**Experimentelle Ethik**

Nikil Mukerji (LMU München)

Beitrag zu J. Nida-Rümelin/I. Spiegel/M. Tiedemann (Hgg.), *Handbuch Philosophie und Ethik – Band 2: Disziplinen und Themen*, 2015, UTB.

Was tun Philosophen eigentlich, wenn sie Philosophie treiben? Oder besser: Was *sollten* Philosophen tun, wenn sie Philosophie treiben? Diese Frage ist selbst eine philosophische. Und sie wird seit einigen Jahren wieder mit zunehmender Intensität diskutiert. Dafür ist vor allem eine neue philosophische Bewegung verantwortlich, die man als „experimentelle Philosophie“ oder kurz „x-phi“ bezeichnet. Anhänger dieser Bewegung glauben, die Philosophie solle sich in Vorgehensweise und Methodik den empirischen Wissenschaften annähern und philosophischen Fragestellungen mithilfe empirischer Tests zu Leibe rücken. Diese Ansicht steht im krassen Widerspruch zur konventionellen Sichtweise, nach der die Philosophie eine empirieferne Disziplin ist, die von Philosophen im sprichwörtlichen Lehnstuhl betrieben werden kann (Williamson 2005). Entsprechend stießen die Thesen experimenteller Philosophen bei Vertretern der klassischen Sichtweise zunächst auf Stirnrunzeln und Unverständnis. Mittlerweile hat sich die experimentelle Philosophie jedoch zu einer reputierlichen Position entwickelt, der ganze Aufsatzbände gewidmet werden (z.B. Knobe und Nichols 2008, 2014, Lütge, Rusch und Uhl 2014). Im Folgenden werden wir einen ihrer Teilbereiche betrachten, nämlich die „experimentelle Ethik“.[[1]](#footnote-1) Dazu werden wir zunächst die klassische Sichtweise von Ethik einführen, die das Bild einer autonomen, von empirischer Wissenschaft weitestgehend unabhängigen Ethik zeichnet. Danach werden wir die experimentell-ethische Sichtweise einführen, die mit dem traditionellen Bild bricht. Es soll uns lediglich darum gehen, die zentrale These der experimentellen Ethik, nach der empirisch-wissenschaftliche Fragen für ethische Grundsatzfragen relevant sind, zu verstehen und zu plausibilisieren. Wir werden zu diesem Zweck zwei Argumentationslinien betrachten, die deutlich machen, dass grundsätzliche ethische Fragen von empirisch-wissenschaftlichen Fragen abhängen können. Schließlich werden wir klären, welche Rolle der klassischen Lehnstuhl-Philosophie im Rahmen des experimentell-ethischen Paradigmas zukommt bzw. zukommen sollte.

**1. Die Autonomie der Ethik**

Was Ethik ist, scheint sich gut anhand eines Vergleichs mit den Wissenschaften konkretisieren zu lassen. Wissenschaftler erforschen unsere Welt bzw. einen bestimmten Teil davon. Physiker erforschen die materielle Welt, Biologen die belebte Welt, Sozialwissenschaftler die soziale Welt und so weiter. Sie alle versuchen herauszufinden, was in dem jeweiligen Bereich, den sie erforschen, der Fall ist. Sie versuchen zu ergründen, was die *empirischen* *Tatsachen* sind, die in diesem Bereich vorliegen. Und sie tun das, indem sie Feldversuche und Laborexperimente durchführen, dabei Daten sammeln und diese mithilfe empirischer Methoden analysieren. Ethiker scheinen dagegen etwas ganz anderes zu tun. Sie wollen nicht erforschen, wie unsere Welt tatsächlich beschaffen ist. Vielmehr versuchen sie zu bestimmen und zu begründen, was in der Welt *gut* und *schlecht* ist und was wir als handelnde Personen in ihr tun und lassen *sollten*. In der Wissenschaft scheint es mit anderen Worten um *empirische Fragen* zu gehen und in der Ethik um *normative Fragen*.

Da sich die Wissenschaft mit empirischen Fragen befasst und die Ethik mit normativen, könnte man den Schluss ziehen, dass es sich bei den empirischen Wissenschaften und der normativen Ethik um zwei ganz verschiedene Welten handelt, die voneinander unabhängig sind. Empirisch-wissenschaftliche Fragen hätten danach keinen Einfluss auf normative Fragen und umgekehrt. Man kann dieses Zwei-Welten-Paradigma in zwei Teile zerlegen, nämlich in die These der Werturteilsfreiheit der Wissenschaft und in die These der Autonomie der Ethik. Erstere besagt, dass die Wissenschaften keine Werturteile beinhalten sollten und Wissenschaftler, die im Rahmen ihrer empirischen Forschung Werturteile vertreten, einen Fehler machen. Diese Sichtweise wird oft mit Max Weber verbunden (vgl. Weber 1922a/1988, 1922b/1988, siehe auch Nida-Rümelin 1996).[[2]](#footnote-2) Der zweite Teil des Zwei-Welten-Paradigmas, die Autonomie der Ethik, behauptet, dass ethische Grundsätze nicht von empirisch-wissenschaftlichen Fragen abhängen. Zwar mag es sein, dass der empirische Weltverlauf sich darauf auswirkt, welche konkreten Pflichten wir haben. Die Tatsache, dass ich ein bestimmtes Versprechen gegeben habe, mag mich beispielsweise daran binden, dieses Versprechen zu halten. Aber moralische Grundsätze, wie z.B. der, dass man seine Versprechen halten sollte, sind unabhängig davon, was tatsächlich der Fall ist.

