

---

# **Lehrstuhl für Wirtschaftspädagogik**

Univ.-Prof. Dr. Klaus Beck · Univ.-Prof. Dr. Christian Dormann  
Univ.-Prof. Dr. Olga Zlatkin-Troitschanskaia

**Fachbereich Rechts- und Wirtschaftswissenschaften**

○ **Reihe: Arbeitspapiere WP** ○

---

**66**

Klaus Beck

## **Moralischer Universalismus oder moralischer Partikularismus?**

**Eine systematisierende Gegenüberstellung**

## IMPRESSUM

Beck, Klaus (2014): Moralischer Universalismus oder moralischer Partikularismus –  
Eine systematisierende Gegenüberstellung

### Herausgeber:

Lehrstuhl für Wirtschaftspädagogik  
Univ.-Prof. Dr. Klaus Beck  
Univ.-Prof. Dr. Christian Dormann  
Univ.-Prof. Dr. Olga Zlatkin-Troitschanskaia  
Fachbereich 03: Rechts- und Wirtschaftswissenschaften  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Jakob Welder-Weg 9  
D-55099 Mainz  
Telefon: +49 6131 39-22009; Telefax: +49 6131 39-22095  
email: troitschanskaia@uni-mainz.de  
beck@uni-mainz.de  
c.dormann@uni-mainz.de

### © Copyright

Alle Arbeitspapiere der Reihe „Arbeitspapiere WP“ sind einschließlich Graphiken und Tabellen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung der Herausgeber unzulässig. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und Einspeicherung auf elektronische Datenträger.

Die Arbeitspapiere stehen auch als Download zur Verfügung:

<http://www.wipaed.uni-mainz.de/ls/382.php>

KLAUS BECK

**Moralischer Universalismus oder moralischer  
Partikularismus?  
Eine systematisierende Gegenüberstellung**

*HELMUT HEID  
ZUM 80. GEBURTSTAGE GEWIDMET*

# Moralischer Universalismus oder moralischer Partikularismus?

## Eine systematisierende Gegenüberstellung

### 1. Das Problem

Nach wie vor ist unter Philosophen ebenso wie unter Moralphysikern, Moralphäda-  
gogen, Wirtschafts- und Unternehmensethikern die Reichweite des Geltungsan-  
spruchs moralischer Prinzipien<sup>1</sup> umstritten. Universalisten vertreten die Auffassung,  
ein moralisches Prinzip, das – gemäß bestimmten Kriterien – zulänglich begründbar  
sei, dürfe raum-zeitlich unabhängige Geltung beanspruchen. Dagegen bestreiten  
Partikularisten, dass es überhaupt irgendein moralisches Prinzip dieser Qualität ge-  
ben könne – *tertium non datur!*

Im Folgenden sollen zunächst einige Positionen in diesem Streit *knapp skizziert* und  
gegeneinander gestellt werden – dies nicht in historisch-chronologischer, sondern in  
systematischer Absicht, gewissermaßen als rekonstruierter fiktiver Diskurs der Pro-  
tagonisten, der die jeweiligen Hauptargumente mit ihren Gegenargumenten konfron-  
tiert (Kap. 2). Für die vorgetragenen Argumente werden sodann eine Charakterisie-  
rung und eine Systematik derjenigen Voraussetzungen vorgeschlagen, auf die sie

---

<sup>1</sup> Der Gebrauch des Begriffs „Prinzip“ („*principle*“) ist in der Ethik (auch innerhalb der Kantschen! Vgl. Holzhey 1989, Sp. 1364) uneinheitlich, ebenso wie die Verwendung der mit ihm verwandten oder in Beziehung gesetz-  
ten Begriffe wie „(Grund-)Norm“ („*norm*“), „Regel“ („*rule*“), „Gebot“ („*command/ment*“), „Imperativ“ („*im-  
perative*“) usw. (vgl. Stichwort „Prinzip“ im Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, 1989, Sp. 1336-1373 so-  
wie insbes. Schrader 1984, Sp. 910- 918). Zur genaueren Bestimmungen dieser Begriffe wären viele Details zu  
erörtern, wofür hier nicht der Raum ist. Für die hier vorgelegte Argumentation dürften, um Missverständnis-  
sen vorzubeugen, die folgenden Hinweise ausreichen:

*Sprachanalytisch* gesehen verweisen alle diese Begriffe im vorliegenden Kontext auf moralische (Wert-) Urtei-  
le, bei denen es sich nicht um wahrheitsfähige, sondern um zustimmungsbedürftige (Sollens-)Aussagen han-  
delt. Diese „Urteile“ lassen sich in zwei Großgruppen aufteilen, nämlich die „(Be-)Wertungen“ i.e.S. und die  
„Normen“ (oftmals auch: „Gebote“); nur von den letzteren ist hier die Rede. Sie enthalten als Minimal-  
Elemente (a) eine deskriptive Komponente (Beschreibung des geforderten Zustands), (b) eine normierende  
Komponente (abgestuft nach dem Grad der Strenge wie etwa nach „müssen“, „sollen“, „dürfen“ usw. bzw.  
normenlogisch nach „erlaubt“, „geboten“, „verboten“), (c) den Normadressaten und ggf. auch (d) den Norm-  
autor (vgl. dazu auch Keuth 1989).

Unterscheidet man weiterhin, wie das in der Literatur nicht selten geschieht, unter dem Aspekt einer *Hierar-  
chie der Allgemeinheit* zwischen obersten und aus ihnen abgeleiteten bzw. ihnen subsumierten moralischen  
Urteilen, so stößt man für jene meist auf den Begriff „Prinzip“, für diese erneut auf „Norm“ (diesmal als Be-  
zeichnung eines spezielleren Urteils) und – sozusagen eine (Ableitungs-)Stufe tiefer oder handlungsnäher –  
„Regel“ (vgl. Pieper 1972, Sp. 807). Da sich mit den „Prinzipien“ in diesem Wortsinne der vergleichsweise wei-  
ter reichende Geltungsanspruch verbindet, spielen sie in der Universalisierungsdebatte eine wichtige Rolle;  
aber wegen der oftmals ungeklärten Ableitungsbeziehung zwischen ihnen und einzelnen Normen oder Regeln  
können Universalisierungsansprüche auch „prinzipien-unabhängig“ auf diese letzteren gegründet sein. Im  
Folgenden wird daher meist von „(Moral-)Prinzipien“ und „moralischen Regeln“ unter implizitem Einschluss  
der hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs „dazwischen“ liegenden „Normen“ die Rede sein, aber auch von  
„(Moral-)Geboten“ i.S. eines alle Varianten zusammenfassenden sprachanalytischen Gattungsbegriffs.

rekurrieren (Kap. 3). Im abschließenden Teil kommt schließlich ein empirisches Argument zur Sprache, dessen systematische Wendung eine tragfähige Entscheidung im Universalismus-Partikularismus-Streit fundieren zu können scheint (Kap. 4).

## 2. Partikularisten contra Universalisten – Zur philosophischen Grundgedebatte<sup>2</sup>

### 2.1. Empirischer oder deskriptiver Partikularismus

Mit dem Verweis auf die kulturabhängige Verschiedenheit moralischer Regeln liegt ein erstes Argument auf dem Tisch, dessen empirische Gültigkeit kaum bestritten werden dürfte. Die Ethnologie kann dazu mit einer Fülle einschlägiger Beispiele aufwarten. Allerdings muss man stets prüfen, ob es sich bei den berichteten Unterschieden nicht um bloße Konventionen handelt (vgl. Eckensberger 2003, S. 331), seien sie formell vereinbart oder lediglich informell anerkannt.<sup>3</sup>

*So gehören religiöse Vorschriften und Rituale zweifellos zum kulturellen Bestand einer Population<sup>4</sup>; aber nur ein Teil von ihnen zählt zu den moralischen Regeln, wie etwa das altorientalische Talionsgebot, das sich in einigen großen Religionen wiederfindet und in der Luther-Bibel, im Alten Testament, folgendermaßen lautet: „... so sollst du geben Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme.“ (2. Mose 21, V. 23-25; 3. Mose 24, V. 17-21).<sup>5</sup>*

*Ein weiteres Beispiel ist die Beurteilung des Verhältnisses von Mann und Frau, das im Unterschied zu unseren „westlichen“ Gleichberechtigungsvorstellungen in anderen Kulturen teilweise völlig anders, nämlich als Subordination der Frau gesehen wird (vgl. Strathern 1997). Das gilt bspw. für muslimische Frauen (Koran 4, S. 34), für Frauen unter dem Hinduismus, v.a. in Indien (vgl. Zigon 2008, 91), und auch im traditionellen Christentum (vgl. Bibel, 1. Korinther 14: V. 34, 35<sup>6</sup>) mit Relikten in der katholischen Kirche bis in die heutigen Tage (vgl. z.B. Wijngaards 2002). Ob die Dinge in Sachen Gleichberechtigung in unseren Gegenwartsgesellschaften zum Besten stehen, darüber wird im Übrigen ja auch hierzulande gestritten.*

<sup>2</sup> Einige Passagen dieses Kapitels sind übernommen aus Beck 2012.

<sup>3</sup> Vgl. dazu jedoch auch unten Kap. 4, S. 24.

<sup>4</sup> Bspw. dürfen Muslime ebenso wie Juden u.a. kein Schweinefleisch essen, ein Umstand, den man nicht unbedingt als moralrelevant kategorisieren muss. Zu den – moralisch indifferenten – formellen Konventionen rechnen weiterhin etwa die Verkehrsregeln oder Formvorschriften für den Abschluss von Kaufverträgen (nicht für die Forderung nach deren Einhaltung!); zu den informellen Konventionen dagegen zählen bspw. Kleiderordnungen oder Begrüßungsrituale (vgl. jedoch erneut Kap. 4, S. 24).

<sup>5</sup> Im Neuen Testament allerdings, das der christlichen Lehre zugrunde liegt, wird in der Bergpredigt des Jesus von Nazareth diese Vergeltungsregel, die bspw. in der jüdischen Tora und im Koran bzw. der auf ihm wesentlich basierenden Sharia bis heute fortgilt, außer Kraft gesetzt und durch das moralische Gebot der Feindesliebe ersetzt (Matth. 5, V. 38-44).

<sup>6</sup> [V. 34] „Wie in allen Gemeinden der Heiligen lasset eure Weiber schweigen in der Gemeinde; denn es soll ihnen nicht zugelassen werden, dass sie reden, sondern sie sollen untertan sein, wie auch das Gesetz sagt.“ [V. 35] „Wollen sie aber etwas lernen, so lasst sie daheim ihre Männer fragen. Es steht den Weibern übel an, in der Gemeinde zu reden.“

Bezeichnen wir die Bezugnahme auf die vorfindlichen, moralisch relevanten kulturellen Unterschiede als **empirischen** oder **deskriptiven Partikularismus**<sup>7</sup> (vgl. dazu und zum Folgenden Tabelle 1, S. 13)! Er wird durch ein starkes Argument gestützt, nämlich die Faktizität dessen, was er behauptet – und dies nicht allein im Blick auf unsere heutigen Verhältnisse, sondern auch im weltgeschichtlichen Rückblick.<sup>8</sup>

## 2.2. *Materialer Universalismus*

Der Gegenangriff wird, systematisch gesehen, von den Aufklärern des 18. Jahrhunderts geführt.<sup>9</sup> Sie berufen sich, grob gesprochen, auf zwei Argumente. Das erste verweist darauf, dass jeder Mensch von Natur aus, also von allem Anfang an, gut und mit unantastbaren Rechten ausgestattet sei. Es ist vor allem Jean Jaques Rousseau, der diesem Argument Geltung verschafft hat<sup>10</sup>, das ja unter dem Moralaspekt nichts anderes besagt, als dass alle Menschen ursprünglich gleich und daher auch ein und derselben Moral verpflichtet seien. Das zweite Argument stellt – insbesondere im Anschluss an Hegel – die Vernunftfähigkeit aller Menschen in den Vordergrund, die ihnen „überall und zu jeder Zeit gemeinsam“ sei (Schweppenhäuser 2005, S. 26). Sie ermöglicht die Teilhabe eines jeden Einzelnen an dem, was die „objektive Vernunft“ als das Gute vorschreibt.<sup>11</sup> Dies ist die notwendige und zugleich hinreichende Bedingung dafür, dass für alle Menschen ein und dieselben Moralprinzipien Geltung beanspruchen dürfen, wenn und weil sie sich vor der „objektiven Vernunft“ als rational begründet erweisen.

Nicht nur, aber insbesondere auch auf der Grundlage dieser beiden Argumente sind mehrere zivilisationsgeschichtlich und politisch wichtige Dokumente entstanden, in denen die Menschenrechte als moralische Gebote niedergelegt sind, so die ameri-

<sup>7</sup> Wir sprechen hier entgegen einer verbreiteten Redeweise nicht vom moralischen „Relativismus“, dessen Gegenstück ein moralischer Absolutheitsanspruch (etwa i.S. einer Letztbegründung) wäre, nicht jedoch ein moralischer Universalismus, der auch ohne diesen Anspruch vertreten werden kann (vgl. Arndt 2000; S. 21-36; Schweppenhäuser 2005, 27).

<sup>8</sup> Vgl. zu dieser Sichtweise die ausgezeichnete Darstellung bei Arndt (2000), in der die Argumente dieser Variante des Partikularismus im Einzelnen dargestellt sind (unter den Bezeichnungen „radikaler“, „schwacher“ und „gemäßigter Relativismus“). Es wird dort insbesondere auch die große Bedeutung des Kulturbegriffs und seiner Denotate hervorgehoben. Obwohl die Unterscheidung von Kulturen nicht das einzige Argument für einen empirischen bzw. deskriptiven Partikularismus liefert (es kommen bspw. auch historische oder biologische Gesichtspunkte infrage), fokussiert die einschlägige Diskussion v.a. auf den Sachverhalt von Kulturdifferenzen. S. dazu weiter unten FN 35, S. 14.

<sup>9</sup> Natürlich haben die Aufklärer geistesgeschichtliche Vorläufer, die bis in die vorsokratische griechische und vor allem auch in die römische Philosophie zurückreichen. Es geht hier jedoch nicht um eine ideengeschichtliche, sondern um eine systematische und zugegebenermaßen eher holzschnittartige Rekonstruktion der einschlägigen Sichtweisen.

<sup>10</sup> „Alles ist gut, wenn es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht; alles entartet unter den Händen des Menschen“ (Rousseau 1762/1925, S. 1).

<sup>11</sup> „Das Gewissen also in der Majestät seiner Erhabenheit über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in sein Wissen und Wollen; es ist die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß, und indem sie an diesem Wissen ebenso unmittelbar das Dasein weiß, ist sie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie ist ebenso der Gottesdienst in sich selbst; denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eigenen Göttlichkeit“ (Hegel 1807/1952, S. 460; vgl. dazu Bickmann 2001, insbes. Sp. 828-830). – Eine säkularisierte Variante dieses Vernunftverständnisses findet sich wieder in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (vgl. z.B. Horkheimer & Adorno 1969; Marcuse 1962).

kanische Unabhängigkeitserklärung von 1776, die französische „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ von 1789, an denen viele weitere Staaten ihre Verfassungen orientiert haben<sup>12</sup>, sowie die 1948 von der UN verabschiedete „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“.<sup>13</sup> In ihr werden als Moralgebote *Gewaltlosigkeit, Solidarität, Toleranz, ein Leben in Wahrhaftigkeit* sowie *Gleichberechtigung* propagiert. Damit beschränkt sie sich nicht etwa darauf zu fordern, man solle sich „moralisch gut“ verhalten, sondern sie sagt zugleich, welche „konkreten“ Werte, nämlich die soeben genannten, allgemeine Geltung und Beachtung beanspruchen dürfen. Deshalb kann man das in ihr zum Ausdruck kommende Verständnis der Moralgeltung als **materialen Universalismus** bezeichnen.<sup>14</sup>

Mit dem Gleichheitsargument fahren die materialen Universalisten ein starkes Geschütz gegen die empirischen Partikularisten auf. Sie insistieren darauf, dass jenseits aller vorfindlichen kulturellen moralischen Differenzen *prinzipiell* für alle Menschen ein und dieselbe Moral Geltung beanspruchen dürfe. Man wird annehmen können, dass in den westlichen Industriestaaten eine verbreitete Sympathie für diesen Standpunkt vorzufinden ist, weil er für die (in Deutschland auch grundgesetzlich verankerte) Überzeugung steht, dass die Menschenrechte in der Tat mit der Dignität allgemeiner Akzeptanz bei allen Menschen „guten Willens“ ausgestattet seien und (auch) daher universell verwirklicht werden sollten.

### ***2.3. Kritik des materialen Universalismus und die Position des normativen Partikularismus***

Die Partikularisten sind nun allerdings keineswegs bereit, sich mit diesem Standpunkt anzufreunden. Sie starten eine breit angelegte Gegenoffensive, mit der sie ihre Opponenten in die Enge zu treiben suchen. Einen ersten scharfen Angriff initiiert Zygmunt Baumann<sup>15</sup>, der sinngemäß konstatiert, dass der materiale Menschenrechtsuniversalismus Ausdruck eines politisch-moralischen Imperialismus der westli-

<sup>12</sup> Zur philosophischen Analyse und zugleich einem ethisch motivierten Verteidigungsversuch der dabei zugrunde gelegten Universalismusposition vgl. Zimmermann 2009, Kap. 3 und 4. – Ernst Tugendhats Analyse (2001) des Verhältnisses von moralischem Partikularismus zu moralischem Universalismus bleibt in diesem Zusammenhang seltsam unbestimmt. – Vgl. zu einzelnen Argumenten in der Menschenrechtsdebatte auch die Diskussionseinheit zu „Relativismus und Menschenrechte“ in *Erwägen, Wissen, Ethik*, 24, S. 159-338.

<sup>13</sup> Für die letztere wurde eine ethische Fundierung im Sinne einer inhaltlichen Unterfütterung quasi nachgeliefert durch die 1993 in Chicago niedergelegte „Erklärung zum Weltethos“, an deren Zustandekommen u.a. Vertreter der sechs großen Weltanschauungsgemeinschaften, Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum, Islam beteiligt waren (<http://de.wikipedia.org/wiki/Weltethos>; Abruf 30.09.2011) – eine Aktivität, die von dem schweizerischen Theologen Hans Küng betrieben worden war. Küng hat dazu übrigens ein Libretto geschrieben, das von dem britischen Komponisten Jonathan Harvey vertont worden ist und am 13. Oktober 2011 mit den Berliner Philharmonikern uraufgeführt wurde (vgl. <http://www.weltethos.de/data-ge/c-20-aktivitaeten/27-004-rueckschau.php>; Abruf 23.12.2013). – Zur Grundsatzkritik am „Weltethos“ vgl. Spaemann (1996).

