keinen Zweifel – einerseits das Selbst, das sich zu den Tugenden heranbilden muss, andererseits aber auch die Institutionen, in denen das Selbst sich moralisch entfaltet oder an einer solchen Entfaltung gerade gehindert wird.

Auf ähnliche Weise formuliert Dewey nun auch das Konzept der Pflicht um, obgleich das Pflichtkapitel nicht wenige Spannungen aufweist. Einerseits nämlich gesteht er dem Pflichtbegriff zu, in bestimmten Situationen auch gegen unsere Neigungen moralische Forderungen zu artikulieren, und übernimmt damit natürlich wesentliche kantische Elemente (E 1932, 217). Andererseits aber scheut er doch davor zurück, die Idee einer Pflicht um der Pflicht willen zu verteidigen, und geht davon aus, dass Pflichten letztlich immer im Rahmen konkreter Beziehungen entstehen, in denen wir zu anderen stehen und die einzig auf der Basis unserer Zugehörigkeit zu dieser Beziehung Autorität auszuüben vermögen. Schließlich wird der Pflichtbegriff und auch der Begriff des Rechten in die Theorie des Guten integriert, indem er zu einer allgemeinen gesellschaftlichen Perspektive umformuliert wird, die uns dazu bringt, jene Handlungen als gut für uns zu erkennen, in denen wir das Gut der anderen berücksichtigen. Von den Forderungen der anderen heißt es dabei, „their ultimate function and effect is to lead the individual to broaden his conception of the Good; they operate to induce the individual to feel that nothing is good for himself which is not also a good for others. They are stimuli to a widening of the area of consequences to be taken into account in forming ends and deciding what is Good“ (E 1932, 225). Wenn Dewey in diesem Zitat davon redet, etwas sei gut für andere, kann er im Prinzip natürlich nur jene anderen meinen, mit denen das Individuum, an das die Forderungen ergehen, in einem identitätsbildenden Verhältnis steht, weswegen Honneth hier von einer kommunitaristischen Wendung der Pflichtethik spricht.¹⁷ Tatsächlich gibt es Formulierungen, die eine solche Verengung des Pflichthorizonts nahe legen.¹⁸ An anderen Punkten ist allerdings allgemeiner von „human welfare“ (E 1932, 250) oder von „objective well-being“ (E 1932, 251) die Rede, und auch die Figur des unparteiischen Zuschauers wurde schon erwähnt. Gleichsam als

¹⁷ Honneth (2000), 132.

¹⁸ Vgl. etwa folgendes Zitat: „The standard says that we should desire those objects and find our satisfactions in the things which also bring good to those with whom we are associated in friendship, comradeship, citizenship, the pursuit of science, art, and so on“ (E 1932, 248). Dewey verwendet den Begriff des „Standards“ dabei in Abgrenzung zum Begriff der „ends-in-view“; wenn wir auf der Basis unserer Wünsche nach Objekten der Wunschbefriedigung suchen, suchen wir in gewisser Weise nach Zielpunkten, die auf der Basis gegebener Wünsche in Reichweite liegen; Standards dagegen richten sich auf real bereits vollzogene oder auf imaginierte Handlungen und helfen, diese zu beurteilen.

Abschluss seiner Überlegungen formuliert Dewey zudem, dass zwar ein universales Interesse am Schicksal aller Menschen unmöglich ist, dass aber immer dann, *wenn* wir mit anderen interagieren – ob Freunde, Feinde oder Fremde – Fairness und Ausgewogenheit im Urteil gefordert sind: „But equity, or impartiality, of interest is a matter of quality not of quantity [...] Equity demands that *when* one has to act in relations to others, no matter whether friends or strangers, fellow citizens or foreigners, one should have an equal and even measure of value as far as the interests of the others come into the reckoning“ (E 1932, 257, Hervorh. im Orig.).