In jüngster Zeit wurde der erste Teil des Zwei-Welten-Paradigmas, das Paradigma der wissenschaftlichen Werturteilsfreiheit, u.a. von Hilary Putnam kritisiert. Putnam wendet ein, die Bewertung wissenschaftlicher Theorien basiere immer auf wertenden Annahmen (vgl. dazu etwa Putnam 2002). Demnach sei eine werturteilsfreie Wissenschaft undenkbar. Ob diese Schlussfolgerung zutrifft, wollen wir an dieser Stelle nicht erörtern. Halten wir lediglich fest, dass sie, sofern sie zutrifft, auch den Umkehrschluss *prima facie* nahelegt. Wenn der erste Teil des Zwei-Welten-Paradigmas wackelt, weil die Wissenschaft eben doch für Werturteile offen ist, dann könnten empirisch-wissenschaftliche Fragestellungen doch auch für grundsätzliche ethische Fragen eine Rolle spielen. Mit anderen Worten der zweite Teil des Zwei-Welten-Paradigmas, die Autonomie der Ethik, könnte ebenso ins Wanken geraten. Genau dies ist die *Grundthese der experimentellen Ethik*. Bevor wir versuchen zu erklären, wie experimentelle Ethiker diese Grundthese begründen, sollten wir uns mit Argumenten befassen, die von ihren Kritikern vorgebracht werden könnten. Zwei bekannte metaethische Argumente sollten in diesem Zusammenhang genannt werden, nämlich David Humes Sein-Sollen-Schranke und George Edward Moores Argument der offenen Frage.

David Hume weist in seinem Buch *A Treatise of Human Nature* (1739/40) kritisch darauf hin, dass viele Autoren ethisch-philosophischer Abhandlungen von Tatsachenbeobachtungen plötzlich zu einer normativen Aussage übergehen, die das Wort „sollen“ (engl.: „ought“) enthält. Dieser Übergang von einer empirischen *Ist*-Aussage zu einer normativen *Sollen*-Aussage sei aber begründungsbedürftig und durch die Argumentation nicht gedeckt. Diese Feststellung ist als „Sein-Sollen-Schranke“ (oder, wie Richard Mervyn Hare vorgeschlagen hat, als das „Hume’sche Gesetz“) in die Philosophiegeschichte eingegangen. Sie stützt die These von der Autonomie der Ethik, weil sie auszuschließen scheint, dass sich aus empirisch-wissenschaftlichen Resultaten normative Urteile herleiten lassen.

Der zweite Gedankengang, der angeführt werden könnte, um die These von der Autonomie der Ethik zu erhärten, stammt aus der Schrift *Principia Ethica* (1903) von George Edward Moore und ist als das „Argument der offenen Frage“ bekannt geworden. Moore greift damit eine ethisch-philosophische Argumentationsweise an, die er als kritikwürdig einstuft. Bei dieser wird die Bedeutung der ethischen Eigenschaft „gut“ zunächst mithilfe empirischer Eigenschaften definiert. Man trifft also die Annahme, ein zur Diskussion stehender Gegenstand X sei *per definitionem* genau dann gut, wenn er die empirische Eigenschaft Y hat. Ab diesem Moment, d.h. sobald „gut“ als „hat die Eigenschaft Y“ definiert ist, verwandelt sich der ethische Diskurs in einen rein empirisch-wissenschaftlichen. Denn ob der zur Debatte stehende Gegenstand die empirische Eigenschaft Y hat, kann ja mit empirisch-wissenschaftlichen Methoden nachgewiesen werden. Mit seinem Argument der offenen Frage wendet Moore nun ein, dass auch nach einer vollständigen Beschreibung der empirischen Attribute eines Gegenstands X die Frage „Ist dieser Gegenstand gut?“ immer noch offen bleibt. Anders als Fragen wie „Sind eigentlich alle Junggesellen unverheiratet?“ oder „Gibt es nicht auch schwarze Schimmel?“, lässt sich diese Frage immer noch sinnvoll stellen. Sie ist immer noch offen. Wer das übersieht, so Moore, begehe einen „naturalistischen Fehlschluss“. Ebenso wie Humes Sein-Sollen-Schranke scheint das Argument der offenen Frage die These von der Autonomie der Ethik *prima facie* zu stützen. Denn wenn die Frage „Ist x gut?“ auch nach einer vollständigen wissenschaftlichen Beschreibung von X offen bleibt, dann scheint der normative Diskurs vom empirisch-wissenschaftlichen Diskurs abgeschirmt zu sein.