<sup>14</sup> Unter diesen Begriff fallen auch die Spielarten des „moralischen Naturalismus“, wie er zuletzt etwa von Philip Kitcher vertreten wird (2011) und des „moralischen Realismus“ sensu Max Scheler (1913/1954) sowie Nicolai Hartmann (1925/1949). Dieser letzteren Sichtweise dürften u.a. auch Otfried Höffe (2014, insbes. S. 20-21) und Detlef Horster (2009; 2012, v.a. S. 207-209) zuzurechnen sein. Eine Kritik dieser Auffassungen findet sich u.a. bei Mackie (1981, S. 58-59, 131-139) sowie Heid (1999, S. 548, Sp. 1-549, Sp.2; 2006, S. 33-36; 2013, S. 214-245).

<sup>15</sup> Auch wenn man der Baumannschen Philosophie der Moderne und der Postmoderne (vgl. 1992) kritisch gegenübersteht, so kann man seiner Analyse moralischer Problemlagen durchaus zustimmen.

chen Kulturen sei, der seine moralischen Wertvorstellungen weltweit gegen alle Widerstände durchzusetzen versuche (1995, S. 65; zit. nach Schweppenhäuser 2005, S. 29), und das sei in sich selbst eine moralisch problematische Absicht.<sup>16</sup> Es sei nämlich so, dass letztlich das einzelne Individuum, der reflektierende und autonome Mensch<sup>17</sup>, die unhintergehbare moralische Instanz bilde. Sie aber solle den sozial-moralischen Interessen und Ansichten einer egalitär argumentierenden Gruppe von Universalisten unterworfen werden. Das sei in der Sache nichts anderes als der Ausdruck eines (westlichen) Partikularismus, der in der „Maskerade des Universalismus“ auftrete (Schweppenhäuser 2005, S. 30), um so seinen Meinungen den Anschein von Allgemeingültigkeit zu verleihen. Eine derartige Universalisierung blende jedoch die unterschiedlichen persönlichen Sichtweisen und Auffassungen der Einzelnen notwendigerweise aus. Die propagierten Moralprinzipien seien aus ihrem spezifischen („abendländischen“) Denk-, Empfindungs- und Urteilszusammenhang herausgerissen, obwohl sie nur in ihm ihre relative Legitimität gewönnen. M.a.W.: Das Argument der Menschenwürde könne von Person zu Person in wechselnden Situationen und verschiedenen kulturellen Settings eine je unterschiedliche Bedeutung und ein jeweils unterschiedliches Gewicht erhalten und dürfe daher keine kontextunabhängige absolute, unbedingte Geltung beanspruchen (vgl. dazu Arndt 2000; Kersting 2002).

Selbst dann – so der nächste Einwand –, wenn die erwähnten Werte eines Weltethos auf verbreitete Zustimmung zu stoßen schienen, stünden einem echten substanziellen Konsens oftmals verborgene Deutungsdifferenzen der verwendeten Begrifflichkeiten im Wege (vgl. dazu die umfassende Analyse bei Heid 2013; weiterhin z.B. auch Rappe 2003, S. 129, 699, 704 und passim). Fraglich sei schon, ob *Wertbenennungen* wie z.B. „Solidarität“ oder „Toleranz“ ohne Bedeutungsverschiebung oder Bedeutungsverlust in die weit über 6.000 Sprachen, die auf unserer Welt gesprochen werden, übersetzt werden können.<sup>18</sup> Ja sogar, wenn dieses Unterfangen gelänge, wäre noch lange nicht gesichert, dass diese Übersetzungen semantisch einen identischen Sinn transportierten. Wir stritten uns beispielsweise ja schon im Deutschen darüber, welche Sachverhalte im Einzelnen unter „Solidarität“ oder „Toleranz“ fallen und welche nicht und beschäftigten mit dieser Frage u.a. hohe und höchste Gerichte.

Mit dem Verweis auf das Bedeutungsproblem, dem sich der materiale Universalismus unausweichlich gegenüber sieht, haben seine Gegner ihr Pulver noch nicht ver-

<sup>16</sup> Ein ziemlich schwaches, aber verbreitetes Gegenargument dazu findet sich in Zimmermann (2009, S. 425, Sp. 2-S. 426, Sp. 1, Ziff. ((69)).

<sup>17</sup> Der Autonomiegedanke ist selbst ja *das* zentrale Element der Kantischen Ethik (vgl. Eisler 1930/2002, Stichwort „Autonomie“; s. auch Popper 1990, S. 146), weshalb sie mit ihrem Universalisierungskonzept nur deshalb nicht in einen Selbstwiderspruch gerät, weil sie mit der Fiktion des Menschen als einem reinen Vernunftwesen operiert. – Ein verbreitetes Missverständnis, für das Kant u.a. mit seinen praktischen Anwendungsbeispielen für den kategorischen Imperativ selbst den Boden bereitet hat, dürfte darin bestehen, dass der Charakter seiner Ethik – jenseits seiner idealistischen Deutung – als eines reinen Denkmodells oftmals übersehen wird. Wir haben es demnach hier mit einem analogen Fall zu demjenigen zu tun, den Hans Albert (1967) in seiner Analyse der klassischen Nationalökonomie als Modellplatonismus kritisiert hat.

<sup>18</sup> Ein eindrucksvolles Beispiel für die Unmöglichkeit einer adäquaten Übersetzung liefert die Ethnographin Anita Jacobsen-Widding (1997, S. 48-52). Sie berichtet über ihren vergeblichen Versuch, für den Moralitätsbegriff („*morality*“) in der Sprache der Manyika in Zimbabwe, das Shona, eine Entsprechung zu finden.



schossen. Zu ihnen rechnen nämlich auch die Evolutionsforscher. Sie erinnern uns daran, dass wir mit unseren genetischen Wahrnehmungs- und Verhaltensdispositionen auf ein Leben in kleinen Stammesgruppen verwandter Individuen eingerichtet seien (vgl. z.B. Eibl-Eibesfeldt 1973; Mohr 1987; Wuketits 1984). Unsere moralischen Orientierungen bewögen uns spontan zu altruistischem Empfinden gegenüber der „Ingroup“, gegenüber der „Outgroup“ jedoch zum Gegenteil. Diese Dispositionen hätten sich wegen der Langsamkeit biogenetischer Anpassungsprozesse seit dem Neolithikum nicht substanziell verändert. Wir seien, wie Gerhard Vollmer es ausdrückt, in unserem „Mesokosmos“ verwurzelt (2001, S. 14) und daher nachgerade zu einem moralischen Partikularismus disponiert. Und wir hätten ihn, wenngleich es so scheine, als könnten wir ihn wenigstens kognitiv übersteigen, keineswegs überwunden.<sup>19</sup>

Man wird nicht umhin können, dieses und die weiteren Argumente, die gegen einen materialen Universalismus (etwa im Gewand des „Weltethos“) vorgebracht werden<sup>20</sup>, wenigstens als beachtlich anzuerkennen. Die Autoren, die sie vortragen, lassen sich als **normative Partikularisten** bezeichnen, weil sie sich nicht darauf beschränken, die empirisch vorfindliche Kulturspezifität der Moral lediglich zu konstatieren, sondern sie auch für unausweichlich und zugleich – im Sinne kultureller Gruppenkohäsion – für unverzichtbar, mithin für geboten halten.<sup>21</sup>

#### **2.4. Formaler oder prozeduraler Universalismus**

Es sieht an diesem Punkt auf den ersten Blick so aus, als müssten die Auseinandersetzungen zwischen Partikularisten und Universalisten zu Ende sein: Wenn moralischen Prinzipien nicht auf überzeugende Weise ein weltweiter Geltungsanspruch verschafft werden kann, dann haben die Universalisten verloren. Aber dem ist keineswegs so. Sie bringen gegen die normativ-partikularistisch motivierten Angriffe vielmehr ein ganz anders konzipiertes Argument in Stellung. Es geht zurück auf Immanuel Kant, dessen *moralphilosophischer* Geniestreich, kurz und grob gesagt, darin besteht, dass er darauf verzichtet, irgendwelchen Werten, seien es auch die erhabensten, durch philosophische Argumentation zu universaler Geltung verhelfen zu wollen. Sein kategorischer, also uneingeschränkte, kulturübergreifende Befolgung verlangender Imperativ fordert „lediglich“, dass wir uns im moralischen Urteilen und im Begründen unseres Handelns an eine bestimmte Prozedur halten sollen, nämlich zu prüfen und sicherzustellen, dass das Prinzip (die „Maxime“), an dem (der) wir uns orientieren, seinerseits (ihrerseits) verallgemeinerbar ist.<sup>22</sup>

So ist man sozusagen auf einen Schlag die ganze lästige Diskussion um die Geltungsansprüche einzelner normativer Wertvorgaben los und hat doch eine moralische Vorschrift, die jenseits aller kulturellen Besonderheiten Beachtung heischen

<sup>19</sup> S. dazu auch Huntington (2002)!

<sup>20</sup> Vgl. dazu z.B. den Herausgeberband Lütterfelds & Mohrs (1997).

<sup>21</sup> Während man den „empirischen Partikularisten“ noch vorhalten könnte, sie seien in die Falle des „naturalistischen Fehlschlusses“ (Moore) vom Sein aufs Sollen getappt (vgl. Liedtke 1999), wird man dies den „normativen Partikularisten“ nicht zum Vorwurf machen können.

<sup>22</sup> In der hier interessierenden („ersten“) Fassung lautet der Kategorische Imperativ so: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Kant 1785/1981, S. 51).

darf. Bis hin zu John Rawls (z.B. 1979) und Jürgen Habermas (z.B. 1983) hat Kants Vorschlag, die Debatte nicht auf die Inhalte, sondern auf das Verfahren zu fokussieren, weltweit viele glühende Anhänger gefunden. Seine Sichtweise können wir als **formalen** oder als **prozeduralen Universalismus** bezeichnen.

Die Vertreter des normativen Partikularismus können von Kants Überlegung durchaus in Verlegenheit gebracht werden. Für die Widerlegung ihrer Position genügt letztlich ja der Hinweis darauf, dass es mindestens *ein* moralisches Prinzip gibt, das universal gültig ist. Und der Kategorische Imperativ scheint ein solches Prinzip zu sein.

Trotz der frühen Kritik Hegels<sup>23</sup> dominierte der Kategorische Imperativ bis ins 20. Jahrhundert hinein die Debatte. Dann aber kam die Auseinandersetzung erneut in Gang, zunächst mit einer radikalen Kritik an der kantischen Ethikkonzeption. So konnte Schnoor (1989) nachweisen, dass Kants eigene Beispiele zur Anwendung des Kategorischen Imperativs auf reale Situationen durchweg fehlerhaft sind. Von verschiedenen Autoren wurde weiterhin moniert, dass das „moralisch Gute“ nicht, wie Kant es sich dachte, auf reine Rationalität zu reduzieren sei. Vielmehr müssten zur Bestimmung der moralischen Qualität des Handelns doch immer materiale Werte herangezogen werden. Der Kategorische Imperativ liefere jedoch – darauf hatte schon Hegel hingewiesen (1807/1952, S. 306-312) – keinerlei greifbare Anhaltspunkte für praktische Konfliktlösungen (vgl. von Kutschera 1982a, S. 219-221; Schweppenhäuser 2005, S. 27; dazu auch Beck 2003).

### **2.5. Fundamentaler Partikularismus**

Von den Gegenargumenten traf dasjenige, das von Charles Taylor (vgl. 1996, S. 179) etwa so gefasst wurde, ins Mark des prozeduralen Universalismus: Kants Ansatz beruhe auf dem „a priori“ der vorgängigen Anerkennung der Würde des Menschen als eines zu reiner Vernunft fähigen rationalen Wesens. Dies jedoch sei selbst ein starker substanzieller (materialer) Wert. Würde man ihn nicht anerkennen – und das müsse man keinesfalls –, so liefe der Kategorische Imperativ ins Leere. Kants gesamte Konstruktion beruhe mithin auf einem kulturspezifischen, also partikulären Grundverständnis, einer „okzidentalen Rationalitätsform“, wie Guido Rappe (2003, S. 687) das in einem anderen Zusammenhang bezeichnet und den völlig anders gefassten ostasiatischen Rationalitätsformen gegenüberstellt.

Dieser Angriff trifft auch die in der Nachfolge Kants entwickelten Diskursethiken (Habermas 1981) und die im Anschluss an Hobbes und Rousseau vorgeschlagenen vertragstheoretisch fundierten Ethiken (z.B. Rawls 1979), weil mit ihm eine Denkvoraussetzung in Frage gestellt wird, deren Wegfall dem prozeduralen Universalismus „den Boden unter den Füßen wegzieht“.

Die Frage ist allerdings, ob die Partikularisten erneut zugleich auch eine Alternative vortragen können. In der Tat, seit den 1980er Jahren gibt es bekanntlich eine immer noch wachsende Gruppe von partikularistisch argumentierenden Moralphilosophen, nämlich die Kommunitaristen. Wie deren Name schon andeutet, geht es ihnen da-

---

<sup>23</sup> Einen guten Ein- und Überblick dazu findet man in Habermas (1991). Vgl. auch von Kutschera 1982a, S. 221-225.

rum, den Menschen als Mitglied einer Kommune, einer Gemeinschaft, zu sehen und gerade nicht als das gewissermaßen frei schwebende, ungebundene, lediglich Vernunft und Rationalität verpflichtete Individuum, wie es idealistischerweise bei Kant und seinen unterschiedlichen Epigonen als moralphilosophischer Ausgangspunkt begriffen worden war. Vielmehr sei der Mensch immer schon in eine sprachlich-weltanschaulich-ethnisch-kulturelle soziale Umgebung eingebettet, die vor allem von der Familie bzw. dem frühkindlichen Sozialisationsmilieu bereitgestellt werde. Dort gälten ganz bestimmte, gemeinschaftlich geteilte, je spezifische Wert- und Moralstandards, auf denen die innere Kohärenz der jeweiligen Gemeinschaft beruhe (vgl. Sandel 1982; Walzer 2006; MacIntyre 2006; s.a. Mohrs 1997; 2001). Die Kommunitaristen sind, wiederum grob gesprochen, der Auffassung, dass der Versuch, eine Universalmoral zu etablieren, von vornherein zum Scheitern verurteilt sei, weil solch ein Versuch entweder in einer Diktatur oder in einem ausufernden Liberalismus enden müsse. Die einzig akzeptable Alternative bestehe im Gemeinschaftsmodell republikanischen Zuschnitts, das in moralischer Hinsicht durch ein lokales Regelmilieu geprägt sei, übrigens ganz analog zur Sprache, die ja ebenfalls ein Konstitutionselement des Gemeinschaftsraums bilde und womöglich sogar implizite moralische Gehalte aufweise<sup>24</sup>.

Die kommunitaristische Alternative besteht demnach in einem, wie ich es nennen möchte, **fundamentalen Partikularismus** – vielleicht am ehesten so, wie es in der Schweiz mit ihren basidemokratischen Kantonsstrukturen verwirklicht zu sein scheint und jedenfalls so, dass die verschiedenen Gemeinschaften ihre je eigene Kultur und Moral pflegen, über die sich ihre Mitglieder selbst und die Außenstehenden per Abgrenzung identifizieren.<sup>25</sup>

## 2.6. *Fundamentaler Universalismus*

Ist damit der Streit zugunsten der Fundamental-Partikularisten entschieden? Keineswegs, vielmehr werfen die Universalisten den Kommunitaristen vor, ihre Ideen seien unter den Bedingungen der Globalisierung und der mit ihr einhergehenden Entstehung multikultureller Gesellschaften überhaupt nicht zu verwirklichen.<sup>26</sup> Sie insistie-

<sup>24</sup> So argumentiert insbesondere von Hayek, ohne dass er den Kommunitaristen zugerechnet werden könnte, wenn er darauf hinweist, dass uns die sozialen Regeln, denen wir in unserem Verhalten folgen, nur zum Teil – vielleicht sogar zum kleineren – kognitiv verfügbar seien, ja sogar: sein könnten (1996, S. 20-24).

<sup>25</sup> Unterstützung erhalten die Kommunitaristen – im Prinzip – von dem prominenten Nobelpreisträger für Ökonomie, Amartya Sen, der ebenfalls für die Suche nach „lokalen“ Lösungen von Moralproblemen, insbesondere von Gerechtigkeitsproblemen wirbt, dabei andererseits jedoch nachdrücklich vor „Provinzialismus“ warnt und den „unvoreingenommenen Blick“ aus der Distanz für unverzichtbar hält (2010, S. 431-435 und passim).

<sup>26</sup> Der Kommunitarist Charles Taylor hat dieser prekären Frage eigens ein Buch gewidmet (1993). Vor allem für die Wirtschaftspolitik, ebenso auch für die Unternehmens- und Wirtschaftsethik werfen die moralischen Implikationen der Globalisierung viele, teilweise aufs Grundsätzliche zielende Fragen auf, deren Erörterung inzwischen auch den öffentlichen Raum erreicht hat. Ohne dass hier auch nur näherungsweise auf diese Problematik eingegangen werden kann, sei auf die gravierenden ökonomiebezogenen Bewertungsdifferenzen hingewiesen, die in den verschiedenen europäischen Wirtschaftsregionen oder zwischen finanz- und realwirtschaftlichem Sektor bestehen sowie auf die fundamental unterschiedlich konzipierten Ansätze einer einschlägigen Ethik (vgl. v.a. Homann & Blome-Drees 1992 vs. Ulrich 2008), gar nicht zu reden von den ideologisch völlig unterschiedlichen Sphären (vgl. z.B. Huntington 2002), zwischen denen ein weltumspannendes Netz von wirtschaftlichen Austauschbeziehungen besteht.

ren weiterhin auf der Notwendigkeit und, vor allem, auf der Möglichkeit einer Weltordnung, die sich sogar schlüssig und unanzweifelbar philosophisch fundieren lasse. So glauben Karl Otto Apel (1976; 1997) und Wolfgang Kuhlmann (1980; 1981a; 1981b) nachweisen zu können, dass buchstäblich jeder, der sich überhaupt auf eine Auseinandersetzung mit der Moralfrage einlasse, qua Teilnahme an diesem Diskurs immer schon die *Gleichberechtigungsforderung* und die *Mitverantwortung* für das Diskussionsergebnis anerkannt habe. Beides seien unhintergehbare und also „letztbegründete“<sup>27</sup>, starke Werte. Allein schon sie müssten zwingende Bestandteile einer weltweiten „Makroethik“ sein. Das hätten auch die Partikularisten, indem sie für *ihre* Sicht argumentierten, unausgesprochen und unbewusst immer schon anerkannt. Sie gerieten, so wäre zu folgern, daher in einen katastrophalen Selbstwiderspruch – der schwerste Vorwurf, den man einem Philosophen machen kann und der, wenn er zutrifft, die so angegriffene Position total destruierte. Man kann diese Position als **fundamentalen Universalismus** bezeichnen oder in Anlehnung an Apels eigene Diktion, in der er die Überwindung, ja Überbietung des formalen bzw. prozeduralen Universalismus zum Ausdruck bringen möchte, als „**transzendentalpragmatischen**“ **Universalismus** (z.B. 1976).