Hat man Deweys Ethik soweit rekonstruiert, wird schnell verständlich, warum sie im Verhältnis zu anderen Ansätzen schwer einzuordnen ist. Sie umfasst, wie deutlich geworden sein sollte, Elemente des Konsequentialismus sowie einer aristotelisch orientierten Güterethik; und sie reformuliert Elemente der Pflichtethik in einem humeanischen Rahmen. Dieser Synkretismus dürfte einer der Gründe sein, warum diese Ethik gegenwärtig keine Rolle spielt. Man weiß nicht so genau, woran man ist, und sieht nicht recht, wie ein derartiger Ethikentwurf helfen soll, wenn es um drängende moralische Probleme der Gegenwart geht. Entsprechend sind die wenigen Interpretationen der konkreten Ethik Deweys, die es gibt, eher kritisch.¹⁹ Erwähnt wurde schon Honneth, der am Ende seines Aufsatzes vor allem die ungelöste Universalismusfrage thematisiert. Weil Dewey den Pflichtbegriff nur auf den Bereich unseres je konkreten Interaktionsradius bezieht, scheitert er daran, so Honneth, den „universalistischen Gehalt des moralischen Standpunktes“ angemessen zu erfassen.²⁰ Das Modell einer naturalistischen Teleologie, demzufolge das Gut der Selbstverwirklichung mit einer gleichsam auf natürliche Weise gegebenen Orientierung am Gemeinwohl immer schon gekoppelt ist, überzeuge, so Honneth, zum einen nicht, weil damit der situative Entscheidungsprozess eine illegitime Festlegung auf das Ideal einer gemeinwohlverträglichen Selbstverwirklichung erfahre (statt ergebnisoffen zu sein), und zum anderen nicht, weil damit der Kerngehalt des Moralischen, die mögliche Einschränkung eigener Handlungsimpulse und Wertmuster *zugunsten* anderer, verfehlt werde. Damit sind zwei Einwände formuliert: (a) Ein Einwand zielt auf eine gewisse argumentationslogische Inkonsistenz; ein anderer (b) ist schlicht kantianisch inspiriert und kommt im Übrigen von einem Hegelianer, der selbst oft genug mit dem universalistischen Gehalt des „moralischen Standpunkts“ hadert, recht überraschend.

¹⁹ Vgl. zusätzlich zu Honneth etwa (mit Blick auf Themen der politischen Philosophie) Festenstein (1997).

²⁰ Honneth (2000), 133.

3 Zur Diskussion der Einwände

Ich will abschließend auf diese Einwände eingehen. Zunächst zum ersten Einwand (a): Um eine Antwort auf ihn vorzubereiten, sei noch einmal erwähnt, an welchem Punkt genau für Dewey moralische Fragen bzw. moralische Reflexivität überhaupt entstehen – sie entstehen in Situationen, in denen wir verschiedene Handlungswege für moralisch legitim halten, in denen wir Impulse in diese verschiedenen Richtungen verspüren und in denen die einzuschlagenden Handlungswege und die sie strukturierenden Werte inkompatibel sind (ich will lügen, weil ich es in der Situation für angemessen halte, jemanden nicht mit einer schmerzhaften Wahrheit zu konfrontieren; gleichzeitig akzeptiere ich aber im Grunde das kantische Lügenverbot): „Moral theory cannot emerge when there is positive belief as to what is right and what is wrong, for then there is no occasion for reflection. It emerges when men are confronted with situations in which different desires promise opposed goods and in which incompatible courses of action seem to be morally justified. Only such a conflict of good ends and of standards and rules of right and wrong *calls forth* personal inquiry into the bases of morals“ (E 1932, 164, Hervorhebung M. H.). In einem eminenten Sinne ist Moraltheorie für Dewey also eine Art Krisenwissenschaft, die niemals Moral begründen kann, sondern zunächst darauf aus ist, nach einem praktikablen Ausweg zu suchen, wenn bereits vorhandene moralische „Lösungen“ oder Antworten für spezifische Problemlagen miteinander kollidieren. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass diese Kollision nicht einfach abstrakt konstatiert wird, sondern vom reflektierenden Subjekt als solche erfahren wird. Es geht also nicht nur, wie etwa bei Tugendhat, um die These, dass moderne Gesellschaften durch konkurrierende „Moralkonzepte“ gekennzeichnet sind, so dass ein theoretischer Bedarf entsteht, nach den allgemeinen (formalen) Grundlagen zu suchen, die diese verschiedenen Konzepte überhaupt zu *Moralkonzepten* machen; vielmehr wird der Bedarf nach einer Auflösung kritischer Handlungssituationen praktisch erfahren, so dass es auch der philosophischen Reflexion weniger darum geht, das „gewöhnliche moralische Bewußtsein in seinen Voraussetzungen verständlich zu machen“ als darum, dieses Bewusstsein dabei zu unterstützen, eine moralisch unklar gewordene Situation so zu klären, dass für das betroffene Subjekt eine Fortführung ursprünglich impulsgesteuerter Handlungsstränge möglich ist.²¹ Auf die Gefahr einer gewissen Tautologie hin könnte man sagen, dass eine pragmatistische Ethik immer eine praktische und keine bloß theoretische Ethik ist. Ich betone diesen vielleicht unscheinbaren Punkt, weil damit schon deutlich werden kann,

²¹ Tugendhat (1993), 26–27.