**2. Das experimentell-ethische Paradigma**

Vertreter der experimentellen Ethik bestreiten die These der Autonomie der Ethik. Gemäß ihrer Grundthese sind empirisch-wissenschaftliche Informationen für die Beantwortung ethischer Grundsatzfragen sehr wohl relevant.[[3]](#footnote-3) An dieser Stelle ist es wichtig, deutlich zu machen, was das genau bedeutet. Wie wir gerade besprochen haben, bestreitet niemand, dass sich empirische Sachverhalte auf den konkreten Inhalt unserer moralischen Pflichten auswirken können. So hängt etwa die Frage, ob ich an ein bestimmtes Versprechen gebunden bin, entscheidend davon ab, ob ich dieses Versprechen *tatsächlich* gegeben habe. Vertreter der experimentellen Ethik gehen aber noch einen Schritt weiter. Sie behaupten, empirisch-wissenschaftliche Informationen seien auch für ethische Grundsatzfragen relevant, also auch für Fragen der Art „Sollte man sich an seine Versprechen halten?“. Angesichts der beiden oben angeführten Gedankengänge muss jedoch gefragt werden, wie sich diese Sichtweise begründen lässt. Denn die Sein-Sollen-Schranke und das Argument der offenen Frage scheinen sie auszuschließen. In diesem Zusammenhang scheinen zunächst zwei klärende Bemerkungen angebracht.

**2.1. Antworten auf Hume und Moore**

Wir sollten erstens anmerken, dass die Sein-Sollen-Schranke nicht ausschließt, dass empirische Fragen für normativ-ethische Fragen relevant sein können. Hume weist lediglich auf einen metaethischen Grundsatz hin, nach dem normative Aussagen nicht direkt aus rein empirischen Aussagen hergeleitet werden können. Aus der Aussage

*q* = Dieser Mantel ist ockerfarben.

folgt für sich genommen nicht die Aussage

*p* = Du solltest diesen Mantel nicht anziehen.

Der Übergang von *p* zu *q* ist begründungsbedürftig. Diese Begründungslücke lässt sich aber leicht schließen, indem wir weitere Prämissen annehmen, die eine Brücke zwischen der empirischen und der normativen Sphäre bauen. Als Brückenprämissen könnte man z.B. folgende Annahmen einführen:

*r* = Die Farbe Ocker ist keine Saisonfarbe.

*s* = Man sollte nur Kleidungsstücke in Saisonfarbe tragen.

Gegen ein Argument für *p*, das aus *q*, *r* und *s* besteht, ließe sich wahrscheinlich einiges einwenden. Man könnte beispielsweise *s* ablehnen, weil man es durchaus okay findet, Farben zu tragen, die „out“ sind. Ebenso könnte man *r* angreifen, weil man Modevorschriften anmaßend findet und das Gerede von Saisonfarben ablehnt. Aber wenn man das tut, dann betreibt man bereits inhaltliche, i.e. normative-ethische, Kritik. Man bringt also nicht mehr die metaethische Kritik Humes vor, nach der keine Begründung für den Übergang von *q* zu *p* existiert. Humes Sein-Sollen-Schranke spricht also nicht dagegen, empirische Prämissen in einem Argument mit normativer Konklusion zu verwenden. Dementsprechend lässt sie sich auch nicht gegen die Grundthese der experimentellen Ethik wenden. Unter Verweis auf Hume lässt sich lediglich anmahnen, dass experimentelle Ethiker den Übergang von einer empirischen Prämisse zu einer normativ-ethischen Konklusion genau zu erklären müssen.

Die zweite Bemerkung, die wir anführen sollten, betrifft Moores Argument der offenen Frage. Dieses Argument spricht ebenso wenig gegen die Grundthese der experimentellen Ethik, nach der empirische Fragen für ethische Grundsatzfragen relevant sein können. Denn die Argumentationsweise, die Moore mit seinem Argument kritisiert, stellt nur einen möglichen Weg dar, um empirische Fragen in der Ethik zu motivieren. Wie wir im Folgenden sehen werden, ist es für einen experimentellen Ethiker gar nicht notwendig, eine Definition normativer Ausdrücke anzunehmen. Die Relevanz empirischer Fragen lässt sich auch ganz anders begründen, nämlich z.B. mithilfe des Überlegungsgleichgewichts und unter Rückgriff auf den metaethischen Grundsatz „Sollen impliziert Können“.