Tatsächlich wird allerdings Apels und Kuhlmanns Idee der „Letztbegründbarkeit“ moralischer Werte, die diese nicht nur unbestreitbar, sondern eben auch universal gültig machen soll, heftig kritisiert, und zwar insbesondere von dem Kritischen Rationalisten Hans Albert (vgl. z.B. 1968; v.a. 1975 und 2003). Weil die Apel-Kuhlmannsche Sicht auf die Möglichkeit der Letztbegründung, die übrigens von Habermas längst nicht mehr geteilt wird (vgl. Habermas 1983, Kap. 3; s. auch Horster 1982; Albert 2003, S. 176-182), große Verbreitung erfahren hat, sei hier versucht, wenigstens den Kern der Albertschen Kritik (2003, S. 129-165) zu skizzieren. Zugespitzt behauptet die Apel-Kuhlmannsche These ja in etwa, dass der Vorhalt eines Proponenten, für ihn gälten die „Regeln der Argumentation“ nicht, notwendigerweise falsch sei, und zwar deshalb, weil er eben diese Regeln in der Äußerung dieses Arguments immer schon anerkannt habe, wenn auch vielleicht unbewusst (vgl. Kuhlmann 1981b, S. 55). Man geriete auf diese Weise also in den bereits erwähnten Selbstwiderspruch. Die Argumentationsregeln ließen sich ohnehin gar nicht ohne *petitio principii* begründen. Man könne sich nicht gegen sie entscheiden, ohne sie implizit anzuerkennen (ebd.).

### **2.7. Kritik des fundamental-universalistischen Letztbegründungsanspruchs**

Albert verweist nun zunächst darauf, dass sich die Aussage des Proponenten, für ihn gälten die Argumentationsregeln nicht, tatsächlich erst dann als falsch erwiese, wenn man ihm *unterstelle*, dass er sie implizit bereits anerkannt habe. Hätte man mit dieser Unterstellung Recht, so wäre seine Behauptung tatsächlich falsch, und dass sie falsch sei, ergäbe sich letztlich aus einer empirischen Prüfung, von welchen Argumentationsvoraussetzungen der Proponent tatsächlich ausgegangen sei. Das wäre aber lediglich der schlichte Fall des Falsifikationsversuchs einer empirischen Behauptung und insofern trivial.

---

<sup>27</sup> „Letztbegründet“ bedeutet in diesem Zusammenhang so viel wie „keiner weiteren Begründung bedürftig“ und daher „sicher“, m.a.W. „nicht hinterfragbar“, ja sogar „unter Zweifelsverbot stehend“.

Die Frage sei allerdings, ob die Behauptung des Proponenten, wie Apel und Kuhlmann glauben, *notwendig* falsch, ihre Negation *notwendig* wahr sei (Albert 2003, S. 151). Immerhin könne man nach dem soeben Gesagten zumindest schon sehen, dass aus Apel-Kuhlmannscher Sicht die empirischen Gegebenheiten, also hier, ob der Proponent wirklich etwas implizit anerkannt habe oder nicht, gar keine Rolle spielten. Es sei vielmehr so, dass unser Proponent die Regeln nach Auffassung von Apel und Kuhlmann *nolens volens* anerkannt haben *müsse*, weil anderenfalls ihre Argumentation gar nicht durchzuführen wäre.

Soweit ein erster Vorbehalt. Die beiden entscheidenden Gegenargumente, wie sie von Hans Albert (2003, S. 153-155) vorgetragen und von mir ergänzt werden, gehen aber so:

- (1) Man stelle sich in einem Gedankenexperiment erneut unseren Proponenten vor, der „sich zunächst auf irgendwelche Argumentationsregeln einläßt, aber dann entdeckt, dass (er) gerade dadurch nicht zu (einer) Entscheidung [...] kommen kann, weil jedes Argument von irgendwelchen prinzipiell bestreitbaren Voraussetzungen ausgeht und man von anderen Voraussetzungen her zu anderen Ergebnissen kommen würde“ (2003, S. 153). Der Proponent könne dazuhin einwerfen, man könne gar nicht sicher wissen, „ob die in Anspruch genommenen Regeln wirklich gültig sind“ (ebd.), weil dieser Nachweis nur geführt sei, "wenn man sie schon implizit vorausgesetzt habe“, was nichts anderes als ein logischer Zirkel sei. Dies jedoch sei unter dem Anspruch rationaler Argumentation nicht zu akzeptieren.

Um welche Regeln und deren Voraussetzungen geht es denn da? Kuhlmann gibt eine Reihe von Beispielen. Er sagt: „Wer einen Geltungsanspruch erhebt, der unterstellt ... die Geltung bestimmter Regeln, zum Beispiel die der ... verwendeten Sprache, oder logischer Regeln ...“ (1981b, S. 52). Als *unbezweifelbare* Voraussetzungen für die Geltung dieser Regeln seien unter anderem anzuführen: „die Wahrheit einer ganzen Reihe von Existenzaussagen wie: es gibt Geltungsansprüche, es gibt eine Sprache, ... einen Sprecher, Reaktionen von Adressaten“ (ebd.). Weiterhin vorausgesetzt für die Geltung der Regeln sei ebenso unbestreitbar „die Wahrheit von beschreibenden Aussagen über Beziehungen zwischen diesen Entitäten, wie etwa: es ist möglich, sich mit Hilfe von sprachlichen Ausdrücken auf dergleichen wie Ereignisse oder Objekte so zu beziehen, daß es für den Adressaten verständlich ist“ (ebd.). Schließlich sei Folgendes unbezweifelbar vorausgesetzt: Es gibt „eine Welt, [und es gibt] dergleichen wie identifizierbare Ereignisse“ (ebd.).

Man sieht, dass für den Nachweis der Geltung des Letztbegründungsanspruchs eine nicht unbeträchtliche Anzahl von für unbezweifelbar gehaltenen Voraussetzungen und Regeln in Anspruch genommen werden muss, die, wer argumentiert, immer schon anerkannt habe. Dass sich unter ihnen auch prüfbare und u.U. falsifizierbare Hypothesen befinden, wie etwa die, dass man sich auf verständliche Weise sprachlich auf Objekte beziehen könne, scheint nicht gesehen, wenn nicht sogar unterschlagen zu werden. Eine besondere Ironie steckt m.E. aber darin, dass ausgerechnet idealistische Philosophen, wie Apel und Kuhlmann, die in ontologischen Fragen

eher einem mehr oder weniger radikalen Phänomenalismus anhängen und in Sachen Wirklichkeitserkenntnis für viele Bereiche bestenfalls eine transzendente Version der Hermeneutik als einzig zulängliche Methode ansehen, an dieser Stelle gewissermaßen unhinterfragt das unbezweifelbare Vorliegen von „identifizierbaren Ereignissen“ unterstellen. Wir haben es hier mit einem erkenntnistheoretischen Subjektivismus zu tun, dessen Wahrheitskriterium bekanntlich das individuelle Evidenzerlebnis ist oder – im hier in Rede stehenden konsenstheoretischen Falle – der „zwanglose Konsens“ der Kommunikationsgemeinschaft.<sup>28</sup> Und auf eben diesen Subjektivismus stoßen wir nun in der Letztbegründungsdiskussion. Er besteht darin, dass unsere beiden Autoren das „Wissen“ über das Argumentieren als Gewissheit garantierendes, unbezweifelbares „implizites Handlungswissen“ (Kuhlmann 1981b, S. 52) in, wie sie sagen, „strikt reflexiver Einstellung“ (ebd. 54) lediglich freizulegen glauben und nicht etwa unter Falsifikationsrisiko zu erkennen versuchen.

- (2) Kuhlmann behauptet (vgl. die Darstellung bei Albert 2003, S. 153-154), „daß es ein anderes Argumentationssystem“ als das von ihm unterstellte, gar nicht geben könne, zumindest dann, wenn man die zusätzliche Anforderung stelle, dass wir ungeachtet dessen ein Argumentieren nur als solches anerkennen, wenn wir als mindestens Gleichberechtigte agieren. Damit rekurriert er erneut auf das, was er als Voraussetzung bereits eingeschmuggelt hat – ein Zirkelschluss.

## **2.8. Kritisch-rationaler Partikularismus**

Die Albertsche Kritik am „transzendentalpragmatischen“ Letztbegründungsanspruch dürfte zumindest denjenigen überzeugen (und da schließe ich mich ein), der das Kritikprinzip ernst nimmt und es nicht angesichts scheinbar unhintergebarter Regeln und Voraussetzungen preiszugeben bereit ist.<sup>29</sup> In dieser Sicht sind moralische Regeln als Hypothesen dafür zu deuten, wie eine sozial konfliktäre Problemlage gelöst werden könnte (vgl. Albert 1986, S. 40-44). Solche Lösungsvorschläge sind auch im Lichte realwissenschaftlicher, beispielsweise sozialpsychologischer Erkenntnisse kritisierbar, weshalb der Versuch einer scharfen Trennung zwischen Ethik und Realwissenschaft, wie ihn Max Weber unternommen hatte, zurückzuweisen ist (vgl. Albert 1980, S. 75-79). Wegen ihres hypothetischen Charakters ist impliziert, dass es stets alternative Hypothesen geben kann, woraus ein ethischer Pluralismus resultiert, der mit der Akzeptanz eines rationalen Kritizismus einhergeht (vgl. Albert 1989, 75).<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Vgl. Habermas 1972; vgl. dazu auch Albert 1975, S. 116-117.

<sup>29</sup> Vgl. zur Kritik an Karl Otto Apels transzendentalpragmatischer Position auch Keuth (1989; Kap. 2, S. 55-92), der zeigt, dass Apel im Rahmen seiner epistemologischen Überlegungen die Unterscheidungsbedürftigkeit von „Aussage“ und „Wertung“ strikt ablehnt, ja, dass er sie im Kontext der Humanwissenschaften, deren Methodologie in einer transzendentalpragmatischen Hermeneutik bestehe, von vornherein für unmöglich hält. – Ganz analog verfährt Apel, wie oben dargestellt (s. S. 9), in seiner Rechtfertigung der Letztbegründung der Moral, wo er eine Trennung des Gehalts der Aussage (des Arguments) eines Sprechers und dessen Zustimmung zu bestimmten moralischen Standpunkten (z.B. Gleichberechtigungsforderung, Verantwortungsübernahme für das Diskusresultat) umstandslos in eins setzt.

<sup>30</sup> „Der Kritizismus ... hat ... selbst moralischen Gehalt. Wer ihn übernimmt, entscheidet sich damit nicht für ein abstraktes Prinzip ohne existenzielle Bedeutung, sondern für eine Lebensweise“ (Albert 1980, S. 79).

Mit diesem Argument ist zugleich – gewissermaßen *ex negativo* – in der skizzierten Auseinandersetzung eine partikularistische Position eingenommen, insofern es die Ablehnung eines Standpunkts bedeutet, der mit der Annahme oder auch nur Hoffnung verbunden ist, es ließen sich unbestreitbare, verbindliche universale moralische Regeln finden. Aber es muss natürlich hinzugefügt werden, dass dieser hier angesprochene Partikularismus nicht in irgend einem geographischen oder soziologischen Sinne als ein „kleinräumiger“ Universalismus fehlgedeutet werden darf, wie das bei den vorhin erwähnten partikularistischen Positionen (insbesondere etwa dem Kommunitarismus) durchaus denkbar ist. Vielmehr handelt es sich um einen **kritisch-rationalen Partikularismus**, der für eine freie, ggf. durchaus unterschiedlich motivierte Konsensbildung in Sachen Moral offen ist, zugleich jedoch auch abweichende Auffassungen im Sinne eines Pluralismus konkurrierender moralischer Problemlösungsideen tolerieren könnte, aber nicht in jedem Falle müsste. So wäre die Sicherstellung und gegebenenfalls die Verteidigung eines Minimalkonsens, der ein Handeln im gegebenen sozialen Kontext allererst ermöglicht, zweifellos ein unverzichtbares Element dieser Variante des Partikularismus. Die Freiheit der Individuen andererseits, durch welche „kulturelle, politische und soziale Vielfalt“ allererst entsteht, ist jedoch nur für eine Gesellschaft bedeutsam, „in der in allen Bereichen Rationalität im Sinne adäquaten Problemlösungsverhaltens erreicht werden soll“ (Albert 1978, S. 181-182) – eine neuzeitliche europäische Vision, die „individuelle Selbstbestimmung“ und – in der gesellschaftlichen Regelsetzung – „Mitbestimmung der beteiligten und betroffenen Individuen“ als Konstitutiva der Freiheit<sup>31</sup> sieht, und mithin zugleich erneut eine offenkundig partikularistische Forderung artikuliert, die dem Kritizismus Albertscher Prägung ebenfalls inhärent ist!<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Unter ihr seien als wesentliche Steuerungsinstitutionen Wettbewerb bzw. Konkurrenz und Kritik von (Problemlösungs-)Ideen, (moralischen) Hypothesen und Wertorientierungen zu institutionalisieren (vgl. Albert 1993, S. 31-32), um die Realisierung einer „offenen Gesellschaft“ zu ermöglichen (vgl. Popper 1958, insbes. Kap. 12).

<sup>32</sup> Man wird kaum bestreiten können, dass die menschliche Moralität, wie oben bereits angedeutet, eine evolutionäre Grundlage hat – eine Ansicht, die bereits von Charles Darwin (vgl. 1875, S. 165-187) begründet, von vielen Evolutionsbiologen (z.B. Konrad Lorenz 1963/1998; Mohr 1987) und Verhaltensforschern (z.B. Eibl-Eibesfeldt 1973; Wuketits 1984) des 20. Jahrhunderts mit empirischen Befunden gestützt worden ist und gegenwärtig in der Philosophie etwa von Gerhard Vollmer (1995) vertreten wird. Auch Hans Albert (1993, 41-42; 2000, S. 80-81 und 84-85) scheint im Rekurs auf naturalistische Sichtweisen in der Moralphilosophie (z.B. Kitcher 2011) dem Gedanken einer Universalisierbarkeit elementarer moralischer Standards gelegentlich eine gewisse Sympathie entgegen zu bringen: „Wir dürfen ... annehmen, daß es eine natürliche Grundlage für die Moral gibt, eine Grundlage in der menschlichen Natur, ebenso wie es eine Grundlage gibt für die Erkenntnis, daß die Moral ... eine Kulturleistung ist, die in natürlichen Dispositionen, Bedürfnissen und Gefühlen verwurzelt ist“ (1993, S. 41). So sehr er gegen die s.E. dogmatische scholastische Naturrechtslehre polemisiert, so sehr scheint er „das individualistische Naturrecht der Aufklärung“ (2012, S. 7, Sp. 2) zu bevorzugen, was letztlich seiner eigenen „europäischen“ Sozialisationserfahrung geschuldet sein könnte (vgl. 1993, S. 17-22). Wenn ich es recht sehe, übergeht er dabei eine wichtige Unterscheidung, nämlich diejenige zwischen der Disposition des Individuums, einen moralischen Standpunkt zu erwerben auf der einen und dem moralischen Gehalt eines solchen Standpunkts auf der anderen Seite – ganz analog zur unserer Disposition, eine Sprache zu erlernen und, davon zu unterscheiden, der jeweiligen Sprache selbst, die frühkindlich erworben wird. Es sind diese Dispositionen, die offenbar gattungsspezifisch sind und daher generell allen Menschen eignen, nicht jedoch die (Lern-)Erfahrungen, die jeder Einzelne aufgrund seiner Disposition im jeweiligen kulturellen Setting, in das er hineingeboren wird, macht. Die genannten genetischen Dispositionen verdanken sich selbstverständlich nicht etwa einem Universalisierungsentschluss auf der Grundlage ethi-

Eine universalistische Überbietung dieser letzten Position steht, soweit ich sehe, aus. Zu prüfen, ob sie prinzipiell möglich ist, wäre eine durchaus interessante und herausfordernde Angelegenheit.

**Tabelle 1: Positionen im Geltungsstreit**

Partikularismuspositionen	Universalismuspositionen
Empirischer/deskriptiver Partikularismus	Materialer Universalismus
Normativer Partikularismus	Formaler/prozeduraler Universalismus
Fundamentaler Partikularismus	Fundamentaler („transzendentalpragmatischer“) Universalismus
Kritisch-rationaler Partikularismus	?

### 3. Eine methodologische Zwischenbemerkung und ein Systematisierungsansatz

#### 3.1. Zum Status moralischer Gebote

Es ist hier nicht der Raum, die in dieser Auseinandersetzung sich weiter verzweigende Diskussion darzustellen. Jedoch sei darauf hingewiesen, dass in ihr noch ganz andere Argumente ins Spiel gebracht werden. So liegt „quer“ zu den bisher skizzierten Sichtweisen die Auffassung, es gebe so etwas wie eine Partialmoral der Geschlechter, die männliche als Gerechtigkeits-, die weibliche als Fürsorgemoral (vgl. z.B. Gilligan 1977; Strathern 1997; Zigon 2008<sup>33</sup>).