dass die Rede von einer prozeduralistischen oder methodischen Orientierung der pragmatistischen Ethik Gefahr läuft, ihren ursprünglichen Impuls, nämlich die Auflösung praktisch relevanter Unsicherheit und Ungewissheit, aus dem Auge zu verlieren. Auch wenn sich Methoden- und Ergebnisorientierung sicher nicht ausschließen, sollte man betonen, dass eine pragmatistische Ethik zunächst ergebnisorientiert ist und nach dem situativ Guten sucht, weil auch die moralisch unsicheren Akteure nach einem solchen Guten suchen. Von einer teleologischen Ausrichtung kann andererseits nur in dem Sinne gesprochen werden, als diese Ausrichtung der Bedürfnis- und Impulsnatur des Menschen entspringt und nicht einfach theoretisch importiert ist. Die anfängliche Ablösung moralischer Reflexion von substanziellen moralphilosophischen Annahmen basiert, mit anderen Worten, auf eben diesen substanziellen Annahmen und ihrer anfänglichen Plausibilität. So aber, wie diese Annahmen aus ihrer eigenen moralischen Logik heraus scheinbar angemessene Lösungen für alle praktischen Probleme bieten, behält auch die gebrochene Perspektive der moralischen Reflexion, die die überkommenen Geltungen festhält und zugleich sistiert, die Orientierung an einem Guten bei. Nur verzichtet sie auf die Meinung, sie verfüge schon über ein genaues Wissen von diesem Guten.

Man kann hier nun hinzufügen, dass sich eine prozeduralistische Ethik, wenn man denn an dem Terminus festhalten will, nicht wertneutral formulieren lässt. Die Auszeichnung der Prozedur oder der forschenden Suche nach dem situativ Richtigen impliziert natürlich selbst eine positive Wertung eben des prozeduralen oder forschenden Elements. Sie als bloßen Reflex einer weltanschaulich pluralistisch gewordenen Gesellschaft zu betrachten, unterschlägt, dass ein solcher Pluralismus in ethischer Hinsicht ganz unterschiedliche Reaktionen hervorrufen kann. Selbst Dewey ist fast etwas ungenau, wenn er behauptet, die Einsicht in inkompatible Wertmuster rufe (quasiautomatisch) eine forschende Haltung hervor („calls forth“). Die Auszeichnung der forschenden Haltung kann offensichtlich nur Ergebnis eines hinreichend weit verbreiteten Lernprozesses sein, in dem sich immer wieder gezeigt hat, dass das Festhalten an einseitigen oder dogmatischen Positionen der Moral *faktisch* kein Hilfe bietet, um soziale, politische, kulturelle oder eben moralische Konflikte zu lösen. Es ist diese *Lernerfahrung*, in der sich eine durch Pluralisierung erzeugte Destabilisierung überkommener Deutungsmuster sedimentiert, und die im besten Fall (und das heißt: keineswegs selbstverständlich) die Bereitschaft erzeugt, zu akzeptieren, dass man vorerst nicht weiß, was der richtige Weg in einer Situation ist, obwohl man durchaus über verschiedene normativ gestützte Antwortmuster verfügt. Man kann hier sogar noch weiter gehen. Schon das Verfügen über normativ *hinreichend artikulierte* (konfligierende) Weltbilder sollte nämlich als Errungenschaft gedeutet werden, die kollektiven Lernprozessen entsprungen sein muss. Bernard

Williams beschrieb den in sich gespaltenen Akteur einmal so: „The divided, conflicted, and confused agent ist not always [...] one in whom several different and equally organized voices make conflicting claims. Rather, his states of mind are themselves unfocussed or variably directed.“²² Damit so etwas wie eine feste, klar identifizierbare moralische Position überhaupt ausgebildet werden kann, ist nach Williams eine kollektive Praxis nötig, in der die Akteure ihre anfänglich unsicheren oder unfokussierten Impulse und Meinungen gegenseitig stabilisieren und sie dadurch den Charakter von intersubjektiv verlässlichen Einstellungen und Überzeugungen (beliefs) gewinnen lassen.²³ Moderne Gesellschaften zeichnen sich nun dadurch aus, wie man in Ergänzung zu Williams hinzufügen kann, dass sie regelmäßig höherstufige Konfliktkonstellationen in jenen Akteuren hervorrufen, die in sich ein plurales Geflecht moralisch legitimer Stimmen ausgebildet haben. Einzig diese Akteure entwickeln gewissermaßen ein Sensorium für alternative Handlungsmöglichkeiten in gegebenen Handlungsfeldern und kommen dadurch erst in die Lage, Situationen als ergebnisoffen und damit als *problematisch* zu definieren. Die Krisensituation, die Dewey vor Augen hat, ist folglich keine nihilistische, sie ist eine eminent pluralistische, und sie beinhaltet die habitualisierte Suche nach einem Guten, das noch nicht vorhanden ist. Anders gesagt: Diese Krise ist nicht vergleichbar der handwerklichen Krise, die mich dazu bringt, nach besseren Werkzeugen zu suchen, um die gestörte Handlung wieder aufzunehmen, sondern sie ist eine Krise des Pluralismus. Weil mir verschiedene moralische Optionen offenstehen, weiß ich vorerst nicht, was zu tun richtig ist.