**2.2. Das Überlegungsgleichgewicht**

In der normativen Ethik werden ethische Theorien miteinander verglichen, um sie hinsichtlich ihrer Vor- und Nachteile mehr oder weniger umfassend bewerten zu können. Dieses Unterfangen setzt eine Methode voraus, mit der sich ethische Theorien vergleichen lassen. Eine solche Methode, die in der modernen Moralphilosophie sehr einflussreich geworden ist, wurde von John Rawls in seinem Buch *A Theory of Justice* (1971/1999) vorgeschlagen (siehe ebenso Rawls 1951). Eine ethische Theorie ist nach Rawls gerechtfertigt insoweit sie bestimmte Evaluationskriterien erfüllt, die man zusammenfassend das „Überlegungsgleichgewicht“ (nachfolgend: ÜG) nennt. Das ÜG erfordert etwa, dass ethische Theorien nichtwidersprüchlich sind (Konsistenz) und dass die Aussagen, die sie treffen, in einem nachvollziehbaren, logischen Zusammenhang stehen (Systematizität). Ein weiteres, wichtiges Kriterium ist das der Intuitivität. Dieses Teilkriterium besagt, dass die Akzeptabilität einer ethischen Theorie *ceteris paribus* davon abhängt, wie gut sie mit unseren vortheoretischen moralischen Intuitionen übereinstimmt. So würden wir beispielsweise eine Theorie ablehnen, die besagt, man dürfe alles tun, was man will. Denn es ließe sich leicht zeigen, dass eine solche Theorie sehr kontraintuitive Schlussfolgerungen zulässt. Dazu müssen wir uns nur einen Fall ausdenken, in dem eine Person einer anderen ohne vernünftigen Grund schaden will (anders als etwa im Fall einer gerechten Bestrafung).

Empirisch-wissenschaftliche Fragestellungen lassen sich anhand des ÜG motivieren, indem man das Teilkriterium der Intuitivität weiter differenziert (Mukerji 2014). Zu diesem Zweck können wir fragen, welche Intuitionen überhaupt eine Rolle bei der Bewertung einer ethischen Theorie spielen sollen und warum. Rawls weist selbst darauf hin, dass Intuitionen, die für die Bewertung von Theorien herangezogen werden, eine gewisse *Anfangsplausibilität* haben sollten. Um das ÜG richtig zu verwenden, brauchen wir also eine Theorie der Anfangsplausibilität. Rawls versucht selbst, einige Aspekte einer solchen Theorie zu bestimmen. So sagte er beispielsweise, Intuitionen, die durch bestimmte Emotionen verzerrt werden, sollten im Rahmen eines ethischen Diskurses keine Beachtung finden. Dies treffe etwa auf Intuitionen zu, die wir haben, wenn wir verärgert oder aufgeregt sind. Rawls Vermutung ist naheliegend. Aber sie muss nicht wahr sein. Es ist durchaus möglich, dass unsere moralischen Intuitionen von Emotionen wie Ärger, Wut, Aufregung, Freude, etc. nicht beeinflusst werden. Ob und in welchem Ausmaß dies tatsächlich der Fall ist, ist eine *empirische* Frage, die man nur mithilfe empirisch-wissenschaftlicher Methoden beantworten kann (vgl. hierzu etwa Greene et al. 2001; Greene 2008; Huebner, Dwyer, and Hauser 2009). An dieser Stelle ergibt sich also eine erste empirische Forschungsfrage, die für die Ethik relevant zu sein scheint und somit die Grundthese der experimentellen Ethik erhärtet. Es ist die Frage nach den empirischen Eigenschaften unserer moralischen Intuitionen. Es ist einfach einzusehen, warum diese Frage für die Ethik relevant ist. Manche dieser Eigenschaften wirken suspekt und sprechen dagegen, der jeweiligen Intuition zu vertrauen. Wenn sich beispielsweise herausstellt, dass eine bestimmte Intuition oder eine bestimmte Klasse von Intuitionen durch Faktoren beeinflusst wird, die wir als moralisch irrelevant einstufen, dann sollten wir dieser Intuition bzw. diesen Intuitionen im Rahmen einer ethischen Untersuchung keine Beachtung schenken.[[4]](#footnote-4)