Wieder eine völlig andere Sichtweise findet sich in einigen afrikanischen Kulturen, in denen unser westlicher Moralbegriff mit seiner Unterscheidung von „gerecht“ und „ungerecht“, „gut“ und „böse“ bzw. „gut“ und „schlecht“ (Apel 1997, 75), von „Verantwortung“ und „Schuld“ überhaupt nicht vorkommt (Jacobsen-Widding 1997, S. 48-49, 69; Humphrey 1997, S. 34). Während unser tradiertes moralisches Rasonieren zumindest im Prinzip stets das autonome, vernünftig reflektierende und selbständig urteilende Individuum unterstellt, verstehen sich die Menschen dort offenbar ausschließlich als Angehörige einer bestimmten, hierarchisch präzise definierten Klasse. Sie begegnen sich nicht als individuelle Personen, sondern als Vertreter ihrer Gruppe. Das geht so weit, dass Kinder normalerweise nie mit ihrem Namen angesprochen

---

scher Stellungnahmen; sie stehen sozusagen nicht zur „Disposition“ – im Unterschied zu den moralischen Standards, die wir uns prinzipiell geben (können). Offen ist jedoch selbst noch hier, in welchem Maße wir wirklich frei sind, uns jenseits der qua Enkulturation erworbenen moralischen Urteilsinklinationen moralische Handlungsregeln „vorzuschreiben“, die wir in ethischen Reflexionen als bevorzugungswürdig gefunden haben (der Kantsche Grundgedanke). Wenn nämlich unsere moralischen Intuitionen, also jene „Urteile“, die wir situativ spontan („intuitiv“) aktivieren (vgl. Haidt 2001), zu unserem frühsozialisatorisch erworbenen moralischen „Überzeugungsbestand“ gehören, der zu einem beachtlichen Teil kognitiv gar nicht verfügbar ist, dann stehen einem moralischen Universalisierungsanspruch mit dem Verweis auf diesen Umstand bereits hier zumindest aufs unumgänglich Faktische verweisende, wenn nicht sogar prinzipielle Einwände entgegen.

<sup>33</sup> S. dazu grundsätzlich auch Smedslund 1985.



werden und ihr Wert sich nur danach bestimmt, wie sie ihre soziale Rolle erfüllen. Wo sie scheitern, entwickeln sie ein Gefühl der Scham und eben nicht der Schuld<sup>34</sup> (vgl. Jacobsen-Widding 1997, S. 71). „Moralität“ in unserem abendländischen Sinne ist in solchen kulturellen Kontexten überhaupt keine im Diskurs in Anspruch zu nehmende, geschweige denn im Verhalten einforderbare Kategorie. Weitere Sichtweisen sind in den bereits erwähnten „ostasiatischen Rationalitätsformen“ Indiens, Chinas oder Indonesiens, wie sie von Guido Rappe (2003) beschrieben werden, anzutreffen.

Derartige Hinweise dürfen – das gilt es zu betonen – nicht etwa als Argumente zugunsten des empirischen resp. deskriptiven Partikularismus fehlgedeutet werden. Sie verdanken sich vielmehr dem Interesse, weitere Gesichtspunkte in den Blick zu rücken, die im Diskurs um Partikularismus vs. Universalismus eine Rolle spielen könnten und zu erörtern wären. So ließe sich im Anschluss an die obigen Hinweise argumentieren, dass in dem Maße, in dem Moral konstitutiv ist für das, was wir im vorliegenden Zusammenhang als Kultur<sup>35</sup> bezeichnen, eben dieses Konzept durch das Universalismusargument korrumpiert würde. Die Universalismusforderung verfiere mithin dem Verdikt, kultur-paralysierende Wirkungen zu entfalten.

Selbstverständlich spricht dies nicht prinzipiell gegen das Universalisierungsargument. Man könnte ihm im Gegenteil sogar deshalb zustimmen, weil von der universalen Verbreitung identischer moralischer Werte ein mundaner Harmoniegewinn bzw. Konfliktabbau erwartet werden dürfte. Andererseits wäre jedoch zu bedenken, dass die „Kultur“ eine für die Persönlichkeitsbildung wesentliche, nämlich identitätsstiftende Funktion innehat (vgl. z.B. Côté 1996), weshalb die Durchsetzung eines moralischen Universalismus zugleich für die durch sie Betroffenen identitätskritische Prozesse auslösen müsste. Dass dies der Fall sein könnte und dass sich die Menschen in moraldifferenten Kulturen gegen die Zumutung eines Identitätswandels zur Wehr setzen, dürfte ein Grund dafür sein, dass die bisherigen Versuche, die Men-

---

<sup>34</sup> „Scham“ als Ausdruck für eine soziale, „Schuld“ als Ausdruck für eine personale Versagensemotion.

<sup>35</sup> Obwohl in der Literatur für den Kulturbegriff mehr als 250 Definitionen zu finden sind (vgl. Gallego et al., 2001, p. 953; zit. nach Weber, 2005, S. 41), kann es an dieser Stelle mit einer eher grobmaschigen Fassung sein Bewenden haben. Im Anschluss an Geertz (1973; zit. nach Eckensberger 2003, S. 310) bezeichnen wir mit ihm „ein System von Kontrollmechanismen, Plänen, Rezepten, Regeln und Institutionen ..., die das Verhalten steuern.“ Wie bereits für den Moralbegriff konstatiert (vgl. FN 24, S. 8), gilt auch hier, dass diese Vorgaben nur zum Teil explizit vorliegen (bspw. als Gesetzestexte), dass sie also dem Einzelnen nicht immer bewusst sein müssen, obwohl er sich an sie hält. So wissen wir beispielsweise intuitiv, wie lange man mit fremden Personen einen Blickkontakt aufrechterhalten darf, ohne aufdringlich zu sein. – Smedslund (1985) bezeichnet „Kultur“ treffend auch als das „invisible obvious“. Im Anschluss an den umgangssprachlichen Gebrauch lassen sich auch Subkulturen unterscheiden, bspw. von der westeuropäischen Kultur ausgehend „abwärts“ über nationale Kulturen bis hinunter in Vorstadtkulturen oder institutionenspezifische Kulturen, also z.B. Unternehmenskulturen oder Schulkulturen. – Ein für die Diskussion der Menschenrechte häufig in Anspruch genommenes Argument gegen die Kulturspezifität moralischer Regelungen verweist darauf, dass es zwischen den Kulturen bei allen Unterschieden wesentliche, d.h. auch moralrelevante Gemeinsamkeiten gebe (vgl. Arndt 2000, S. 179-180; Bielefeldt 2004). Dabei wird jedoch übersehen, dass Kulturen als „Systeme“ (s.o.) stets in ihrem Gesamtzusammenhang betrachtet werden müssen, vor dem ihre einzelnen Konstitutionselemente allererst ihren Sinn gewinnen, weshalb hier nicht, wie in der Mengenlehre, die begriffliche „Überschneidungsmenge“ als Gemeinsamkeit (miss-)verstanden werden darf (vgl. auch Arndt 200, S. 56). Vgl. dazu auch oben FN 8, S. 3. Auf diesen Umstand zielt ja der bereits oben angeführte Vorbehalt gegenüber der „Übersetzbarkeit“ von Moralbegriffen zwischen Sprachen und Kulturen (s. S. 5 und Kap. 4, S. 24).

schenrechte weltweit durchzusetzen, bislang kaum sichtbare Fortschritte gemacht haben.

Angesichts solcher Abwägungen erweist es sich, wie bereits erwähnt, als methodologisch und auch pragmatisch sinnvoll, moralische Gebote in Analogie zu wissenschaftlichen Theorien<sup>36</sup> als Hypothesen zur Lösung des Problems der jeweils gewünschten Steuerung menschlichen Verhaltens zu betrachten, die im Lichte ihrer praktischen Konsequenzen<sup>37</sup> ebenso wie unter Einbezug fortschreitender einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse revidierbar sind (vgl. Albert 1980, S. 42-42; 1978, S. 28-30 und passim) – ein Argument, das die oben skizzierte Sichtweise eines kritisch-rationalen moralischen Partikularismus zusätzlich stützen dürfte.

### ***3.2. Begründungstypen für die beiden Standpunkte***

#### **3.2.1. Argumente zugunsten des Universalisierungsstandpunkts**

##### ***3.2.1.1. Externale Bezugnahmen***

Wer für moralischen Universalismus – welcher Provenienz auch immer – plädiert, muss dies mit Argumenten tun, die für alle Menschen – frühere, gegenwärtige und zukünftige – gleichermaßen Geltung beanspruchen. Die Möglichkeitsbedingung der Universalisierung moralischer Prinzipien und Regeln besteht ja darin, dass alle Menschen als Gattungsmitglieder in Hinsicht auf die zur Begründung der Generalisierungsberechtigung herangezogenen moralrelevanten Merkmale im strengen Sinne *gleich* sind.

Man kann solche Argumente danach einteilen, ob sie sich auf außermenschliche, „*externale*“ Instanzen beziehen (s.u. (i) bis (iii)) oder auf im Menschen selbst liegende, „*internale*“ Gründe (s.u. (iv) bis (vi)). Sie werden im Folgenden – wiederum lediglich knapp und fragmentarisch – charakterisiert, um die Struktur einer möglichen Systematik sichtbar zu machen (vgl. dazu auch Tabelle 2, S. 23). Fragen der Einordnung einzelner Standpunkte in diese Systematik bedürften einer jeweils genaueren Analyse, die durchzuführen nicht in der Intention dieses Beitrags liegt.

(Ad i) Zu den ersteren, den *external* begründeten Standpunkten, rechnen drei Haupttypen.<sup>38</sup> Da sind zunächst die Bezugnahmen auf eine *Gottheit* oder auf *mehrere Götter*, wie man sie in verschiedenen Weltanschauungslehren vorfindet. Ob es sich um mono- oder polytheistische Sichtweisen handelt, macht für den in diesen Auffassungen häufig vertretenen universal-moralischen Geltungsanspruch als solchen keinen Unterschied. In aller Regel handelt es sich bei ihnen um Varianten eines materialen Universalismus, der dadurch gekennzeichnet ist, dass die Gott-

<sup>36</sup> Auf diese Analogie wird unter einem semantischen Aspekt auch in FN 68 zurückgegriffen.

<sup>37</sup> Eingeschlossen selbstverständlich auch z.B. die den individual-psychologisch beschreibbaren Handlungen vorauslaufenden, sie begleitenden oder ihnen folgenden positiven oder negativen Affekte.

<sup>38</sup> Als Untertypen kommen etwa monotheistische vs. polytheistische Positionen in Betracht, die sich ihrerseits weiter nach ihrem zentralen moralischen Gehalt unterscheiden lassen, wie etwa im biblischen Kontext nach dem Talionsgebot des Alten Testaments (rächender Gott) gegenüber dem Gebot der Feindesliebe des Neuen Testaments (gnädiger Gott; vgl. oben FN 5, S. 2). Analog lassen sich auch bei den nachfolgend genannten Haupttypen Gruppierungen von ihnen zuzuordnenden Standpunkten vornehmen, die hier jedoch nicht „ausbuchstabiert“ zu werden brauchen.

heit(en) als jene nicht in Frage zu stellende(n), kategorisch gebietende(n) Instanz(en) angesehen wird bzw. werden, die (neben anderen) ganz bestimmte *moralische* Gebote erlassen, die für alle Menschen gültig und verbindlich sind.<sup>39</sup>

Dieser Universalisierungsanspruch scheitert jedoch an der praktisch unüberwindbaren Pluralität jener für real existierend gehaltenen, Moral schöpfenden Instanzen – zumindest soweit sie nicht ein und dieselbe Moral predigen. Davon kann jedoch kaum ausgegangen werden (vgl. auch FN 13). Im Übrigen machen auch die Gottheiten im einen oder anderen Fall moralrelevante Unterschiede *zwischen den Menschen*, wenn sie etwa Ungleichheit zwischen „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ oder „Freien“ und „Sklaven“ deklarieren.<sup>40</sup>

(Ad ii) Auch für den zweiten Haupttyp trifft die essentialistische Überzeugung zu, dass es *außer- bzw. übermenschliche, immaterielle Entitäten* gibt, von denen moralische Gebote ausgehen bzw. aus deren erschauter Erkenntnis wir das moralisch Gebotene zu erschließen vermögen, etwa im Wege der (partiellen) Teilhabe an der „objektiven Vernunft“ (Hegel und seine Nachfolger; vgl. oben S. 3) oder aus der Erschließung des Moralischen im Wege des Erkennens des „Reiches der Werte“ (z.B. Scheler, Hartmann; vgl. FN 14, S. 4). Die solchen Entitäten immanenten moralischen Ansprüche gelten in dieser Sichtweise als universal, weil sie sich aus ihrer ontologisch vom Menschen unabhängigen Existenz ergeben, also vom Menschen als ihm vorgegeben vorgefunden („ante res“<sup>41</sup>) und erkannt werden.<sup>42</sup> Alle

<sup>39</sup> Eine Ausnahme besteht in der Auffassung, dass die Welt zwar durch einen Gott erschaffen worden sei, dass dieser jedoch sein Interesse an der Menschheit verloren habe. Diese und verwandte Sichtweisen finden sich im Umfeld der Diskussion zur Theodizeefrage (vgl. dazu z.B. Claret 2007).

<sup>40</sup> So findet sich bspw. in der Bibel der Christen im Alten und im Neuen Testament die Unterscheidung zwischen Angehörigen des „Volkes Gottes“ und den „Heiden“ (NT Röm. 2, 25-29; vgl. dazu Possidius [~ 431-437] über Augustinus, hrsg.v. Geerlings 2005, S. 39; auch Ratzinger 1954). Diese Ungleichheit ist insofern in moralischer Hinsicht folgenreich, als die „Heiden“ von den Angehörigen des „Volkes Gottes“ verschleppt, versklavt, missbraucht und getötet werden durften, ja sollten (AT 2. Mose 17, 14; 4. Mose 31, 7-18; 5. Mose 2, 34 u. 3, 6). Analoges gilt für den Koran, der in seinem berühmten „Schwertvers“, dem 5. Vers der 9. Sure gebietet: „... tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen --- auf“.

<sup>41</sup> Zur Aristoteles-Plato-Kontroverse (*universalia ante res vs. in rebus*), die in den mittelalterlichen Universalienstreit mündete und oftmals unterschwellig bis in die heutige Debatte hineinwirkt; vgl. Stegmüller (1974); Sfondoni-Mentzou (1994); auch Antweiler (2009).

<sup>42</sup> Spätestens hier (wenn nicht schon beim ersten Haupttyp) stößt man auf die ontologische Dimension des Universalienproblems, mit Bezug auf die zu klären ist, ob abstrakte Gegenstände i.w.S. (also z.B. die „objektive absolute Vernunft“ oder „Werte“) „existieren“. Und zugleich stößt man weiterhin auf seine erkenntnistheoretische Dimension, die in der Frage besteht, ob, falls abstrakte Gegenstände tatsächlich existierten, diese auch unserer Erkenntnis zugänglich seien. Hier ist zwischen nominalistischen und mehreren platonistischen Standpunkten sowie dem zwischen beiden liegenden Konzeptualismus zu unterscheiden. Auf die Eigenschaften und Differenzen dieser Positionen kann im vorliegenden Text nicht eingegangen werden (vgl. dazu Stegmüller 1974). Bekanntlich war Kant ein „ontologischer Realist“ (er bejahte die Frage nach der Existenz von Universalien wie etwa dem „Willen“, der „Pflicht“ oder der „Würde“) und ein erkenntnistheoretischer Skeptizist. Die in diesem Abschnitt genannten Autoren (Hegel, Scheler, Hartmann und deren Epigonen) sind im Unterschied zu Kant erkenntnistheoretische *Realisten* in dem Sinne, dass sie die Auffassung vertreten, man könne die Universalien auf geeignete Weise ebenso erkennen („erschauen“) wie die materiellen Gegenstände der Welt. In diesem Sinne sind sie Platonisten, die davon ausgehen, dass die „Ausdrücke der Sprache Namen von etwas sind“ (Stegmüller 1974, S. 79). Stegmüller hat allerdings zeigen können, dass der (hier angesprochene) „strenge Platonismus“ sich in Antinomien verstrickt und daher nicht akzeptiert werden kann (ebd., S. 118).

Menschen verfügen nach dieser Auffassung prinzipiell über die Fähigkeit, sich des moralischen Anspruchs, der von diesen Entitäten ausgeht, zu versichern.

Das, was ihnen diese Fähigkeit als moralisch Gebotenes erschließt, variiert jedoch bekanntlich in beachtlichem Maße, sowohl im Gang der Geschichte als auch innerhalb einer Epoche<sup>43</sup>, weshalb zu bezweifeln ist, dass sie überhaupt existieren und Aussagen über sie nicht lediglich subjektive Intuitionen bzw. semantische Interpretationen zu (umgangs-)sprachlich verfügbaren Begrifflichkeiten wiedergeben.

(Ad iii) Auch der dritte Haupttypus, nämlich das Argument von einem moralischen Universalanspruch, der aus den außermenschlichen *Naturgegebenheiten* und der *Natur des Menschen* selbst entspringt, ist durch seinen apriorischen Charakter gekennzeichnet, nämlich als jene dem Menschen eignende und vorgegebene Konstellation, die *conditio humana*, die auch in der Naturrechtslehre als unhintergehbare letzte Begründungsinstanz gilt. Dieses Argument rekurriert in einer dominierenden Variante auf den bei der Geburt gegebenen Gleichheitsstatus aller Menschen, die qua „Menschheit“ (i.S.v. Kant), also qua Zugehörigkeit zur Gattung „Mensch“<sup>44</sup>, mit „Würde“ ausgestattet und damit zugleich der moralischen Pflicht unterworfen sind, diese Würde wechselseitig zu achten – ein Gedanke, der insbesondere im Kontext der Menschenrechtsdiskussion eine zentrale Rolle spielt (vgl. Liedtke 2012; Kersting 2002).<sup>45</sup> Darüber jedoch, was als moralische Substanz mit dem Konzept „Menschenwürde“ verbunden wird, herrscht keineswegs Einigkeit (vgl. ebd.).