Entscheidend ist nun natürlich die Frage, ob Deweys Annahme, dieses Gute müsse Elemente einer Selbstverwirklichung im Sozialen enthalten, die Ergebnisoffenheit der forschenden Haltung gefährdet. Ich habe bewusst die Ausgangssituation der moralischen Reflexion etwas ausführlicher skizziert (und hätte hier noch ausführlicher sein können), weil ich glaube, dass die erwähnte Lernerfahrung eine solche nur sein kann, wenn bereits akzeptiert ist, dass die angemessene Antwort auf die Frage nach dem guten Leben nicht monologisch gegeben werden kann und damit bereits eine Bindung des eigenen Wohls an das Wohl anderer gegeben ist. Die gemeinwohlverträgliche Selbstverwirklichung, von der oben die Rede war, ist insofern nicht das unzulässige Telos eines an sich offen gedachten Prozeduralismus; sie ist eine der Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit die moralische Konfliktsituation sich überhaupt so schildern lässt, wie Dewey sie

²² Williams (2002), 195.

²³ Ebd., 192: „We learn to present ourselves to others, and consequently also to ourselves, as people who have moderately steady outlooks or beliefs.“

schildert. Die zentrale Frage an diesem Punkt sei wiederholt: Wodurch gerate ich überhaupt in die Lage, in mir verschiedene moralische Stimmen zu hören, die, wie oben erwähnt, situative Handlungskrisen auslösen? Wenn wir sagen wollen, dass die uns überlieferten Ethikentwürfe Beobachtungsgeneralisierungen entspringen, liegt nahe, daran zu zweifeln, dass es sich hier um persönliche Beobachtungen handeln kann (und auch Honneth redet hier von einem „Wir“ der Beobachtungen²⁴). Vielmehr dürfte es sich um kollektive Lernprozesse handeln, die uns vermittelt haben, dass in manchen Situationen eine Orientierung an Pflichten bessere Konsequenzen zeitigt als in anderen, oder dass in allen moralisch relevanten Situationen bestimmte Charaktereigenschaften (Tugenden) hilfreich sind. Nicht ohne Grund thematisiert Dewey an einem zentralen Punkt seiner Ethik, dort nämlich, wo er zwei Typen des moralischen Konflikts erwähnt, Wertkonflikte, die im Rahmen eines größeren Kollektivs entstehen, etwa den Konflikt zwischen Staatsbürgerpflichten und religiösen Appellen an die Friedfertigkeit des Menschen (Pazifismus) im Kontext einer kriegerischen Auseinandersetzung²⁵ (E 1932, 164–165). Was sich in der individuell erfahrenen Krise offenbart, ist nicht nur die Frage danach, wie ich mich weiterhin gegenüber meinen Mitmenschen verhalte, indem ich etwa die weiteren Konsequenzen meines (möglichen) Handelns reflektiere; sondern die Krise selbst ist bereits eine, in die eine Anerkennung unterschiedlicher Erfahrungen und damit eine Anerkennung der Verknüpfung eigenen Wohls mit dem Wohl anderer eingeflossen ist. Die Ausgangssituation enthält also, sofern sie als Ergebnis einer kollektiven Lernerfahrung beschrieben wird, mehr Substantialität, als man vermuten kann, was durch den Begriff „Prozeduralismus“ leicht übersehen wird. Mein Versuch, die Methodisierung des Pragmatismus wieder mit den substanzielleren ethischen Annahmen zu koppeln, hat hier ihre Quelle. Die Orientierung an Wachstum oder „Reifung“, die Honneth irritiert, weil sie zu wenig ergebnisoffen ist, ist schon Element der Situation, die nach moralischer Reflexion verlangt. Sie ist selbst schon Ergebnis eines kollektiven Lernprozesses, der auf einer gewissen Form von Wachstum beruht, aber, das sei noch einmal erwähnt, keinem Automatismus und keiner apriorischen Notwendigkeit entspringt. Man muss nicht einmal leugnen, dass sich bei aller Kollektivität des Lernens trotzdem ein irreduzibel individuelles Moment in moralischen Entscheidungssituationen findet. Was immer ich wähle, so Dewey, „also shapes the self, making it, in some degree, a new self“ (E 1932, 287).²⁶ Es zählt zu den radikalen Implikationen der

²⁴ Honneth (2000), 130.

²⁵ Für eine heilsichtige Deutung dieser Passage vgl. Levi (1990).