Der Teil der experimentell-ethischen Diskussion, der sich kernpunktmäßig auf die empirische Erforschung unserer moralischen Intuitionen konzentriert, konnte insbesondere der klassischen Kontroverse zwischen Deontologen und Konsequentialisten neue Impulse geben. So argumentierte etwa der Neurowissenschaftler und Philosoph Joshua Greene (2008) jüngst anhand neurowissenschaftlicher Studien für die These, dass deontologische Theorien auf emotionalen Reaktionen beruhen und lediglich den Status von Rationalisierungen besitzen. Konsequentialistische Theorien, so Greene, basierten dagegen auf Intuitionen, die kognitiven Prozessen entstammen und insoweit plausibler sind. (Diese Thesen wurden kontrovers diskutiert, u.a. in einem einflussreichen Beitrag von Berker 2009). Singer (2005) übte ebenso Kritik an der Deontologie, griff dabei aber auf ein evolutionspsychologisches Argument zurück. Er wies darauf hin, dass deontologische Theorien sich oft auf Intuitionen über Einzelfälle stützen, die als das willkürliche Produkt einer moralisch blinden Evolutionsgeschichte zu betrachten seien. Demnach fehle deontologischen Theorien jede Rechtfertigung. Antworten auf Singers Argumentation finden sich etwa bei Kahane (2011) und Mukerji (2014).

**2.3. Der Grundsatz „Sollen impliziert Können“**

Eine zweite Argumentationslinie, die zeigt, dass empirische Fragen für ethische Grundsatzfragen relevant sind, nimmt ihren Anfang bei einem weitgehend akzeptierten metaethischen Grundsatz. Dieser lautet „Sollen impliziert Können“. Der Grundsatz restringiert ethische Theorien insoweit er einschränkt, was diese von einer handelnden Person vernünftigerweise verlangen können. Wer etwas nicht tun kann, so das Prinzip, den kann keine ethische Theorie dazu verpflichten.

Warum sollte nun der Grundsatz „Sollen impliziert Können“ empirische Fragen aufwerfen? Um dies zu ergründen, müssen wir zunächst klären, was er genau verlangt. Man könnte ihn einerseits *logisch* deuten. Dann würde er einer ethischen Theorie z.B. verbieten, von einer moralisch handelnden Person etwas zu verlangen, das für sie logisch unmöglich ist, z.B. zwei sich widersprechende moralische Grundsätze zu beachten. Diese Forderung wäre allerdings ziemlich schwach, weil sie vergleichsweise wenig ausschließt. Eine etwas stärkere Interpretation würde verbieten, von einer handelnden Person Dinge zu verlangen, die für sie physikalisch unmöglich sind, z.B. 100 Meter hoch zu springen. Aber diese Forderung scheint immer noch zu wenig auszuschließen. Sinnvoll wäre es dagegen zu verlangen, dass eine ethische Theorie die handelnde Person psychologisch nicht überfordert. Diesen Grundsatz nennt Owen Flanagan das „Prinzip des minimalen psychologischen Realismus“ (Flanagan 1991). Damit kann Verschiedenes gemeint sein. Zum einen sollte es für Menschen, deren Psyche nur über eine begrenzte Rechenkapazität verfügt, möglich sein zu bestimmen, was die jeweilige Theorie verlangt. Der Psychologe Gerd Gigerenzer (2008) verwendet diesen Grundsatz, um den Konsequentialismus zu kritisieren. Eine konsequentialistische Theorie, so Gigerenzer, verlange von der handelnden Person, alle Handlungsoptionen in Erwägung zu ziehen, deren Konsequenzen für alle davon betroffenen Individuen zu berechnen und dann die beste zu wählen. Kein Mensch könne nach dieser Maßgabe handeln und so sei der Konsequentialismus abzulehnen. Gigerenzer (2010) selbst favorisiert eine ethische Konzeption, nach der ethische Regeln den Stellenwert von Heuristiken haben. Bei einer Heuristik handelt es sich um eine Faustformel, bei deren Anwendung bestimmte moralisch relevante Informationen ignoriert werden, um Anwendbarkeit zu gewährleisten. (Um sicherzustellen, dass man sich konform mit den Regeln einer bestimmten Gruppe verhält, könnte man beispielsweise die Heuristik „Verhalte Dich so wie alle anderen“ anwenden.) Gigerenzer stellt dabei klar, dass die Frage, welche Heuristiken man einer handelnden Person empfehlen sollte, eine empirische Frage ist. Um sie zu beantworten, muss man beispielsweise analysieren, welche moralisch relevanten Effekte eine Heuristik unter gegebenen Umweltbedingungen erwarten lässt.