Die moralinstanzliche Strukturgleichheit dieser drei Haupttypen der externalen Moralbegründung ermöglicht es, dass sie nicht nur alternativ, sondern auch kompensativ in Anspruch genommen werden können. So lässt sich der Rekurs auf Naturgegebenheiten durchaus mit dem Gedanken vereinbaren, dass diese sich einem göttlichen Schöpferakt verdanken. Ein solcher Rekurs kann jedoch auch ohne das theistische Argument auskommen. Zugleich jedoch sind diese drei Instanzen prinzipiell deutungsbedürftig, die ersten beiden wegen der Latenz ihrer Existenz, die „Natur“ wegen ihrer vielfältigen Erscheinungsformen, die für eine moralbezogene Deutung zur Verfügung stehen<sup>46</sup> und denen (häufig im Wege eines naturalistischen Fehl-

<sup>43</sup> So schwanken die Konzeptionen der „Vernunft“ und ihres Vermögens sowie ihres Gegenstandes schon lange vor Kant ganz erheblich, aber nach ihm bspw. von Husserl zu Scheler, Heidegger, Gadamer und innerhalb der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule von Marcuse über Horkheimer zu Habermas, (vgl. Stichwort „Vernunft; Verstand“ in Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, 2001; Bickmann 2001; Volpi 2001).

<sup>44</sup> Ob bspw. Sklaven, Frauen oder Schwarze in diesem Sinne „Menschen“ seien, war, wie Liedtke (2012, S. 302-309) eindrucksvoll schildert, lange Zeit eine umstrittene Frage, die sich prinzipiell auch im Zusammenhang mit der Euthanasie-Problematik und neuerdings im Kontext des Umgangs mit Embryonen stellt (vgl. Deutscher Ethikrat 2011 und im weiteren FN 49, S. 19).

<sup>45</sup> Diese naturrechtliche Begründung einer Universal-moral koinzidiert mit der Gleichheitsidee „vor Gott“, wie sie im oben genannten ersten Haupttyp aufscheint. Welche dieser beiden Sichtweisen die jeweils andere inspiriert haben mag, wird sich kaum klären lassen.

<sup>46</sup> So kann man etwa mit Bezug auf die Betrachtung des Menschen als Gattungswesen das oben erwähnte Gleichheitspostulat begründen, andererseits aber mit Bezug auf den Durchsetzungserfolg von Individuen oder Gruppen (seien es Menschen(gruppen), Tiere oder Pflanzen) gleichermaßen auch das (Natur-)Recht des bzw. der Stärkeren (von denen übrigens wir Heutigen letztlich abstammen). Kooperation oder Konkurrenz

schluss<sup>47</sup>) ein imperativischer Charakter allererst zugeschrieben werden muss. Die Vielzahl inkommensurabler moralischer Standpunkte samt ihren Begründungen, die innerhalb eines jeden der drei Typen vorzufinden sind, macht diesen Umstand augenfällig und korrumpiert alle von ihnen erhobenen Allgemeingültigkeitsbeteuerungen. Die Deutungsbedürftigkeit der in Anspruch genommenen externalen moralischen Instanzen impliziert zugleich einen unübersteigbaren Subjektivismus, auf dem die jeweils vertretenen Positionen beruhen und auf dem die jeweils erhobene universal-moralische Geltungsbehauptung gründet. Damit geraten diese Standpunkte in einen Selbstwiderspruch, der sie in den Augen von Kritikern ihrer selbst zugeschriebenen Dignität beraubt.

### 3.2.1.2. *Internale Bezugnahmen*

Ansprüche, die sich auf *internale* Gründe für ihre universal-moralische Geltung stützen, lassen sich ebenfalls nach drei (formal gesehen u.U. nach vier) Haupttypen unterscheiden.<sup>48</sup> Die drei Haupttypen fundieren (iv) in *genetischen Dispositionen*, (v) in *mentalischen Dispositionen* und (vi) in *gattungsspezifischen Bedürfnisstrukturen*. Die Abgrenzung zwischen ihnen und auch zu Argumenten aus den externalen Naturgegebenheiten ist teilweise sehr diffizil: *Genetische Dispositionen*, die uns als Gattungsglieder eignen, fallen zweifellos auch unter das, was man als Naturgegebenheit bezeichnen kann. Aber sie sind internal lokalisiert und verleihen dem Universalisierungsargument eine vergleichsweise höhere Verbindlichkeit, weil es sich nicht „lediglich“ per Analogieschluss (von den beobachtbaren Naturkonstellationen und -prozessen) als Anspruch an Menschen wenden würde, sondern auf unausweichlich fixe Gegebenheiten im Menschen selbst Bezug nimmt. *Mentale Dispositionen* jedoch, die aus universalistischer Sicht ebenfalls alle Menschen aufweisen, stehen für „gei-

---

wären die moralisch gebotenen Interaktionsformen, auf die diese beiden Beispiele für naturgegebene Sachverhalte Bezug nehmen. – Es wirkt etwas irritierend, wenn ausgerechnet ein in seinem gesamten Werk durchgehend evolutionstheoretisch argumentierender Autor wie Max Liedtke die Geltung der von der UN erklärten Menschenrechte auf der Grundlage einer naturrechtlichen Argumentation zu bekräftigen sucht. Man darf jedenfalls zweifeln, ob ihm dies mit dem Verweis auf den „Kanon der elementaren Emotionen“ als Basis der Entstehung von „Werten“, die wir als Angehörige der Gattung *homo sapiens* teilen, gelungen ist (vgl. 2012, insbes. S. 315-318).

<sup>47</sup> Selbstverständlich kann man auch ohne Inanspruchnahme der Logik vorgefundenen Naturzuständen moralischen Forderungscharakter per Dogmatisierung unterstellen – ein Verfahren, das einem unkontrollierten Eklektizismus Tür und Tor öffnet.

<sup>48</sup> Der vierte Typ, der systematisch zumindest der Erwähnung bedarf und der in der – und jedenfalls: für die – Realität womöglich gar nicht unbedeutend sein dürfte, beruht auf einem individualistischen Konzept, nämlich dem Postulat einer Person oder Personengruppe, autonom moralische Standards frei setzen und implementieren zu dürfen. Man könnte dies als die universal-moralische Diktatorvariante bezeichnen, die mit weltweitem Befolungsanspruch auftritt und so gewissermaßen das säkularisierte Gottheitskonzept auf Erden verkörpert. Ausschlaggebend ist hier nicht, dass es dafür faktische Beispiele gegeben hat und immer wieder geben mag (man denke, ohne dass dies hier näher geprüft werden kann, bspw. an Gestalten wie einige römische Kaiser, Alexander den Großen, Karl den Großen, bis hin zu Adolf Hitler mit seinem Rekurs auf den Lyriker Emanuel Geibel: „An deutschem Wesen soll die Welt genesen.“), sondern dass die Begründung in diesem Falle auf die individuellen internalen Gegebenheiten der diesen Anspruch erhebenden Person(en), nämlich ihre (Selbst-)Erhebung zur moralgesetzgebenden Instanz und ihren Willen, diese Funktion auszuführen, Bezug nimmt. – Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang auch an die Moralphilosophen denken, die ja in großer Zahl nach einer begründbaren Universal-moral gesucht und – soweit es ihren Schriften zu entnehmen ist – auch glauben gefunden zu haben (auf die Nennung von Namen sei hier „aus moralischen Gründen“ verzichtet ...)!

stige“ Verfasstheiten (z.B. Vernunftfähigkeit), die, so wird man annehmen müssen, aus den genetisch angelegten neuro-biologischen Konstellationen emergieren (vgl. z.B. Bunge 1984). Hinweise darauf, dass dies der Fall sei, findet man in der einschlägigen Ethik-Literatur freilich kaum. Vielmehr wird ihr Vorhandensein stets als genuines Gattungsmerkmal hypostasiert und dies mit dem Verweis darauf zu plausibilisieren versucht, dass andere Lebewesen nicht über sie verfügen.<sup>49</sup> Was die Abgrenzung der beiden Dispositionsgruppen gegen die *gattungsspezifischen Bedürfnisstrukturen* betrifft, so kann zunächst darauf verwiesen werden, dass diese – allerdings nur partiell – auf genetischen Anlagen beruhen (Hunger, Durst, Libido). Als solche sind sie kausale Nachfolger der genetischen Dispositionen und also von diesen unterschieden. Sie werden durch die genetische Funktionalität ja allererst verursacht. Über sie hinaus werden im Universalisierungskontext jedoch weitere „menschliche Grundbedürfnisse“ ins Spiel gebracht, wie z.B. „Mündigkeit“ und „gleichberechtigte Kommunikation“ (Marcuse 1965, S. 195-201; Habermas 1978, S. 163), die in ihrem essentialistischen ontologischen Status den Entitäten des Typs (ii) entsprechen dürften.

(Ad iv): Das Argument aus den genetischen Dispositionen wird von moralischen Universalisten in erster Linie herangezogen, um die Gleichheit aller Menschen zu belegen, aus der sie die Allgemeinverbindlichkeit moralischer Normen folgern. So verweist z.B. Kant in der Begründung (s)einer Universalimoral auf die Gattungsbezogenheit des Kategorischen Imperativs, durch die dessen Reichweite auf alle Menschen ausgedehnt und zugleich auf sie beschränkt wird (vgl. 1798/1981, S. 600-601; 1800/1981, S. 672-674).<sup>50</sup> Ideengeschichtlich findet sich bereits bei den Vorsokratikern das Gleichheitsargument als Grundlage für die Forderung nach der Allgemeinverbindlichkeit moralischer Normen (vgl. Liedtke 2012, S. 292-293).

Die in der Philosophie in diesem Zusammenhang häufig diskutierte Frage, ob der Mensch von allem Anfang an zum Guten oder zum Bösen disponiert sei, spielt unter dem Universalisierungsaspekt keine Rolle. Dagegen wird das Gleichheitsargument beispielsweise zur Begründung der „Goldenen Regel“ in allen ihren Varianten herangezogen. Und es liefert vor allem die Grundlage für das moralische Verbot der Ungleichbehandlung von Menschen bspw. wegen ihres Geschlechts oder ihrer Hautfarbe. Dabei zeigt sich jedoch zugleich die Schwierigkeit der Bestimmung des Gattungsbegriffs. Denn Geschlecht und Hautfarbe sind zweifellos

---

<sup>49</sup> Die Grenzziehung zwischen Mensch und Tier ist nicht nur ein uraltes Thema (proto-)philosophischen Nachdenkens (vgl. Kollek 2011); sie hat nach wie vor mit ungelösten Problemen zu kämpfen, die auch die Vertretbarkeit eines moralischen Universalismus beeinträchtigen, der eine zweifelsfreie Bestimmung dessen, was mit dem Begriff „Menschengattung“ bezeichnet wird, voraussetzen muss. Verschärft wird die Abgrenzungsproblematik durch die neuen Möglichkeiten, „Mensch-Tier-Wesen“ in vitro und in vivo „herzustellen“, deren (moralischer) Status gegenwärtig noch völlig ungeklärt ist (vgl. Deutscher Ethikrat 2011, insbes. S. 9-11).

<sup>50</sup> Zwar kannte Kant noch nicht die dem Gattungskonzept zugrunde liegenden biologischen, d.h. zellulären (Fein-)Strukturen, weshalb der Begriff des Genoms bei ihm auch nicht zu finden ist. Aber für die Qualität des Gleichheitsarguments spielt das keine Rolle.

genetisch fixierte, jedoch ungleiche Dispositionen.<sup>51</sup> Die Frage, welche genetischen Dispositionen ein Lebewesen als zur Gattung „Mensch“ gehörig ausweisen, lässt sich bei genauerem Hinsehen stammesgeschichtlich offenbar nicht ohne weiteres beantworten; und auch unter einem ontogenetischen Gesichtspunkt steht der Beginn des Menschseins unter Zweifeln<sup>52</sup> (vgl. dazu die Darstellung bei Liedtke 2012, S. 302-309 und 311-317), auch wenn im Blick auf das gattungsspezifische Genom eines aus „menschlicher“ Eizelle und „menschlichem“ Samen entstandenen Embryos Klarheit und Sicherheit bestehen sollte (vgl. aber FN 44 S. 17 und FN 49 S. 19). Die moralische Geltungsproblematik entsteht aber genau dort, wo entweder hinsichtlich solcher Embryonen Einschränkungen unter Aspekten wie Hautfarbe, Geschlecht, genetische „Normalausstattung“ (Gesundheit), vorgenommen oder dort, wo Ausweitungen in den Bereich der „Mensch-Tier-Wesen“ ins Auge gefasst werden (vgl. Deutscher Ethikrat 2011).<sup>53</sup>

(Ad v): Auch wenn in der Praxis hinsichtlich der genetischen Ausstattung der Menschen als „Menschen“ eher selten Zweifel offen sein dürften, so scheint zumindest aus moralphilosophischer Sicht die Gattungszugehörigkeit doch noch an weitere Kriterien gebunden werden zu müssen. Unter dem Begriff der mentalen Dispositionen kommen hier Merkmale in die Diskussion, die auch als kognitive und affektive Leistungen bezeichnet werden könnten, weil sie als Voraussetzungen der moralischen Reflexions-, Urteils- und Handlungsfähigkeit gelten. An erster Stelle sind hier das Gewissen, die Vernunftfähigkeit, ein freier Wille und die Tugendpflicht (alle im Kantschen Sinne) als Universalisierbarkeitsvoraussetzungen in Betracht zu ziehen, weil sie, moralphilosophisch gesehen, als Bedingungen der Möglichkeit der menschlichen Moralität anzusehen sind.<sup>54</sup> Sie schließen jene Aspekte der in-

<sup>51</sup> Erwähnt sei in diesem Zusammenhang auch die national-sozialistische These der genetischen Überlegenheit der Arier, die freilich stets nur behauptet und natürlich nicht begründet werden konnte (vgl. Zimmermann 2009, S. 416, Sp. 2). Analoge behauptungen zur Unterscheidung von Menschengruppen hinsichtlich moralischer Ansprüche finden sich i.d.R. aus (machtpolitisch-)ideologischen Motiven in vielen gegenwärtigen und zurück liegenden Gesellschaften (in der Apartheid, der Sklaverei, im Bolschewismus usw.; zum letzteren vgl. ebd. S. 416, Sp. 1-S. 419, Sp. 2).

<sup>52</sup> Die anhaltende Diskussion um Geburtenkontrolle und Abtreibungsrecht macht diesen Umstand deutlich.

<sup>53</sup> Eine philosophisch befriedigende und abschließende Lösung dieser Problematik, deren eminente Bedeutung für eine präzise bzw. präzisierbare Bestimmung der Gattungskonstitution und der Gattungsgrenzen unübersehbar ist, wird noch erarbeitet werden müssen. Im vorliegenden Zusammenhang freilich spielen diese Überlegungen lediglich eine untergeordnete Rolle, weil es hier nur um die Identifikation eines Begründungstyps geht, der in der Erörterung von Universalisierungsfragen in Anspruch genommen werden kann.

<sup>54</sup> Erneut dürfte ein Verweis auf die Argumentation Kants diese Merkmale als Möglichkeitsbedingungen der Moralität deutlich machen: „Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargethan werden kann), sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen. Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde.“ – Und sein kategorischer Imperativ lautet ja in der Selbstzweckformel: „Denn vernünftige

dividuellen moralischen Urteilskompetenz ein, die in der Moralpsychologie und Moralpädagogik ebenfalls als Komponenten moralischen Denkens und Handelns gelten (vgl. z.B. Kohlberg 1984; Minnameier 2000; Oser & Althof 1992) – freilich mit der Einschränkung, dass es da in der empirisch vorgefundenen Realität Abstufungen unterhalb des von Kant mit dem Konzept des „Vernunftwesens“ (1798/1981, S. 550) gemeinten Standards zu diagnostizieren gibt, die sich dem Gedanken an einen reale Geltung beanspruchenden moralischen Universalismus durchaus widersetzen.

(Ad vi): Gattungsspezifische, also allen Menschen innewohnende Bedürfnisstrukturen schließlich kommen ebenfalls als Argument dafür in Frage, dass moralische Prinzipien und Regeln als universalisierungsfähig, ja, als universalisierungsbedürftig angesehen werden können. Entsprechende Gebote weisen einen Doppelcharakter insofern auf, als sie die Befriedigung der Bedürfnisse von Ego ebenso als moralisch gerechtfertigt voraussetzen wie sie die Ermöglichung und Unterstützung dieser Bedürfnisbefriedigung bei Anderen moralisch fordern.<sup>55</sup> Allerdings kommen dafür aus ethischer Sicht nicht alle beliebigen, sondern nur jene Grundbedürfnisse in Betracht, die als Konstitutiva und Ausdruck des genuin Menschlichen gelten dürfen. Über deren Bestimmung besteht jedoch keineswegs Konsens (vgl. dazu Beck 1982, S. 141-147). Vielmehr liegt dazu aus der langen Geschichte der philosophischen Anthropologie und in den einschlägigen einzelwissenschaftlichen Disziplinen (v.a. Erziehungswissenschaft, Psychologie, Soziologie) ein breites Spektrum von Vorstellungen und Annahmen vor, die untereinander nicht kompatibel sind (für einen Überblick vgl. z.B. Haarmann 2011; Lenk 2013).<sup>56</sup> Diese Vielfalt erweist sich zugleich wiederum als ein gravierendes Problem für die Einnahme des Universalisierungsstandpunkts.

### 3.2.2. Argumente zugunsten des Partikularismusstandpunkts

In einem ersten Schritt kann das Partikularismusargument, wie oben bereits angedeutet (s. S. 9), aus der Widerlegung der Standpunkte geschöpft werden, die einen universalmoralischen Anspruch zu begründen suchen. Soweit dies für alle bislang vorgetragenen Universalismusvarianten gelungen ist, verfügt der Partikularist über ein erstes und durchaus starkes Argument: Partikularismus und Universalismus sind echte Alternativen im eingangs angegebenen Sinne; nur der eine oder der andere

---

Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle.“ – Zum Begriff der „Pflicht“ vgl. Kant 1798/1981, Zweiter Teil, Abschn. II, S. 511-514), zum Gewissen (ebd., Zweiter Teil, Abschn. XIII, S. 531-532).

<sup>55</sup> Dass es mit Blick auf die leiblichen Bedürfnisse erforderlich ist, für deren Befriedigung ein rechtes Maß zu bestimmen und einzuhalten, kann als zu bearbeitendes Problem angesehen werden, ist jedoch unter dem Universalisierungsaspekt nicht relevant.