²⁶ Im dritten Teil der Ethik heißt es explizit: „Morals are personal because they spring from personal insight, judgment, and choice“ (E 1932, 317). Gleichzeitig wird aber betont, dass die

pragmatistischen Beschreibung moralisch relevanter Entscheidungssituationen, dass die Situationen tatsächlich so offen gedacht werden, dass sich auch das Selbst, das entscheiden muss, seiner selbst oder seiner moralischen Intuitionen nicht sicher sein kann. Man muss sich nur einmal klar machen, wie anspruchsvoll diese Konzeption des moralischen Selbst ist, die wohl nur dann ausgehalten werden kann, wenn das sich gleichsam immer wieder neu erfindende Selbst der Anerkennung seiner je neuen Wertmuster durch hinreichend viele andere sicher sein kann. Wenn es bei Hilary Putnam heißt: „[C]hanging one's values is not only a legitimate way of solving a problem, but frequently the only way of solving a problem“, so muss hinzugefügt werden, dass ein solcher problemorientierter Wertewandel nur gelingen kann, wenn die neu artikulierten Werte auf eine intersubjektive Kultur der Wertstabilisierung treffen, in der es dann möglich ist, mehr oder weniger stabile wertorientierte Einstellungsmuster auszubilden.²⁷ Das „neue“ Selbst, von dem Dewey redet, bleibt insofern auf anerkennende Reaktionen anderer angewiesen, damit es, ganz im Sinne von Williams, auch für sich selbst verlässlich als Selbst erkennbar wird. Erneut also wird deutlich, wie voraussetzungsvoll Deweys „Prozeduralismus“ ist und wie stark die Idee einer Selbstverwirklichung in der Gemeinschaft mit anderen kein willkürliches ethisches Präjudiz ist, sondern die Bedingung der Möglichkeit der Beschreibung dessen, was Prozeduralismus genannt wird.

(b) Schwieriger ist der Umgang mit dem kantischen Einwand. Ich habe selbst eingeräumt, dass es hier Spannungen gibt, die das Pflichtkapitel durchziehen. Ich glaube, dass diese Schwierigkeiten eher humeanische Wurzeln haben als kantische, kann dies aber hier nicht belegen. Putnam schreibt gelegentlich, Dewey lehne entschieden die Idee einer separaten und spezifischen moralischen Motivation ab.²⁸ Ich denke, dass dieser Gedanke mit den Problemen zu tun hat, die man bei Dewey identifizieren kann. Es mag einen Standpunkt der Moral geben, der universalistisch ist, aber es gibt kein separierbares Motiv im Handeln der Menschen, das gleichsam für diesen Standpunkt reserviert wäre. Es gibt bei Dewey Motive, Wünsche und Interessen, aber diese zielen nicht von sich aus auf das Gut aller anderen Menschen, sondern müssen durch die erwähnten, und wie ich nun hinzufüge, empirisch beschreibbaren Lernprozesse zu einer Perspektiverweiterung erst gebracht werden. Man kann dies psychologischen Realismus nennen und ist dann durchaus in der Nähe von Hume, aber es ist klar, dass strenge Gel-

Gehalte individueller Entscheidungen und Überlegungen durch allgemeine Faktoren („common factors“) beeinflusst werden.

²⁷ Putnam (2004a), 98.

²⁸ Ders. (2004b), 8.

tungskantianer damit nicht zufrieden sind, schon allein, weil Deweys Begriff der „Intelligenz“ zu wenig Platz für das, was im kantischen Kontext Vernunft leistet, zu lassen scheint. Dieses Unbehagen wird den Pragmatisten nicht wundern, aber auch nicht erschrecken, denn für ihn ist klar, dass ein wie immer begründeter apriorischer Universalismus, wenn er denn begründbar wäre, einzig und allein daran gemessen werden müsste, ob er praktisch einen Unterschied macht. Und das wird er nur tun, so könnten die Überlegungen weiter laufen, wenn er eine faktisch nachweisbare Problemlösungskompetenz hat. Es sei daran erinnert, dass Dewey ja eine Reformulierung des kantischen Pflichtbegriffs vorschlägt, die, genau betrachtet, vollkommen offen für die Berücksichtigung von moralisch relevanten Forderungen auch fremder Anderer ist. Klar ist aber auch, dass ein derart offener Pflichtbegriff vom Subjekt übernommen werden muss und übernommen werden können muss. Mit Tugendhat gesprochen: „Das Wollen kann für den Wollenden selbst nie ein vorgefundener, empirischer Tatbestand sein. [...] Das [...] *take it or leave it* lässt sich nicht umgehen.“²⁹ Abstrakt formulierte Geltungsansprüche helfen da nicht viel, oder: Sie helfen, wenn sie praktikabel sind. Das aber sind sie erst in einer Welt, die sie praktikabel macht, und es könnte sein, dass wir noch gar nicht wissen, wie eine solche Welt aussieht, da wir sie noch nicht erfahren haben.

4 Ein pragmatistischer Konsequentialismus des Charakters

Wie ist nun also mit meiner Ausgangsfrage umzugehen, die ja wissen wollte, ob es eine pragmatistische Ethik gibt? Ich habe bislang ja nur gezeigt, dass Versuche, das wesentliche Verdienst des Pragmatismus mit Blick auf methodische Aspekte auszubuchstabieren, unterschlagen, wie viel substanzieller Gehalt im Rücken der Methode präsent ist. Aber was folgt daraus? Ist es sinnlos, wie Anderson weiterhin von einem pragmatistischen „Test“ zu sprechen, wenn man weiß, dass die Anwendung des Testverfahrens (das bei Anderson vor allem darin besteht, die Möglichkeit der empirischen Umsetzbarkeit normativer Prinzipien zu prüfen) selbst schon eine Menge implizit vorausgesetzter normativer Annahmen enthält, die zunächst gar nicht im Fokus des Testverfahrens stehen können (die Supernormen)? Ich selbst habe zwar die Rede von Prozeduralismus und von Methode kritisch analysiert, aber ich habe nicht dafür plädiert, diese Rede fallen zu lassen.