Das Prinzip „Sollen impliziert Können“ hat nicht nur in der Debatte um den Konsequentialismus zu neuen, empirischen Fragen angeregt. Auch die Debatte um die Tugendethik erhielt frischen, empirischen Wind. Die Tugendethik konzentriert sich, anders als etwa die Deontologie oder der Konsequentialismus, nicht in erster Linie darauf zu bestimmten, welche Handlungen ethisch geboten oder verboten sind. Sie nimmt den Charakter der handelnden Person in den Blick und beschreibt das Ideal einer tugendhaften Person, die durch bestimmte Charaktereigenschaften (z.B. Mut, Klugheit, usw.) gekennzeichnet ist. Doris (1998) hat unter Berufung auf sozialpsychologische Forschungen argumentiert, dass die tugendethische Sichtweise der menschlichen Psyche widerspricht und daher normativ inadäquat ist. (Eine ähnliche Argumentation findet sich auch bei Harman 1999). Wie Doris unter Verweis auf zeitgenössische Tugendethiker (etwa Dent 1975 und McDowell 1979) erläutert, geht die Tugendethik davon aus, dass Menschen bestimmte feststehende Charaktereigenschaften besitzen bzw. besitzen können. Wenn eine Person beispielsweise als hilfsbereit charakterisiert wird, dann ist damit nicht gemeint, dass sich diese Person nur in bestimmten Situationen hilfsbereit verhält, sondern dass sie immer oder zumindest meistens hilfsbereit ist. Psychologische Forschungsergebnisse deuten allerdings darauf hin, dass das Verhalten einer Person nicht nur durch ihre individuellen Charaktereigenschaften beeinflusst wird, sondern zu einem großen Teil durch Aspekte der jeweiligen Handlungssituation. Dabei können bereits scheinbar triviale Veränderungen einer Situation das Verhalten einer Person radikal verändern. Um dies zu zeigen, führten Isen und Levin (1972) ein Experiment durch, auf das hier exemplarisch verwiesen werden kann. Sie beobachteten, ob Menschen, die gerade eine öffentliche Telefonzelle verließen, einer anderen Person, die einen Stapel Papier versehentlich fallen lies, helfen würden. Die Telefonzelle wurde dabei so präpariert, dass bestimmte Versuchspersonen dort eine 10ct. Münze im Münzrückgabefach vorfanden und andere nicht. Dieser scheinbar triviale Unterschied hatte offenbar einen großen Einfluss auf die Hilfsbereitschaft der Probanden. Von 16 Personen, die eine Münze gefunden hatten bevor sie die Telefonzelle verließen, halfen 14 der anderen Person, das heruntergefallene Papier aufzusammeln. Von den 25 Personen, die keine Münze gefunden hatten, half nur eine. Das Resultat von Isen und Levin (1972) legt nahe, dass Hilfsbereitschaft keine feststehende Eigenschaft ist, sondern von bestimmten Aspekten der jeweiligen Handlungssituation ausgelöst wird. Ähnliches wurde mit Blick auf andere Charaktereigenschaften gezeigt (siehe etwa Snow 2010 für einen Literaturüberblick). Unter Psychologen hat sich daher die Einsicht durchgesetzt, dass Verhaltenserklärungen, die nur oder überwiegend auf Eigenschaften der handelnden Person Bezug nehmen, einen „fundamentalen Attributionsfehler“ begehen. Doris (1998) verwertet ihre Befunde für eine normative Argumentation gegen die Tugendethik. Diese, so Doris, sei aufgrund ihrer empirischen Inadäquatheit zu kritisieren. Die psychologische Forschung mache deutlich, dass reale Personen unmöglich einen Charakter entwickeln können, der auch nur in die Nähe des tugendethischen Ideals kommt.[[5]](#footnote-5) Daher sei die Tugendethik auch normativ als inadäquat anzusehen.

**3. Zum Verhältnis zwischen experimenteller Ethik und klassischer Lehnstuhl-Philosophie**

Die klassische Sichtweise von Ethik behauptet, wie wir gesehen haben, dass ethische Fragen und empirische Fragen völlig unterschiedlich sind und strikt voneinander getrennt werden sollten. Zwar wird allgemein konzediert, dass der empirische Weltverlauf den Inhalt unserer Pflichten beeinflussen kann. Aber nach der klassischen Auffassung von Ethik ist die Grundthese der experimentellen Ethik, nach der ethische Grundsatzfragen von empirisch-wissenschaftlichen Fragen abhängen können, zurückzuweisen. Diese These von der Autonomie der Ethik lässt sich scheinbar durch Humes Sein-Sollen-Schranke und Moores Argument der offenen Frage stützen. Wie wir jedoch diskutiert haben, erfordert Humes Sein-Sollen-Schranke lediglich, dass der Übergang von empirischen Prämissen zu normativen Konklusionen genau erklärt wird. Dies ist durch geeignete Brückenprinzipien möglich. Im Hinblick auf Moores Argument stellten wir fest, dass es lediglich einen möglichen Weg blockiert, um empirische Fragen im Rahmen einer ethischen Diskussion zu motivieren. Danach gingen wir auf zwei mögliche Argumentationslinien ein, die plausibel machten, dass empirische Fragen für ethische Grundsatzfragen relevant sind. Die erste führte über das Überlegungsgleichgewicht, die zweite über das Prinzip „Sollen impliziert Können“. Keine der beiden Wege scheint die Sein-Sollen-Schranke zu durchbrechen oder einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen. Denn es findet in keinem Fall ein direkter Übergang von Sein zu Sollen statt. Ebenso wenig hängt die Argumentation davon ab, dass normative Begriffe wie etwa der Begriff „gut“ durch empirische Eigenschaften definiert werden. Wir konnten also schlussfolgern, dass sich die Grundthese der experimentellen Ethik erhärten lässt.