<sup>56</sup> Zwar käme auf den ersten Blick das allen Menschen gemeinsame Nahrungsbedürfnis als Universalisierungsgrundlage infrage. Aber weil wir es mit den Tieren, genau genommen sogar mit *allen* Lebewesen teilen, kann es nicht als Konstituens für das „Menschliche“ gelten, für das allein eine Universalmoral wegen ihres Verpflichtungscharakters in Betracht kommt. Und es würde in Widersprüchlichkeiten führen, wenn man die Befriedigung dieses Bedürfnisses als moralische Verpflichtung allen Lebewesen gegenüber einführen wollte, weil wir Menschen unsere eigene Ernährung nur dadurch sichern können, dass wir anderen Lebewesen (Tieren, Pflanzen) eben diesen Anspruch, ja sogar den grundlegenden Anspruch auf ein Lebensrecht verweigern.



Standpunkt kann zugleich vertreten werden. Aus der obigen Darstellung ergibt sich, dass die universalistische Sicht durchweg entweder selbstwidersprüchlich ist oder dass es ihr nicht gelingt, die Richtigkeit der behaupteten Sachverhalte gegen die vorgetragene Kritik zu erweisen, was bedeutet, dass die geforderten moralischen Prinzipien und Regeln nicht allgemeinverbindlich gemacht werden können. Die wichtigsten Einwände, die gegen die verschiedenen Universalismusthesen vorgetragen werden, sind oben bei deren Vorstellung bereits skizziert worden. Dabei ist keine von ihnen ohne gravierende, aufs Prinzipielle zielende Entgegnungen geblieben.

Aus der Ablehnung aller aufs external Apriorische und aller aufs internal Genetische bzw. auf das *Humanum* rekurrierende Argumente scheint letztlich ein fundamentaler moralischer Individualismus zu folgen, der den einzelnen Menschen als letzte ethische Instanz betrachtet (vgl. Di Fabio 2008, S. 70-71) und ihn zugleich auch „vereinzelt“ – dies in dem Sinne, dass er sich „im Guten wie im Schlechten entwirft, allein oder nach seinem Willen in Gruppen vereinigt“ (ebd. S. 84). Das bedeutete, dass er frei ist, für sich selbst zu stehen, sich individuell mit anderen zusammenschließen oder sich in ein Kollektiv einzugliedern.

So gesehen entsteht der Eindruck, dass es nun doch das Vorhandensein einer moralrelevanten Universalie zu konstatieren gäbe, nämlich die ursprüngliche Freiheit des Individuums, wie sie schon bei Kant und auch als Ausgangspunkt der Sozialvertragstheorien gedacht ist. Dem ist jedoch aus einer partikularistischen Perspektive kritisch-rationaler Prägung entgegen zu halten, dass diese Sicht eine Annahme zur Voraussetzung hat, der gemäß moralische Prinzipien und Regeln sich der freien Vereinbarung freier verhandlungsfähiger Individuen verdanken – eine virtuelle Bedingungskonstellation, die zwar als Denkmodell für die kognitive Rekonstruktion einer fiktiven Anfangssituation, wie sie in den Vertragstheorien erörtert wird, geeignet ist, aber jeder Lebensnähe entbehrt und daher auch für die aus ihr abgeleiteten lebenspraktischen (moralischen) Verbindlichkeiten keine Geltung zu generieren vermag.<sup>57</sup> Denn tatsächlich treffen – sei es im expliziten Konsens oder sei es im manifesten Streit über das moralisch Gebotene – stets herangewachsene Personen aufeinander, die ihre je eigene Sozialisationsgeschichte durchlaufen und im Gang durch Kindheit und Jugendalter Wert- und Sollensvorstellungen teils bewusst, teils unbewusst internalisiert haben (vgl. dazu FN 24 S. 8)<sup>58</sup>. In diesem Prozess der Enkulturation haben sie immer schon ihre Identität, ihr Selbstbild und ein Verständnis von der moralischen Praxis menschlichen Zusammenlebens in der Gruppe und darüber hinaus in einer Population entwickelt. Insofern sind sie nicht frei im sozialvertragstheoretisch unterstellten Sinne.

Die sozialen Aufwuchsbedingungen auf unserer Erde weisen klimatisch, kulturell, regional, ökonomisch, weltanschaulich, politisch und historisch eine beachtliche Vari-

---

<sup>57</sup> Die Problemlage ist in diesem Punkt derjenigen sehr ähnlich, die sich aus der Differenz des idealen und des praktischen Diskurses sensu Habermas ergibt.

<sup>58</sup> Diese Sichtweise hat durchaus Ähnlichkeiten mit derjenigen der Kommunitaristen („fundamentaler Partikularismus“), unterscheidet sich jedoch von ihr darin, dass sie nicht einem „tugendhaften Republikanismus“ Sandelscher Prägung (z.B. 1995) verpflichtet, sondern inhaltlich offen ist.

ationsbreite auf und erzeugen so *unausweichlich* unterschiedliche Milieus, die sich den in ihnen heranwachsenden Personen in ihrer je spezifischen Ausgestaltung ebenso *unausweichlich* aufprägen und sie so zu Mitgliedern einer Sozietät machen, deren Zusammenleben auf den qua Sozialisation tradierten moralischen Prinzipien und Regeln beruht. So entsteht – erneut *unausweichlich* – eine moralisch partikularisierte Weltgesellschaft, die uns nicht zur Disposition steht.<sup>59</sup> Zwar können wir als Individuen eine ganze Reihe von Einzelregelungen reflektieren, modifizieren, transzendieren und ggf. auch bewusst befolgen oder gegen sie verstoßen. Aber wie begrenzt unsere Möglichkeiten in dieser Hinsicht sind, mag ein Blick auf unsere großen abendländischen Moralphilosophen verdeutlichen, die sich – und das gilt auch für die „Menschenrechtsuniversalisten“ – ganz offenkundig letztlich nicht frei machen konnten von Denkvoraussetzungen, die, wie wir heute sehen können, „abendländischen“<sup>60</sup> Ursprungs sind. Während diese sich jedoch i.d.R. lediglich intellektuell ins moraltheoretische Getümmel stürzen, ohne ihren bequemen Schreibtischsessel verlassen zu müssen, beobachten wir die Problematik der partiellen Unübersteigbarkeit kulturspezifischer Verwurzelung – viel dramatischer – bspw. an den vielen, zum Teil schweren ethnischen und religiösen Konflikten, die bis heute oftmals mit Waffengewalt ausgetragen werden, und auch an der inneren Zerrissenheit jener „Wanderer zwischen den Kulturen“, die freiwillig oder schicksalsgetrieben das eingelebte Milieu wechseln müssen, zumal dann, wenn sie sich als Migrantenkinder täglich zwischen unvereinbaren, ja wechselseitig feindlich gesonnenen „Lebenswelten“ hin und her geworfen sehen.

**Tabelle 2: Argumente im Geltungsstreit**

<b>Pro Universalismus</b> (als alle Menschen in moralischer Hinsicht <i>gleichmachend</i> )	
<b>external</b>	<b>internal</b>
(i) Gottheit(en)	(iv) genetische Dispositionen
(ii) außer-/übermenschliche Entitäten	(v) mentale Dispositionen
(iii) Naturgegebenheiten	(vi) gattungsspezifische Bedürfnis-strukturen
<b>Pro Partikularismus</b> (als <i>unübersteigbare</i> Bedingung moralischer Differenzierung)	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Widerlegung aller Pro-Universalismus-Argumente</li> <li>• genetisch disponierte kultur-relative Identitätsentwicklung</li> <li>• kulturelle Vielfalt der Sozialisationsmilieus</li> <li>• kontextualisierte Bedeutung moralischer Gebote (s. Kap. 4)</li> </ul>	

<sup>59</sup> Vgl. auch Cobabus (2000, insbes. Kap. 2 und Kap. 5); anders z.B. Rein (2008, S. 245-246).

<sup>60</sup> Hinter dieser Bezeichnung verbirgt sich eher schlecht als recht der geistesgeschichtliche Eurozentrismus.

#### 4. Die Spielarten des Partikularismus als anti-universalistisches Argument

Faktisch treffen wir in unserer Welt auf einen ubiquitären Partikularismus auf interkultureller wie auf intrakultureller Ebene. Der erstere stand unausgesprochen zunächst im Zentrum unserer Überlegungen. Im Hinblick auf ihn wird man in Abhängigkeit von der Mächtigkeit der Schnittmenge interkulturell geteilter moralischer Prinzipien bzw. Regeln mit einem breiten Spektrum von Erscheinungsvarianten des Partikularismus rechnen müssen. So stößt man – in Analogie zu Verwandtschaftsgraden – auf eher enge „Moral-Verwandtschaften“ (z.B. zwischen westeuropäischen Staaten<sup>61</sup>) ebenso wie auf sehr entfernte (etwa Indien vs. Monaco), wenn nicht sogar auf nahezu verwandtschaftslose Konstellationen (möglicherweise zwischen Nordkorea und Finnland).<sup>62</sup> Allerdings wird man – das ist ja die hier vertretene partikularistische These – kein weltweit einheitlich geltendes moralisches Prinzip bzw. keine moralische Norm oder Regel mit diesem Status erfinden *können* und – so die aus ihr gefolgerte empirische Behauptung – derartiges auch nicht antreffen, zumindest so lange nicht, als die Utopie einer mundanen Einheitskultur nicht Wirklichkeit geworden ist. Das Auftreten von interkulturellen „Moral-Verwandtschaften“ steht dem nicht entgegen.<sup>63</sup>

Aus diesem Blick auf reale und denkbare Erscheinungsformen des Partikularismus ergibt sich noch ein weiteres anti-universalistisches Argument, das oben im Zusammenhang mit Taylors Kritik an Kants Kategorischem Imperativ bereits Erwähnung

---

<sup>61</sup> Es kommt hier nicht darauf an, dass Staatsgrenzen nicht mit Kulturgrenzen übereinstimmen (müssen).

<sup>62</sup> Historisch finden sich solche Realisationen eines moralischen Partikularismus z.B. zwischen den australischen Ureinwohnern (Aborigines) und den europäischen Kolonialisten ebenso wie zwischen den amerikanischen Nord- und Südstaaten im Vorfeld und Kontext des Sezessionskriegs oder – bis heute – zwischen den Parteien in Religionskriegen. – Es liegt nahe, bei dieser Betrachtung eine Unterscheidung innerhalb moralischer Prinzipien und Regeln einzuführen, die es erlaubt, zwischen einem starken und einem schwachen Partikularismus sowie den zwischen diesen Polen liegenden Spielarten zu differenzieren. Zur Durchführung dieser Unterscheidung wäre die Einführung einer Rangordnung zwischen stärkeren und schwächeren moralischen Werten einzuführen, wie sie sich etwa bei Nicolai Hartmann (1949) findet. Freilich würde diese Maßnahme, die zum Zwecke der Deskription vorfindlicher Verhältnisse vielleicht hilfreich sein könnte, nichts Entscheidendes an unserer Problemlage verändern. Vielmehr zöge sie nur eine Komplizierung der Universalisierungsproblematik nach sich, insofern nunmehr in Abhängigkeit vom Rangplatz eines Wertes für ihn engere oder weitere Geltungsgrenzen zu ziehen wären, über die unter den Universalisten erneut eine – kaum erreichbare – Verständigung herzustellen wäre.

<sup>63</sup> Die Zahl solcher Verwandtschaftskonstellationen vervielfältigt sich bei Betrachtung von intrakulturellen Verhältnissen immens, wenn man Subkulturen in den Blick nimmt, soweit sie sich ganz oder teilweise über moralischen Differenzen konstituieren. Zu denken wäre hier nicht nur bspw. an Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen teilweise rivalisierenden Religionsgemeinschaften oder regionalen Räumen (Baskenland in Spanien, Romandie in der Schweiz, Stadtbezirke in Megalopolen), sondern auch an rollenspezifische Gruppierungen, wie etwa Wissenschaftler, Wohnungsmakler, Freimaurer, Extremisten verschiedener Couleur, um nur ein paar weit auseinander liegende Beispiele zu nennen. Betrachtet man den Grenzfall dieser Erscheinungsform von Partikularismus, so zeigt sich, dass es, formal gesehen, für seine Verwirklichung ausreicht, wenn zwei (sub-)kulturelle Gruppierungen oder Populationen über die Geltung lediglich eines einzigen Moralprinzips bzw. einer einzigen moralischen Regel uneins sind, d.h. der Universalisierung dieses Prinzips bzw. dieser Regel alle ihre Mitglieder widersprechen. Und es wäre ja in diesem Falle genau dieses umstrittene Prinzip bzw. diese Regel, über dem bzw. über der sich eine Gruppe als eigene „Kultur“ allererst konstituierte. Ein Beispiel hierfür könnte sein, dass zwischen den (ansonsten moralisch harmonisierenden) „Fachkulturen“ der Philosophen einerseits und der Musikwissenschaftler andererseits die Auffassungen darüber unverträglich sind, ob nicht gekennzeichnete Zitationen als „geistiger Diebstahl“ moralisch verwerflich oder als Ausdruck „künstlerischer Freiheit“ moralisch zulässig, wenn nicht sogar durchaus willkommen sind.

fand (s. S. 7), jedoch erst in seiner *Verallgemeinerung* eine erhebliche systematische Durchschlagskraft entfalten dürfte. Es verweist auf den Umstand, dass der Sinn und die Bedeutung einer jeden einzelnen moralische Regel (wie z.B. des Tötungsverbots<sup>64</sup>) oder eines einzelnen moralischen Prinzips (wie z. B. des Kategorischen Imperativs<sup>65</sup>) gar nicht vollständig verstanden werden kann ohne Rekurs auf den Kontext der weiteren moralischen und – das kommt hinzu! – auch konventionellen Gebote<sup>66</sup>, kurz: auf das Normensystem, in das dieses Prinzip bzw. diese Regel eingebettet ist. Demnach ist es letztlich aussichtslos, sich überhaupt auf die – in ihrem Anspruch vergleichsweise bescheidene – Suche nach bestimmten *einzelnen* Geboten zu begeben, die weltweite und womöglich auch zeitlose Geltung und Anerkennung erfahren können sollen.<sup>67</sup> Ihre Bedeutung, und das heißt hier: die Bedeutung überhaupt aller moralischen Gebote ist stets und prinzipiell relativ auf den gesamten normativen Kontext<sup>68</sup>, in welchem sich ihre Adressaten, also die Menschen, bewegen und in den sie hineinsozialisiert worden sind<sup>69</sup> – *secundum non datur!*

<sup>64</sup> So nimmt z.B. Martin Luther (1580) in seiner Erläuterung des fünften Gebots die „Obrigkeit“ ausdrücklich vom Tötungsverbot aus, weil sie von Gott eingesetzt und ermächtigt sei: „Darum ist in diesem Gebote nicht eingezogen Gott und die Obrigkeit, noch die Macht genommen, so sie haben zu töten. Denn Gott sein Recht, Übeltäter zu strafen, der Obrigkeit an der Eltern statt befohlen hat, welche vorzeiten (als man in Mose liest) ihre Kinder selbst mussten vor Gericht stellen und zum Tode urteilen. Derhalben, was hier verboten ist, ist einem gegen den andern verboten und nicht der Obrigkeit.“ – Im Hirtenbrief der katholischen Bischöfe vom 12.09.1943 wird Luthers Deutung verschärft zu: „Auch die Obrigkeit kann und darf nur wirklich todeswürdige Verbrechen mit dem Tode bestrafen.“ (Wikipedia „Zehn Gebote“ 2014, Abschn. 3.6). – Und bei Egger (1999) heißt es noch strenger: „Nur wenn grundsätzlich kein Mensch das Recht hat, einen anderen Menschen zu töten, kann es eine grundsätzliche Gleichheit unter den Menschen geben.“ In dieser Formulierung stellt er zugleich auf den moralischen Kontext ab, in dessen Geist das deutsche „Grundgesetz“ verfasst worden ist. Dass in manchen Staaten der USA und in vielen weiteren Ländern der Erde (z.B. China) nach wie vor die Todesstrafe vollzogen wird und dass weiterhin überall auf der Welt Kriege unter Tötungsabsicht geführt und öffentlich positiv sanktioniert werden, sei hier nur ergänzend erwähnt.

<sup>65</sup> Zu dessen verschiedenen Auslegungen vgl. Schnoor (1989).

<sup>66</sup> Das hat, worauf Roland Reichenbach (2008, 96-97) hinweist, schon Kant so gesehen (vgl. 1800/1981: Kap. „Von dem erlaubten moralischen Schein“, S. 442-445). – Eine systematische Untersuchung des Bedeutungsbezugs zwischen moralischen und nicht-moralischen Geboten für gegebene Kontexte unter einer komparatistischen Perspektive wäre zweifellos reizvoll, vor allem aber im Hinblick auf die Universalisierungsdiskussion von argumentativer Wichtigkeit.

<sup>67</sup> Es bedarf kaum der Erwähnung, dass der „westlich“ sozialisierte Autor dieses Texts selbst durchaus zu den Befürwortern eines moralischen Normensystems zählt, innerhalb dessen die in den „Menschenrechten“ zum Ausdruck kommenden moralischen Ansprüche gelten, auch wenn es keine Hoffnung geben kann, dass diese als solche einer zureichenden ethischen Begründung fähig wären. Auf der anderen Seite sollte klar geworden sein, dass die weltweite Durchsetzung solcher Ansprüche jedenfalls nicht kraft ethischer Argumentation, sondern allenfalls unter Einsatz von Macht und Gewalt erreichbar wäre (die der Autor keineswegs befürwortet) und insofern unter das Verdikt eines moralischen Selbstwiderspruchs geriete. – Der Einwand, solcherlei moralische Ansprüche seien ohnehin nur als Appelle zu deuten und ließen daher stets Ausnahmen zu, dürfte aus ethischer Sicht kaum befriedigen, und zwar deshalb nicht, weil damit das Entscheidungsproblem lediglich auf das Feld der Regulierung der zulässigen Ausnahmen verschoben würde. Dass (gesellschafts-)politisch-praktisch in einer derartigen „Aufweichung“ womöglich ein erhebliches (inter-)kulturelles Verständigungspotential liegt, könnte andererseits, pragmatisch gesehen, durchaus als wichtiges und wirksames Element einer entsprechenden Strategie Beachtung verdienen. Es ist kaum auszuschließen, dass die Einigung über den weltweiten Geltungsanspruch der „Menschenrechte“ zwischen den am Diskurs Beteiligten nur unter einem solchen kontextspezifischen (und wahrscheinliche unausgesprochenen, jedenfalls nicht veröffentlichten) „Ausnahmen-Vorbehalt“ der einzelnen Parteien zustande kam (vgl. FN 13 S. 4).