²⁹ Tugendhat (1993), 96.

Die Frage ist dann aber, was sich an der Ausgangslage ändert, wenn die Situation des moralischen Konflikts, so wie er von Dewey geschildert wird, bereits eine moralisch reife Persönlichkeit und in gewisser Weise auch eine moralisch reife Kultur erfordert, in der sich schon eine Menge anspruchsvoller moralischer Kompetenzen sedimentiert haben?

Ich möchte diese Fragen abschließend eher tentativ beantworten, wobei es mir zunächst um eine generelle Einordnung pragmatistischer Ethik gehen wird. Auf der Basis des Gesagten dürfte deutlich geworden sein, dass eine pragmatistische Ethik wohl am ehesten konsequenzialistische Züge trägt. Auch wenn diese Ethik, wie gesehen, durchaus offen für den Pflichtbegriff oder für Elemente der *Moral-Sense-Tradition* ist, bleiben diese alternativen ethischen Zugänge eindeutig an die entscheidende Frage gebunden, ob durch pflichtorientiertes Handeln oder durch Mitgefühl gute Konsequenzen gezeitigt werden.³⁰ Freilich entsteht an diesem Punkt sofort die Frage, im Lichte welcher Werte oder Normen denn die Konsequenzen moralisch relevanter Handlungen gedeutet und beurteilt werden sollen? Konsequenzialistische Ethiken verfügen ja in der Regel über eine „axiologische Teiltheorie“, die angibt, welche Folgen einer Handlung als besonders wertvoll oder wünschenswert betrachtet werden.³¹ Darüber hinaus interessieren sie sich zumeist weniger für die faktischen Konsequenzen einer Handlung als für die voraussehbaren Folgen, beurteilen also nur antizipierte, nicht aber bereits eingetretene Folgen. In diesen beiden Hinsichten weicht ein pragmatistischer Konsequenzialismus von den herkömmlichen Modellen ab. Zum einen nämlich verfügt er nicht über eine axiologische Teiltheorie, die es möglich machte, apriorisch die Verwirklichung bestimmter Werte (Lust, die größtmögliche Lust aller, Nutzen, den größtmöglichen Nutzen aller etc.) als Zielpunkte moralischer Handlungen anzugeben. Zwar fließen, wie angedeutet, in die moralrelevante Ausgangssituation durchaus praktisch sedimentierte dichte Wertmuster ein, die die Problemwahrnehmung entscheidend prägen; ob aber genau diese Wertmuster auch weiterhin problemlösend sein werden, muss offen bleiben. Wie ebenfalls angedeutet, lassen sich auch in der Krisensituation nicht alle im Hintergrund wirkenden Werte suspendieren oder auch nur thematisch machen; aber welche genau das sein werden, kann nicht zwingend vorweggenommen werden. In

30 Kitcher spricht oft schlicht von dem Erreichen guter Ergebnisse (producing good outcomes) als zentralem Kriterium eines „dynamischen Konsequenzialismus“ (Kitcher 2011, 289). Bei Dewey heißt es einmal bündig: „The effect of acts upon the common welfare, the general well-being, is the criterion for judging the moral worth of personal acts and dispositions“ (E 1932, 344–345).

31 Birnbacher (2007), 173.

diesem Sinne können wohl auch Supernormen (etwa die Annahme der Geltung universaler Menschenrechte) faktisch zur Disposition gestellt werden, indem etwa auf ihre partikuläre Herkunft verwiesen wird. Der Glaube an ihre (universale) Geltung bleibt dann in dem Maße interessant und wichtig, in dem er die systematische Weigerung begründet, bereits vollzogene Lernprozesse zurückzunehmen. Eine stärkere praktische Fundierung haben diese Normen aus pragmatistischer Sicht folglich nicht, was aber nicht ausschließt – wie hinzugefügt werden muss –, dass es sich hier um ein sehr starkes Fundament handeln kann.