Was folgt daraus für die methodische Vorgehensweise in der Ethik? Unsere Diskussion legt nahe, dass Ethiker empirisch hinreichend informiert sein sollten, um zu vermeiden, empirisch inadäquate Annahmen zu treffen. Zu diesem Zweck sollten sie im Rahmen ihrer Untersuchungen die Relevanz empirischer Fragen gebührend würdigen und gegebenenfalls aktiv mitwirken, wenn es darum geht, diese empirisch zu klären. Wir sollten allerdings keine zu weitreichenden Schlüsse ziehen. Normativ-ethische Fragen können nicht alleine durch empirisch-wissenschaftliche Instrumente beantwortet werden. Klassische Methoden philosophischer Forschung, wie die Begriffsklärung und die logische Analyse, die von Philosophen im sprichwörtlichen Lehnstuhl angewendet werden können, büßen auch im experimentell-ethischen Paradigma ihre Rolle nicht ein. Dies sollte betont werden, weil Vertreter der experimentellen Philosophie in der Vergangenheit sehr provokant auftraten, was zu Missverständnissen geführt haben könnte. So wird z.B. im Video der (in)offiziellen x-phi-Hymne, das seit Jahren auf Youtube kursiert, ein Lehnstuhl verbrannt.[[6]](#footnote-6) Es ist naheliegend, dies als radikale Ablehnung der altbewährten Lehnstuhl-Philosophie zu verstehen. Plausiblerweise hat sich jedoch der Methodenkoffer philosophischer Forschung durch den „empirical turn“ nicht grundlegend verändert, sondern nur erweitert und differenziert. Bei der Lösung philosophischer und insbesondere normativ-ethischer Probleme sind wir weiterhin auf klassisch-philosophische Methoden wie die Begriffsklärung und die logische Analyse angewiesen. Die experimentelle Ethik sollte sich also nicht als Wettbewerberin der Lehnstuhl-Philosophie verstehen. Vielmehr sollte sie ihre Methoden dort zum Einsatz bringen, wo die Instrumente der klassischen Lehnstuhl-Philosophie dem jeweiligen Problem nicht gerecht werden können und zu erwarten ist, dass sich mithilfe empirischer Methoden Fortschritte erzielen lassen. Wann immer in den Analysen von Lehnstuhl-Philosophen – implizit oder explizit – empirische Annahmen getroffen werden, die zweifelhaft oder ungerechtfertigt scheinen, sollten experimentelle Ethiker diesen nachgehen, sie klären und empirisch testen. Wie Joshua Knobe und Shaun Nichols, zwei bekannte Vertreter der experimentellen Philosophie anmerken: „Once experimental philosophy is understood in this way as part of a broader philosophical inquiry, it shouldn’t be hard to see how it could prove helpful.“ (Knobe und Nichols 2008b, 10)

**Literatur**

Berker, Selim. 2009. “The Normative Insignificance Of Neuroscience.” *Philosophy and Public Affairs* 37 (4): 293–329.

Christen, Markus; van Schaik, Carel; Fischer, Johannes; Huppenbauer, Markus; Tanner, Carmen. (Hg.) *Empirically Informed Ethics: Morality between Facts and Norms*. Dordrecht.

De Brigard, Felipe. 2010. „If You Like it, Does it Matter if it‘s Real?“, *Philosophical Psychology* 23(1), 43–57.

Dent, N. J. H. 1975. „Virtues and actions“, *Philosophical Quarterly* 25, 318-335.

Doris, John. 1998. „Persons, Situations, and Virtue Ethics“, *Nous* 32(4), 504-530.

Flanagan, Owen. 1991. *Varieties of Moral Personality.* Cambridge, MA.

Gigerenzer, Gerd. 2008. „Moral intuition = fast and frugal heuristics?“, in Sinnott-Armstrong, Walter (Hg.), *Moral Psychology* (Vol. 2), Cambridge, MA, 2008, 1-26.

Gigerenzer, Gerd. 2010. „Moral Satisficing: Rethinking Moral Behaviour as Bounded Rationality,“ *Topics in Cognitive Science* 2, 528-554.

Greene, Joshua; Sommerville, Brian; Nystrom, Leigh; Darley, John; Cohen, Jonathan. 2001. „An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment”, *Science* 293 (5537), 2105–2108.

Greene, Joshua. 2008. „The Secret Joke of Kant's Soul“, In *Moral Psychology (Volume 3): The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. Edited by Walter Sinnott-Armstrong, Cambridge, MA, 2008, 35–80.

Harman, Gilbert. 1999. „Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error”, *Proceedings of the Aristotelian Society* (New Series), 119, 316–31.