<sup>68</sup> Zum Problem der kontextuellen Bedeutungsabhängigkeit moralischer Gebote lässt sich eine Analogie in der wissenschaftstheoretischen Diskussion um die Bedeutung von theoretischen Termen und Theorien finden.

## Danksagung

*Für kritische Hinweise zu einer früheren Fassung des Manuskripts danke ich Detlef Horster und Wolfgang Lempert. Zu danken habe ich weiterhin und insbesondere demjenigen, dem dieser Text gewidmet ist, für vielfältige hilfreiche und befruchtende Diskussionen während meiner ganzen beruflichen Tätigkeit und zuvor für lehrreiche Texte aus seiner Feder, die ich im Studium und während der anschließenden Qualifizierungsphasen lernend lesen konnte. In Rahmen des regen Austauschs war es gar nicht zu vermeiden, dass ihm auch eine Vorfassung der ersten beiden Kapitel dieses Aufsatzes vorlag, zu der er in gewohnt kritisch-konstruktiver Manier ergänzende Hinweise gegeben hat. Er wird es mir, wie ich inständig, aber zugleich zuversichtlich hoffe, nachsehen, dass er – zumindest mit Blick auf seine eingearbeiteten Hinweise – durch meine Textwidmung sich selbst ein Geburtstagsgeschenk bereitet hat.*

---

Dort konnte gezeigt werden, dass und in welcher Weise der semantische Gehalt gegebener theoretischer Begriffe und Aussagen vom jeweiligen theoretischen System abhängig ist, in welchem sie enthalten sind (Stegmüller 1973; Kuhn 1976; Albert 1980; Popper 1982; von Kutschera 1982b, insbes. Kap. 9).

<sup>69</sup> Was dieser Befund für die empirische Moralforschung, insbesondere für die vergleichende und – innerhalb ihres Rahmens – für die *Moralentwicklungsforschung* bedeutet, wäre eigens zu diskutieren. Jedenfalls könnte er sich durchaus sowohl auf die dort einschlägige Hypothesenbildung als auch auf die Gestaltung der Untersuchungsdesigns und insbesondere auf die Interpretation der ermittelten Ergebnisse auswirken. Zwar zielten die vergleichend angelegten Studien Kohlbergs und seiner Gruppe in erster Linie auf die Entwicklung der moralischen *Urteilskompetenz*, die von den *Urteilen* selbst unterschieden werden kann. Aber seine Befunde legen doch auch nahe, dass es einen inneren Zusammenhang zwischen beidem zu geben scheint, insbesondere auf den höheren, „universalistisch“ argumentierenden Kompetenzstufen (vgl. Colby & Kohlberg 1987, p. 19, 30-35, 125-127, 147-149). Die damit verbundene, generelle Geltung beanspruchende Konvergenzannahme des in der Ontogenese reifer werdenden moralischen Urteilens mit einem universalisierbaren Urteil, die den Arbeiten Kohlbergs und den unzähligen weiteren, an seiner Entwicklungstheorie ausgerichteten Studien zugrunde liegt (vgl. stellvertretend Keller u.a. 1995; Keller u.a. 2000), wäre im Lichte der hier vorgetragenen Überlegungen nochmals kritisch zu hinterfragen: Wenn der Kategorische Imperativ, der die gesamte gegenwärtige Moralpsychologie sozusagen im Hintergrund „regiert“ (vgl. Beck 1990), als „kultureller Sonderfall“ einer partikularistischen Moral zu deuten ist, dann wären in der Entwicklungspsychologie andere Konzepte einer elaborierten Moralität, auf die hin die individuelle Entwicklung zielen könnte, ebenfalls in Betracht zu ziehen – mit allen Konsequenzen für die Geltung einer „allgemeinen“ Moralentwicklungstheorie, die im vorliegenden Rahmen freilich nicht erörtert werden können.

## Literatur

- Albert, H. (1967). Marktsoziologie und Entscheidungslogik. Ökonomische Probleme in soziologischer Perspektive. Neuwied: Luchterhand.
- Albert, H. (1968). Traktat über kritische Vernunft. Tübingen: Mohr.
- Albert, H. (1975). Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Albert, H. (1978). Traktat über rationale Praxis. Tübingen: Mohr.
- Albert, H. (1980). Traktat über kritische Vernunft. 4. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Albert, H. (1986). Freiheit und Ordnung. Tübingen: Mohr.
- Albert, H. (1993). Die Verfassung der Freiheit. Bedingungen der Möglichkeit sozialer Ordnung. In: ders. & Salamun, K. (Hrsg.). Mensch und Gesellschaft aus der Sicht des Kritischen Rationalismus. Amsterdam: Rodopi, S. 13-42.
- Albert, H. (2000). Kritischer Rationalismus. Tübingen: Mohr.
- Albert, H. (2003). Kritik des transzendentalen Denkens. Tübingen: Mohr.
- Albert, H. (2012). Joseph Ratzinger als Rechtsphilosoph. Aufklärung und Kritik, 19, Heft 41. S. 7-9.
- Antweiler, Chr. (2009). Universalien im Kontext kultureller Vielfalt. Erwägen, Wissen, Ethik, 20, S. 341-352.
- Apel, K.-O. (1976). Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des ‚Kritischen Rationalismus‘. In: Kanitscheider, B. (Hrsg.). Sprache und Erkenntnis (Festschrift für G. Frey), Innsbruck, S. 55-82.
- Apel, K.-O. (1997). Ethnoethik und universalistische Makroethik: Gegensatz oder Komplementarität? In: Lütterfelds, W. & Mohrs, Th. (Hrsg.). Eine Welt – eine Moral? Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 60-76.
- Arndt, Chr. (2000). Die Menschenrechte – partikularistische Ansätze zur Begründung ihrer Universalität. Diss. Universität Hamburg, Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften. ([http://www.humanrights.ch/upload/pdf/030514\\_diss\\_arndt.pdf](http://www.humanrights.ch/upload/pdf/030514_diss_arndt.pdf); Abruf 21.12.2013)
- Baumann, Z. (1992). Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg: Europ. Verlagsanstalt.
- Baumann, Z. (1995). Postmoderne Ethik. Hamburg: Hamburger Edition, HIS.
- Beck, K. (1982). Die Struktur didaktischer Argumentationen und das Problem der Wissenschaftsorientierung des Unterrichts. Zeitschrift für Pädagogik, 28, S. 139-154.
- Beck, K. (1990). Philosophische Ethik als Basis moralpsychologischer Theoriebildung? Ein Beitrag zur Kohlberg-Kant-Kritik. In: Strittmatter, Peter (Hrsg.). Zur Lernforschung: Befunde - Analysen - Perspektiven. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Gunther Eigler. Weinheim: DSV, S. 7-23.
- Beck, K. (2003). Ethischer Universalismus als moralische Verunsicherung? Zur Diskussion um die Grundlegung der Moralerziehung. ZBW, 99, 274-298.

- Beck, K. (2012). Die Kulturspezifität der Moral als Quelle interkultureller Konflikte – Zur ethischen Theorie und sozialen Praxis ihrer Lösung. In: Warwas, J., Harder, P. & Sembill, D. (Hrsg.). Kultur der Schule – Schule der Kultur(en). Baltmannsweiler: Schneider, S. 1-15.
- Bickmann, C. (2001). Stichwort „Vernunft; Verstand. VI. Von Kant bis Hegel“. In: Ritter, Gründer & Gabriel (Hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 11. Darmstadt: Wiss. Buchges., Sp. 820-830.
- Bielefeldt, H. (2004). Menschenrechte: Universell gültig oder kulturell bedingt? Eine grundlegende Orientierung. In: Bogner, D. & Herbst, St. (Hrsg.). Man hört nichts mehr von Unrecht in deunem Land. Zur Menschenrechtsarbeit der katholischen Kirche. Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden. Bd. 100. Bonn: Justitia et Pax, S. 15-23 ([http://www.justitia-et-pax.de/de/shop/img/Heft\\_100.pdf](http://www.justitia-et-pax.de/de/shop/img/Heft_100.pdf); Abruf 27.01.2014).
- Bunge, M. (1984). Das Leib-Seele-Problem. Ein psychobiologischer Versuch. Tübingen: Mohr.
- Claret, B.J. (2007). Theodizee. Das Böse in der Welt. Darmstadt: WBG.
- Cobabus, N. (2000). Die vielen Gesichter von Moral und Ethik. Eine kulturphilosophische Studie. Frankfurt: Haag + Herchen.
- Côté, J. E. (1996). Sociological perspectives om identity formation: the culture-identity link and identity capital. *Journal of Adolescence*, 19, p. 417-428.
- Darwin, Ch. (1872). Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Bd. 1. 3. Aufl. Stuttgart: Koch (digitalisierte Ausgabe URL: <http://caliban.mpiz-koeln.mpg.de/darwin/werke05/index.html>; Abruf 22.12.2013).
- Deutscher Ethikrat (2011). Mensch-Tier-Mischwesen. Stellungnahme. Berlin/Hamburg (<http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/stellungnahme-mensch-tier-mischwesen-in-der-Forschung.pdf>; Abruf 30.01.2014).
- Di Fabio, U. (2008). Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturräumen. In: Nooke, G., Lohmann, G. & Wahlers, G. (Hrsg.). Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen. Freiburg: Herder, S. 63-97.
- Eckensberger, L. (2003). Kultur und Moral. In: Thomas, A. (Hrsg.). Vergleichende Psychologie. 2. Aufl. Göttingen: Hogrefe, S. 209-345.
- Egger, P. (1999). Chancen im Werte-Chaos – Die Zehn Gebote in unserer Zeit. Aachen: MM (<http://www.hauskirche.at/glartikel/dekfunf.htm>; Abruf 14.02.2014).
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1973). Der vorprogrammierte Mensch. Wien: Molden.
- Eisler, R. (1930/2002). Kant-Lexikon – Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften/Briefen und handschriftlichen Nachlass. Hildesheim: Olm.
- Geerlings, W. (Hrsg.) (2005). Possidius: Vita Augustini. Paderborn: Schöningh.
- Gilligan, C. (1977). In a Different Voice: Women's conceptions of Self and of Morality. *Havard Educational Review*, 47, S. 481-517.
- Haarmann, A. (2011). Die andere Natur des Menschen : philosophische Menschenbilder jenseits der Naturwissenschaft. Bielefeld: transcript.
- Habermas, J. (1972). Wahrheitstheorien. In: ders. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt: Suhrkamp, S. 127-186.

- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Haidt, J. (2001): *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement*. *Psychological Review*, 108, 814-834.
- Hartmann, N. (1949). *Ethik*. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- von Hayek, F. A. (1996): *Die Anmaßung von Wissen*. Tübingen: Mohr.
- Hegel, G. W. F. (1807/1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Heid, H. (1999). Stichwort „Werte und Werterziehung“. In: Reinhold, G., Pollak, G. & Heim, H. (Hrsg.). *Pädagogik-Lexikon*. München: Oldenbourg, S. 548, Sp. 1-551, Sp. 1.
- Heid, H. (2006). *Werte und Normen in der Berufsbildung*. In: Arnold, R. & Lipsmeier, A. (Hrsg.). *Handbuch der Berufsbildung*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 33-43.
- Heid, H. (2013). *Wertesziehung – ohne Werte!? Zeitschrift für Pädagogik*, 59, S. 238-257.
- Höffe, O. (2014). *Werte und Wertewandel: Sind Grundwerte wandelbar? Vortragsmanuskript*. Tagung: „Werte und Wertewandel“. Hannover, 9. Januar.
- Holzhey, H. (1989). Stichwort „Prinzip“, Abschn. III. *Neuzeit*. In: Ritter, J. & Gründer, K. (Hrsg.). *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7. Darmstadt: Wiss. Buchges., Sp. 1355-1366.
- Homann, K. & Blome-Drees, F. (1992). *Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Horkheimer M. & Adorno Th. W. (1969). *Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Horster, D. (1982). *Der Kantische "methodische Solipsismus" und die Theorien von Apel und Habermas*. *Kantsudien*, 73, S. 463-470 (file:///C:/Users/Windows%207/Downloads/apel%20(1).pdf; Abruf 08.06.2014).
- Horster, D. (2009). *Ideologien statt Erlösungsmoralen*. *Erwägen, Wissen, Ethik*, 20, S. 442, Sp. 2-S. 444, Sp. 1.
- Horster, D. (2012). *Normen und Werte*. In: Beck, I. & Greving, H. (Hrsg.). *Lebenslage und Lebensbewältigung*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 204-210.
- Humphrey, C. (1997): *Exemplars and rules: Aspects of the discourse of moralities in Mongolia*. In: Howell, S. (ed.). *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge, S. 25-47.
- Huntington, S. P. (2002). *Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 6. Aufl. München: Goldmann.
- Jacobson-Widding, A. (1997). *„I lied, I farted, I stole ...“: Dignity and morality in African discourses on personhood*. In: Howell, S. (Ed.). *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge, S. 48-73.
- Kant, I. (1785/1981). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant Werke. Bd. 6. Darmstadt: WBG.



- Kant, I. (1798/1981). Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Kant Werke. Bd. 7. Darmstadt: WBG.
- Kant, I. (1800/1981). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Kant Werke. Bd. 10. Darmstadt: WBG.
- Keller, M., Edelstein, W., Fang, F.-x., Schuster, P., & Schmid, C. (1995). Entwicklungslogik und gesellschaftliche Erfahrung in der Entwicklung soziomoralischen Denkens: Ergebnisse einer Untersuchung mit isländischen und chinesischen Kindern. In G. Trommsdorff (Hrsg.). Kindheit und Jugend in verschiedenen Kulturen: Entwicklung und Sozialisation in kulturvergleichender Sicht. Weinheim: Juventa, S. 137-150.
- Keller, M., Edelstein, W., Krettenauer, T., Fang, F.-x., & Fang, G. (2000). Denken über moralische Verpflichtung und interpersonale Verantwortung im Zusammenhang unterschiedlicher Kulturen. In: W. Edelstein & G. Nunner-Winkler (Hrsg.). Moral im sozialen Kontext. Frankfurt: Suhrkamp, S. 375-406.
- Kersting, W. (2002). Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral. Weilerswist: Velbrück.
- Keuth, H. (1989). Wissenschaft und Werturteil. Tübingen: Mohr.
- Kitcher, Ph. (2011). The Ethical Project. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr.
- Kohlberg, L. (1984). Essays on Moral Development. Vol. Two: The Psychology of Moral Development. San Francisco: Harper & Row.
- Kollek, R. (2011). Sondervotum. In: Deutscher Ethikrat (2011). Mensch-Tier-Mischwesen. Stellungnahme. Berlin/Hamburg, S. 125-135.
- Kuhlmann, W. (1980). Ethik der Kommunikation. In: Apel, K.-O. (Hrsg.). Praktische Philosophie/Ethik 1. Frankfurt: Suhrkamp, S. 292-308.
- Kuhlmann, W. (1981a). Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation. Zeitschrift für philosophische Forschung, 35, S. 3-26.
- Kuhlmann, W. (1981b). Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studienbegleitbrief 8. Kapitel 18 (Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen nötig?) und Kapitel 19 (Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?). Tübingen: DIFF.
- Kuhn, Th. (1978). Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt: Suhrkamp.
- von Kutschera, F. (1982a). Grundlagen der Ethik. Berlin: de Gruyter.
- von Kutschera, F. (1982b). Grundfragen der Erkenntnistheorie. Berlin: de Gruyter.
- Lenk, H. (2013). Einführung in moderne philosophische Anthropologie. Berlin: LIT.
- Liedtke, M. (1999). Die Entwicklung von Wertvorstellungen. In: Neumann, D., Schöppe, A. & Tremml, A. K. (Hrsg.). Die Natur der Moral. Stuttgart: Hirzel, S. 159-173.
- Liedtke, M. (2012). „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ (UN-Menschenrechtserklärung 1948, Art. 1). Geschichtliche und evolutio-nstheoretische Aspekte eines elementaren Menschenrechts, unter besonderer Berücksichtigung der Gleichheit aller Menschen. In: Bender, O., Kanitschneider, S. & Tremml, A. K. (Hrsg.). Gleichheit und Ungleichheit – Symmetrie und Asymmetrie. Erscheinungs- und Verlaufsformen, Funktion und Folgen in Natur und Kultur. Matreier Gespräche. Wien: Otto-König-Gesellschaft, S. 285-323.

- Lorenz, K. (1963/1998). Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. München: dtv.
- Luther, M. (1580). Das fünfte Gebot. In: Der Große Katechismus Martin Luthers. Nach der Fassung des deutschen Konkordienbuches (Dresden 1580). ([http://www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/grosser\\_katechismus\\_5.html](http://www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/grosser_katechismus_5.html); Abruf 14.02.2014).
- Lütterfelds, W. & Mohrs, Th. (Hrsg.) (1997). Eine Welt – eine Moral? Darmstadt: Wiss. Buchges.
- MacIntyre, A. (2006). Ethics and Politics. Vol. 2. Cambridge: Cambr. Univ- Pr.
- Mackie, J.L. (1981). Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und dem Falschen. Stuttgart: Reclam.
- Marcuse, H. (1962). Vernunft und Revolution. Neuwied: Luchterhand.
- Minnameier, G. (2000). Strukturgenese moralischen Denkens. Eine Rekonstruktion der Piagetschen Entwicklungslogik und ihre moraltheoretischen Folgen. Münster: Waxmann.
- Mohr, H. (1987). Natur und Moral. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Mohrs, Th. (1997). Paradoxe Welt-Moral – ein lösbares Problem? In: Lütterfelds, W./Mohrs, Th. (Hrsg.). Eine Welt – eine Moral? Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 1-17.
- Mohrs, Th. (2001). Interkulturalität als Anpassung? In: Görgens, S./Scheunpflug, A./Stojanov, K. (Hrsg.). Universalistische Moral und weltbürgerliche Erziehung. Frankfurt: IKO, S. 78-93.
- Oser, F. & Althof, W. (1992). Moralische Selbstbestimmung. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Pieper, A. (1972). Stichwort „Ethik“, Abschn. VIII. In: Ritter, J. (Hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6. Darmstadt: Wiss. Buchges., Sp. 806-808.
- Popper, K. R. (1958). Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. II. Falsche Propheten – Hegel, Marx und die Folgen. 3. Aufl. Bern: Francke.
- Popper, K. R. (1982). Logik der Forschung. 7. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Popper, K. R. (1990). Auf der Suche nach einer besseren Welt. 5. Aufl. München: Piper.
- Rappe, G. (2003). Interkulturelle Ethik. Bd. I. Ethik und Rationalitätsformen im Kulturvergleich. Berlin: Europ. Univ. Verl.
- Ratzinger, J. (1954). Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation, München: LMU [Quelle: Wikipedia „Volk Gottes“].
- Rawls, J. (1979). Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt: Suhrkamp.
- Reichenbach, R. (2008). „Von dem erlaubten moralischen Schein“ – Zur Bedeutung von Zivilität und Anstand. In: Plath, I., Graudenz, I. & Breit H. (Hrsg.). Kultur - Handlung – Demokratie. Dreiklang des Humanen. Wiesbaden: VS, S. 89-107.
- Rein, A. (2008). Menschen sind anders und gleich! Menschenrechte zwischen Partikularität und Universalität (<http://www.bundesverband-ethnologie.de/kunde/assoc/15/pdfs/menschenrechte-rein-2008.pdf>; Abruf 27.01.2014).
- Rousseau, J. J. (1762/1925). Emil oder über die Erziehung. Bielefeld/Leipzig: Velhagen & Klasing.

- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambr. Univ. Pr.
- Sandel, M. J. (1995). *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*. Wien: Passagen.
- Scheler, M. (1913/1956). *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Gesammelte Werke. Bd. II*, hrsg.v. Maria Scheler & M.S. Frings. Bern: Francke & Bonn: Bouvier.
- Schnoor, Ch. (1989): *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*. Tübingen: Mohr.
- Schrader, W.H. (1984). Stichwort „Norm“, Abschn. II. Ethik. In: Ritter, J. & Gründer, K. (Hrsg.). *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6. Basel: Schwabe, Sp. 910-918.
- Schweppenhäuser, G. (2005). *Die Antinomie des Universalismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sen, A. (2010). *Die Idee der Gerechtigkeit*. München: Beck.
- Sfendoni-Mentzou, D. (1994). *Laws of nature: Ante res or in rebus?* *International Studies in the Philosophy of Science*, 8, p. 229-242.
- Smedslund, J. (1985). *Necessarily true cultural psychologies*. In: Gergen, K.J./Davis, K.E. (eds.). *The social construction of the person*. Berlin: Springer, S. 73-87.
- Spaemann, R. (1996). *Weltethos als 'Projekt'*. *Merkur*. Heft 9/10. S. 891-904.
- Stegmüller, W. (1973). *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. Band II. Theorie und Erfahrung. Zweiter Halbband: Theorienstrukturen und Theoriendynamik*. Berlin: Springer.
- Stegmüller, W. (1974). *Das Universalienproblem einst und jetzt*. 3. Aufl. Darmstadt: WBG, S. 48-118.
- Stichwort "Prinzip" (1989). In: Ritter, J. & Gründer, K. (Hrsg.). *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7. Darmstadt: Wiss. Buchges., Sp. 1336-1373.
- Stichwort „Vernunft; Verstand“. In: Ritter, J., Gründer, K. & Gabriel, G. (2011). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 11. Darmstadt: Wiss. Buchges., Sp. 747-863.
- Stichwort „Zehn Gebote“. In: Wikipedia, *Die freie Enzyklopädie*. ([http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Zehn\\_Gebote&oldid=130926141](http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Zehn_Gebote&oldid=130926141)) (Abruf: 14.02.2014).
- Strathern, M. (1997). *Double standards*. In: Howell, S. (ed.). *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge, S. 127-151.
- Taylor, Ch. (1993). *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Fischer, Frankfurt.
- Taylor, Ch. (1996). *Quellen des Selbst*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (2001). *Partikularismus und Universalismus*. In: ders. *Aufsätze 1992 – 2000*. Frankfurt: Suhrkamp, 57-66.
- Ulrich, P. (2008). *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, 4. Aufl. Bern: Haupt.
- Vollmer, G. (1995). *Biophilosophie*. Stuttgart: Reclam.

- Vollmer, G. (2001). Können wir den sozialen Mesokosmos verlassen? In: Görgens, S., Scheunpflug, A. & Stojanov, K. (Hrsg.). Universalistische Moral und weltbürgerliche Erziehung. Frankfurt: IKO, S. 12-31.
- Volpi, F. (2001). Stichwort „Vernunft; Verstand. VII. 19. und 20. Jh.“ In: Ritter, Gründer & Gabriel (Hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 11. Darmstadt: Wiss. Buchges., Sp. 830-838.
- Walzer, M. (2006). Sphären der Gerechtigkeit. Frankfurt: Campus.
- Weber, S. (2005). Intercultural Learning as Identity Negotiation. Frankfurt: P. Lang.
- Wijngaards, J. (2002). The Ordination of Women in the Catholic Church. Unmasking a Cuckoo's Egg Tradition. London: Darton, Longman & Todd.
- Wuketits, F. M. (1984). Evolution, Erkenntnis, Ethik. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Zigon, J. (2008). Morality. An Anthropological Perspektive. Oxford: Berg.
- Zimmermann, R. (2009). Moralischer Universalismus als geschichtliches Projekt. Erwägen, Wissen, Ethik, 20, S. 415-428.

## Bisher erschienen

Heft Nr. 1

Lüdecke-Plümer, S./ Zirkel, A./ Beck, K. (1997): *Vocational Training and Moral Judgment – Are There Gender-Specific Traits Among Apprentices in Commercial Business?*

Heft Nr. 2

Minnameier, G./ Heinrichs, K./ Parche-Kawik, K./ Beck, K. (1997): *Homogeneity of Moral Judgment? - Apprentices Solving Business Conflicts.*

Heft Nr. 3

Lüdecke-Plümer, S. (1997): *Bedingungen der Entwicklung des moralischen Urteils bei angehenden Versicherungskauffeuten.*

Heft Nr. 4

Heinrichs, K. (1997): *Die „Schlüsselqualifikation“ moralische Urteilsfähigkeit – Ihre Entwicklung und Ausprägung bei kaufmännischen Auszubildenden.*

Heft Nr. 5

Beck, K. (1997): *The Segmentation of Moral Judgment of Adolescent Students in Germany – Findings and Problems.*

Heft Nr. 6

Heinrichs, K. (1997): *Betriebsbezogene moralische Urteile von Auszubildenden im Versicherungswesen – Persönlichkeitsspezifisch oder situationsspezifisch?*

Heft Nr. 7

Sczesny, Ch. (1997): *Das Lösungsverhalten bei wirtschaftskundlichen Aufgaben – Visuelle und physiologische Begleitprozesse situierter kognitiver Leistungen.*

Heft Nr. 8

Beck, K./ Bienengräber, Th./ Heinrichs, K./ Lang, B./ Lüdecke-Plümer, S./ Minnameier, G./ Parche-Kawik, K./ Zirkel, A. (1997): *Die moralische Urteils- und Handlungskompetenz von kaufmännischen Lehrlingen – Entwicklungsbedingungen und ihre pädagogische Gestaltung.*

Heft Nr. 9

Beck, K. (1997): *The Development of Moral Reasoning During Vocational Education.*

Heft Nr. 10

Sczesny, Ch./ Lüdecke-Plümer, S. (1998): *Ökonomische Bildung Jugendlicher auf dem Prüfstand: Diagnose und Defizite.*

Heft Nr. 11

Lüdecke-Plümer, S./ Sczesny, Ch. (1998): *Ökonomische Bildung im internationalen Vergleich.*

Heft Nr. 12

Beck, K./ Bienengräber T./ Parche-Kawik, K. (1998): *Entwicklungsbedingungen kaufmännischer Berufsmoral – Betrieb und Berufsschule als Sozialisationsmilieu für die Urteilskompetenz.*

Heft Nr. 13

Beck, K. (1998): *Wirtschaftserziehung und Moralerziehung – ein Widerspruch in sich? Zur Kritik der Kohlbergschen Moralentwicklungstheorie.*

Heft Nr. 14

Beck, K. (1998): *Moralerziehung in der Berufsausbildung?*

Heft Nr. 15

Beck, K. (1998): *Ethische Differenzierung als Grundlage, Aufgabe und Movens Lebenslangen Lernens.*

Heft Nr. 16

Parche-Kawik, K. (1998): *Wirtschaftsethik und Berufsmoral – Die Auseinandersetzung um das Leitbild für den modernen Kaufmann im Lichte empirischer Befunde.*

Heft Nr. 17

Hillen, S./ Berendes, K./ Breuer, K. (1998): *Systemdynamische Modellbildung als Werkzeug zur Visualisierung, Modellierung und Diagnose von Wissensstrukturen.*

Heft Nr. 18

Breuer, K./ Höhn, K. (1998): *Die Implementa-tion eines Qualitätsförderungssystems für be-ruflliche Abschlußprüfungen – Eine Interventi-onsstudie am Beispiel des neu geordneten Ausbildungsberufs Versicherungskaufmann/ Versicherungskauffrau.*

Heft Nr. 19

Beck, K. (1998): *Die Entwicklung moralischer Urteilskompetenz in der kaufmännischen Erst-ausbildung – Zur Analyse der Segmentierungs-hypothese.*

Minnameier, K. (1998): *Homogenität versus Heterogenität des moralischen Denkens – Wie urteilen Auszubildende im Rahmen betriebli-cher Kontexte?*

Zirkel, A. (1998): *Kaufmännische Berufsausbil-dung und moralisches Denken – Erleben weib-liche und männliche Auszubildende ihre soziale Umwelt unterschiedlich?*

Heft Nr. 20

Wuttke, E. (1999): *Lernstrategieeinsatz im Lernprozeß und dessen Einfluß auf den Lerner-folg.*

Heft Nr. 21

Beck, K. (1999): *Zur Lage der Lehr-Lern-Forschung - Defizite, Erfolge, Desiderate.*

Heft Nr. 22

Minnameier, G. (1999): *Wie man lernt, kom-plex zu denken, oder: Was substantielle Lern-fortschritte sind und wie man sie erzielt.*

Heft Nr. 23

Beck, K. (1999): *Fortschritt in der Erziehungswissenschaft? Anmerkungen zur Gegenwart einer unendlichen Geschichte.*

Heft Nr. 24

Bienengräber, Th. (1999): *Die Entwicklung moralischer Urteilskompetenz im Betrieb – zur Bedeutsamkeit einzelner sozialer Bedingungen für die Genese der moralischen Urteilsfähig-keit.*

Heft Nr. 25

Parche-Kawik, K. (1999): *Wahrnehmung sozia-ler Interaktionsbedingungen am Arbeitsplatz – Unterschiede in den Sichtweisen von Auszubil-denden und ihren Ausbildern.*

Heft Nr. 26

Beck, K. (2000): *Die Moral von Kaufleuten – Über Urteilsleistungen und deren Beeinflus-sung durch Berufsbildung.*

Heft Nr. 27

Bienengräber, Th. (2000): *Zur Frage der Be-reichsspezifität in der Wirkung moralischer Entwicklungsbedingungen.*

Heft Nr. 28

Beck, K. (2000): *Alternative Research Ap-proaches: Development Strategies in Educa-tional Technology.*

Heft Nr. 29

Wuttke, E. (2000): *Cognitive, Emotional and Motivational Processes in an Open Learning Environment – How to improve Vocational Education.*

Heft Nr. 30

Beck, K. (2000): *Lehr-Lern-Forschung in der kaufmännischen Erstausbildung – Abschlußkol-loquium eines DFG-Schwerpunktprogramms. Eröffnungsvortrag.*

Heft Nr. 31

Beck, K./ Dransfeld, A./ Minnameier, G./ Wutt-ke, E. (2000): *Autonomy in Heterogeneity? Development of Moral Judgement Behaviour During Business Education.*

Heft Nr. 32

Minnameier, G. (2000): *A New "Stairway to Moral Heaven"? Systematic Reconstruction of Stages of Moral Thinking Based on a Piagetian "Logic" of Cognitive Development.*

Heft Nr. 33

Beck, K./ Bienengräber, Th./ Mitulla, C./ Parche-Kawik, K. (2000): *Progression, Stagnation, Regression - Zur Entwicklung der moralischen Urteilskompetenz während der kaufmännischen Berufsausbildung.*

Heft Nr. 34

Beck, K. (2000): *Die moralische Dimension beruflicher Umweltbildung.*

Heft Nr. 35

Beck, K. (2000): *Abschlußbericht zum DFG-Schwerpunktprogramm "Lehr-Lern-Prozesse in der kaufmännischen Erstausbildung.*

Heft Nr. 36

Minnameier, G. (2001): *An Analysis of Kohlberg's „Stage 4 ½" within an Enhanced Framework of Moral Stages.*

Heft Nr. 37

Breuer, K./ Hillen, S./ Berendes, K. (2001): *Entwicklung und Elaboration Mentaler Modelle zu komplexen betriebswirtschaftlichen Erklärungsmustern über die computergestützte Modellbildung und Simualtion.*

Heft Nr. 38

Beck, K. (2001): *Moral atmosphere: Its components and its shape in vocational school and training company.*

Heft Nr. 39

Beck, K. (2002): *Erkenntnis und Erfahrung im Verhältnis zu Steuerung und Gestaltung - Berufsbildungsforschung im Rahmen der DFG-Forschungsförderung und der BLK-Modellversuchsprogramme.*

Heft Nr. 40

Minnameier, G. (2002): *Peirce-Suit of Truth - Why Inference to the Best Explanation and Abduction Are Not the Same and How This Relates to Current Debates in Philosophy of Science and Epistemology.*

Heft Nr. 41

Wuttke, E./ Beck, K. (2002): *Eingangsbedingungen von Studienanfängern – Die Prognostische Validität wirtschaftskundlichen Wissens für das Vordiplom bei Studierenden der Wirtschaftswissenschaften.*

Heft Nr. 42

Beck, K./ Parche-Kawik, K. (2003): *Das Mäntelchen im Wind? Zur Domänenspezifität des moralischen Urteilens.*

Heft Nr. 43

Minnameier, G. (2003): *Wie verläuft die Kompetenzentwicklung – kontinuierlich oder diskontinuierlich?*

Heft Nr. 44

Beck, K. (2003): *Ethischer Universalismus als moralische Verunsicherung? Zur Diskussion um die Grundlegung der Moralerziehung.*

Heft Nr. 45

Wuttke, E./ Surać, V. (2003): *Der Zusammenhang von betrieblichen Interaktionsbedingungen und Facetten sozialer Kompetenz - Möglichkeiten der Diagnose.*

Heft Nr. 46

Minnameier, G. (2003): *Developmental Progress in Ancient Greek Ethics.*

Heft Nr. 47

Minnameier, G. (2003): *Measuring Moral Progress – Empirical evidence for a theory of moral reasoning.*

Heft Nr. 48

Beck, K. (2003): *Morals For Merchants – Desirable, Reasonable, Feasible?*

Heft Nr. 49

Breuer, K. / Molkenthin, R. / Tennyson, R. D. (2004): *Role of Simulation in Web-Based Learning.*

Heft Nr. 50

Beck, K. (2004): *Role requirements and moral segmentation – An empirical perspective on the basis of moral education.*

Heft Nr. 51

Breuer, K. / Eugster, B. (2004): The development of traits of self-regulation in vocational education and training – A Longitudinal Study.

Heft Nr. 52

Beck, K. (2005): *Standards für die Ausbildung von Berufsschullehrern in Europa – Professionalisierung im Kompetenzkorsett?*

Heft Nr. 53

Beck, K. (2007): *Moral Judgment in Economic Situations. Towards Systemic Ethics.*

Heft Nr. 54

Beck, K. (2007): *Metaphern, Ideale, Illusionen – Kritische und konstruktive Anmerkungen zur Lehrerbildungsreform.*

Heft Nr. 55

Zlatkin-Troitschanskaia, O./ Beck, K./ Sembill, D./ Nickolaus, R./ Mulder, R. (2008): *Professionelles Handeln von Lehrenden in Qualifizierungs-, Selektions- und Allokationsprozessen. Antrag an die DFG auf Einrichtung eines Schwerpunktprogramms.*

Heft Nr. 56

Zlatkin-Troitschanskaia, O./ Kuhn, C. (2010): *Messung akademisch vermittelter Fertigkeiten und Kenntnisse von Studierenden bzw. Hochschulabsolventen – Analyse zum Forschungsstand.*

Heft Nr. 57

Zlatkin-Troitschanskaia, O./ Minnameier, G. (2010): *Kritischer und reflektierter Umgang mit Wissenschaft und Evidenz im Schulunterricht (WiES) – Eine Untersuchung bei angehenden Lehrkräften der Ökonomie – Eine Projektbeschreibung.*

Heft Nr. 58

Kadach, A./ Zlatkin-Troitschanskaia, O. (2010): *Schulinterne Evaluation an berufsbildenden Schulen in Rheinland-Pfalz – Ein Leitfaden.*

Heft Nr. 59

Kuhn, C./ Zlatkin-Troitschanskaia, O. (2011): *Assessment of Competencies among University Students and Graduates – Analyzing the State of Research and Perspectives.*

Heft Nr. 60

Beck, K. (2012): *"Sovereignty" – an anchor in the wavy discourse on competences?*

Heft Nr. 61

Beck, K. (2012): *Gier, Scham, Stolz und andere „Bauchgefühle“ – Moralische Emotionen im beruflichen Handeln.*

Heft Nr. 62

Beck, K. (2012): *Die Kulturspezifität der Moral als Quelle interkultureller Konflikte - Zur ethischen Theorie und sozialen Praxis ihrer Lösung.*

Heft Nr. 63

Seidel, J. (2012): *Transfer in der betrieblichen Weiterbildung. Entwicklung eines Messmodells zur Erfassung des Transfererfolges.*

Heft Nr. 64

Seidel, J. (2013): *Linking "Knowing" and "Doing" – The Evaluation of Transfer Competence.*

Heft Nr. 65

Happ, R./ Zlatkin-Troitschanskaia, O./ Förster, M./ Preuße, D./ Kuhn, C./ Schmidt, S. (2013): *The Research Project ILLEV (Innovative Teach-Study-Network in Academic Higher Education) – A Short Summary of the Main Results.*