Mit Blick auf die Differenz von faktischen Folgen und voraussehbaren Folgen scheint sich ein pragmatistischer Konsequentialismus auf die Seite der faktischen Folgen zu schlagen. Andersons Kriterium der „Verkörperung“ etwa muss ja mit dem Urteil über praktische Normen abwarten, bis sich gezeigt hat, ob und, wenn ja, wie sich diese Normen umsetzen lassen. Das Interesse an empirischer Sozialforschung speist sich aus der Einsicht in die Relevanz faktischer Entwicklungen für die (*Ex-post*-)Bewertung normativer Prinzipien. Andererseits kann eine pragmatistische Perspektive gar nicht leugnen, dass Akteure mit ihrem Handeln Absichten verbinden und Zielerreichungen vorwegnehmen. Als impulsgesteuerte Wesen können wir nicht anders, als uns an Zielen zu orientieren, die in der Zukunft liegen und die, gepaart mit hinreichend starker Motivationskraft, unser Handeln antreiben werden. Gleichzeitig ist sich der Pragmatist darüber im Klaren, wie schwer es ist, Folgen eigenen Handelns überhaupt angemessen einzuschätzen und vorwegzunehmen. Die Kritik am Hedonismus erwähnt explizit die Unmöglichkeit, im Voraus bestimmen zu können, welche Handlungen Lust bereiten werden und welche nicht (E 1932, 176 u. 193). Gerade aufgrund dieser Unbestimmtheit der Zukunft konzentriert sich die pragmatistische Perspektive weniger auf axiologische Werte, die zu verwirklichen sind, als auf die Faktoren, die Einfluss darauf nehmen, welche Konsequenzen unser Handeln haben wird. Und genau in diesem Sinne geht es dem Pragmatismus doch um dem eigentlichen Handeln vorgelagerte Faktoren, die Einfluss auf das Handeln nehmen, vor allem um das, was Dewey an verschiedenen Punkten der Ethik mit dem Begriff des „Charakters“ bezeichnet. Wenn eine Ethik an den Konsequenzen menschlicher Handlungen interessiert ist, muss sie sich, so die Idee, mit den Dispositionen und Einstellungen einer Person beschäftigen, weil diese es letztlich sind, die entscheiden, welche Handlungen im konkreten Handlungskontext gewählt werden (E 1932, 175). Der pragmatistische Konsequentialismus ist in diesem Sinne ein Konsequentialismus des Charakters. Die Pointe dieses Aspekts einer pragmatistischen Ethik mag nicht gleich ersichtlich sein. Betrachtet man aber zeitgenössische Abhandlungen zum Konsequentialismus, zeigt sich, dass sie die Frage nach der Umsetzbarkeit der von der Axiologie ausgezeichneten Güter und Übel vor allem mit Hilfe von weiteren Normen, Prinzipien

oder Regeln denken (so genannten Sekundärprinzipien), die den Akteuren dabei helfen sollen, die zunächst abstrakt formulierten ethisch anzustrebenden Weltzustände praktikabel zu machen.³² Damit aber bewegen sich auch diese Varianten des Konsequentialismus auf eine Ethik des Charakters zu, ohne jedoch über die angemessenen Begrifflichkeiten zu verfügen, diese genauer zu erörtern.³³ In pragmatistischer Perspektive verliert eine Ethik, die sich für Prinzipien, Normen oder Regeln interessiert, dann an Realitätsgehalt, wenn sie sich nicht darüber im Klaren ist, dass diese Prinzipien, Normen oder Regeln nur dann handlungswirksam werden können, wenn sie einem gelebten Selbstverständnis angehören, das sie nicht als externe Faktoren betrachtet. Mit Blick auf Güte und Grausamkeit etwa heißt es: „Benevolence or cruelty is not something which a man *has*, as he may have dollars in his pocket-book; it is something he *is*“ (E 1932, 291, Hervorh. im Orig.). Unverkennbar ist hier die Nähe zu typischen Formulierungen der Tugendethik. Der Charakter des Selbst ist gleichsam der Ort, an dem die entscheidenden ethischen Kämpfe ausgefochten werden, so dass eine Ethik, die kein angemessenes Verständnis des Selbst entwickelt, systematisch zu kurz greifen muss.

So kann es auch nicht überraschen, dass Dewey in seiner Ethik nicht wenige Energien darauf verwendet, eine anspruchsvolle Konzeption des moralischen Selbst (*moral self*) in seinen sozialen Bezügen zu entwerfen. Aus Platzgründen muss hier allerdings darauf verzichtet werden, diese Konzeption genauer auszubuchstabieren. Sie beruht zum einen auf Überlegungen, die einen philosophisch-anthropologischen Charakter haben und die Ethik über die faktischen Voraussetzungen menschlicher Moral aufklären wollen (heute würde man wohl von moralpsychologischen Überlegungen sprechen); sie enthält zum anderen Hinweise auf ein Modell von Selbstverwirklichung im sozialen Austausch mit anderen, die teils falsche Modelle menschlichen Handelns korrigieren sollen (etwa allzu individualistische Modelle) und insofern einen Faktizitätsbezug bewahren, teils aber auch präskriptive Elemente enthalten, die Empfehlungen für ein verwirklichtes Selbst artikulieren. Wie schwer diese verschiedenen Aussageebenen an manchen Punkten unterscheidbar sind, markiert sicherlich einen Schwachpunkt der pragmatistischen Ethik. Andererseits sollte deutlich gewor-

³² Vgl. etwa ebd., 194–217.

³³ So schreibt Birnbacher (ebd., 206), Akteure sollten die Sekundärprinzipien in ihr „Selbstverständnis als moralisch handelnde Person integrieren“; der weitere Kontext dieser Überlegung macht aber deutlich, dass diese Integration wie ein Import verpflichtender Regeln gedacht wird, so dass diese Regeln nicht wirklich integraler Bestandteil des Charakters im Sinne Deweys werden.

den sein, dass ein Präskriptivismus, der keine Basis in bereits vorhandenen Entwicklungen, Tendenzen und praktizierten Fähigkeiten hat – so viel Hegel bleibt bei Dewey immer präsent – motivational leer bleiben muss.

Was bedeuten diese Überlegungen für viele der konkreten Fragen, die die Ethik der Gegenwart beschäftigen? Kann uns der Pragmatismus klare Auskunft über drängende Fragen der Reproduktionsmedizin, der ökologischen Ethik oder der Tierethik geben, um nur einige Beispiele zu nennen? Ehrlicher Weise sollte man einräumen, dass dies nicht der Fall ist. Worin im Einzelfall gute Konsequenzen moralisch relevanter Handlungen bestehen, kann nicht vorentschieden werden; dies müssen die betroffenen Akteure selbst in gemeinsamer Anstrengung und gegebenenfalls immer wieder neu bestimmen. Andererseits mag das, was hier tentativ Konsequenzialismus des Charakters genannt wurde, eine Perspektive zur Verfügung stellen, die einseitige Modellorientierungen vermeidet, ohne deswegen aber einen rein prozeduralen Charakter anzunehmen. Die pragmatistische Ethik ist nicht ohne normative Substanz, und sie ist nicht nur eine abstrakte Methode, die auf alle möglichen Situationen des moralischen Konflikts angewendet werden kann. Ihr Optimismus besteht folglich auch nicht in naiven Annahmen über zukünftig unausweichliche Fortschritte; eher schon erstaunt, wie viel Fortschritt sie schon im Gegebenen als unverlierbaren Lerneffekt vermutet.³⁴ So ist eine pragmatistische Ethik weniger eine Ethik konkreter zukunftsorientierter Handlungsanweisungen für konkrete Problemkonstellationen, sie ist eher eine Ethik der Gegenwart, die nach Beschreibungen verlangt, die andeuten, was auf der Basis bereits etablierter Praktiken und Selbstverständnisse schon möglich wäre.

Literatur

- Anderson, E. (1998), Pragmatism, Science, and Moral Inquiry, in: Fox, R., u. Westbrook, R. (Hg.), *In Face of the Facts. Moral Inquiry in American Scholarship*, Cambridge, 10–39.
- Anderson, E. (2011), *The Imperative of Integration*, Princeton, N. J.
- Bernstein, R. (2010), The Ethical Consequences of William James's Pragmatic Pluralism, in: ders., *The Pragmatic Turn*, Cambridge, 53–69.
- Birnbacher, D. (2007), *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin, 2. Aufl.
- Dewey, J. (1989), Ethics, in: ders., *The Later Works: 1925–1953*, 7 (1932), hg. v. Boydston, J. A., Carbondale, Ill. [E 1932].
- Festenstein, M. (1997), *Pragmatism and Political Theory*, Cambridge.

³⁴ Vgl. Kitchers interessanten Versuch, die Kategorie der Wahrheit als Maß für Objektivität durch die Kategorie des Fortschritts zu ersetzen (Kitcher 2011, Kap. 6).

- Hampe, M. (2006), An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Die Bedeutung des Sozialen in der Religionsphilosophie von Peirce und Dewey, in: ders., Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus, Frankfurt am Main, 292–323.
- Hartmann, M. (2009), Vertiefung der Erfahrung. John Dewey in der deutschsprachigen Rezeption, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 34, 415–440.
- Hartmann, M., Liptow, J., u. Willaschek, M. (Hg.), Einleitung, in: dies., Die Gegenwart des Pragmatismus, Berlin, 9–32.
- Honneth, A. (2000), Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey, in: Joas, H. (Hg.), Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt am Main, 116–138.
- James, W. (2001), Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen, Darmstadt.
- Kitcher, P. (2011), The Ethical Project, Cambridge, Mass.
- Levi, I. (1990), Hard Choices, Cambridge.
- Putnam, H. (2004a), The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays, Cambridge, Mass.
- Putnam, H. (2004b), Ethics without Ontology, Cambridge, Mass.
- Tugendhat, E. (1993), Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main.
- Welchman, J. (1995), Dewey's Ethical Thought, Ithaca, N. Y.
- Williams, B. (2002), Truth and Truthfulness, Princeton, N. J.