Huebner, Bryce; Dwyer, Susan; Hauser, Marc. 2009. “The Role of Emotion in Moral Psychology”. *Trends in Cognitive Sciences* 13 (1): 1–6.

Hume, David. 1739/1740. *A Treatise of Human Nature.* London.

Isen, Alice M., Levin, Paula F. 1972. „Effect of feeling good on helping: Cookies and kindness.“ *Journal of Personality and Social Psychology* 21(3), 384–388.

Kahane, Guy. 2011. „The Armchair and the Trolley: An Argument for Experimental Ethics”, *Philosophical Studies* (Open Access).

Knobe, Joshua. 2003. „Intentional action and side effects in ordinary language,“ *Analysis* 63, 190-194.

Knobe, Joshua; Nichols, Shaun. (Hg.) 2008a. *Experimental Philosophy (Vol. 1).* Oxford, 2008.

Knobe, Joshua; Nichols, Shaun. 2008b. „An Experimental Philosophy Manifesto“, in Knobe, Joshua; Nichols, Shaun. (Hg.) 2008a. *Experimental Philosophy.* Oxford, 3-14.

Knobe, Joshua; Nichols, Shaun. (Hg.) 2014. *Experimental Philosophy (Vol. 2).* Oxford, 2014.

Lütge, C., Rusch, H., Uhl, M. (Hrsg.): *Experimental Ethics.* Basingstoke/New York, 2014.

McDowell, John. 1979. „Virtue and Reason“, *The Monist* 62(3), 331-350.

Moore, George Edward. *Principia Ethica.* Cambridge, 1903.

Mukerji, Nikil. „Intuitions, Experiments, and Armchairs,“ in Lütge, Christioph; Rusch, Hannes; Uhl, Matthias (Hrsg.), *Experimental Ethics*. Basingstoke/New York, 2014, 227-243.

Nida-Rümelin, Julian (Hg.). *Angewandte Ethik – Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Stuttgart, 1996.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia.* New York, 1974.

Prinz, Jesse. 2008. „Empirical Philosophy and Experimental Philosophy,“ in Knobe, Joshua and Nichols, Shaun (Hg.), Experimental Philosophy, Oxford, 2008, 189-208.

Putnam, Hilary. *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy.* Cambridge, MA, 2002.

Rawls, John. „Outline of a Decision Procedure for Ethics,“ *Philosophical Review* 60 (2), 177-197, 1951.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, 1971

Singer, Peter. „Ethics and Intuitions”, *The Journal of Ethics* 9 (3-4), 331–352, 2005.

Snow, Nancy. *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory.* New York, 2010.

Weber, Max. 1922a/1988. „Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“, in ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922/1988, S. 451-502.

Weber, Max. 1922b/1988. „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis in ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922/1988, S. 146-214.

Williamson, Timothy. 2005. „Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 105(1), 1-23.

1. Wir verwenden hier den Begriff der *experimentellen Ethik* in einem weiten Sinne, nämlich als Sammelbegriff für Sichtweisen der Ethik, nach der empirisch-wissenschaftliche Informationen für ethische Grundsatzfragen relevant sind. Manche Autoren würden diese Auffassung als *empirisch informierte Ethik* bezeichnen (vgl. etwa Prinz 2008 und Christen et al. 2013) und sie von einer *experimentellen Ethik* im engeren Sinne unterscheiden. Nach dieser Nomenklatur wären nur diejenigen Ethiker, die selbst empirische Forschungen betreiben, als experimentelle Ethiker zu bezeichnen. [↑](#footnote-ref-1)
2. Nida-Rümelin (1996) weißt allerdings darauf hin, dass für die Abgrenzung des empirisch-wissenschaftlichen Bereichs von der Ethik bereits David Hume und Immanuel Kant stilbilden waren. [↑](#footnote-ref-2)
3. Manche experimentellen Philosophen haben auch die umgekehrte Behauptung aufgestellt. Knobe (2003) etwa argumentiert, dass der Begriff der Intentionalität, der rein empirisch anmutet, normative Komponenten beinhaltet. Seine experimentellen Befunde zeigen, dass wir die empirische Frage „Hat eine bestimmte Person eine bestimmte Handlung absichtlich ausgeführt?“ abhängig von der moralischen Frage „Wie sind die Folgen der Handlung moralisch zu bewerten?“ beantworten. [↑](#footnote-ref-3)
4. Eine weitere Frage, die hier nicht vertieft werden soll, bezieht sich auf die Interpretation unserer Intuitionen in philosophischen Gedankenexperimenten. So hat etwa De Brigard (2010) mithilfe experimenteller Daten argumentiert, dass die klassische Interpretation von Robert Nozicks „experience machine“ (Nozick 1974) falsch ist. [↑](#footnote-ref-4)
5. Genaugenommen geht Doris (1998) von einem noch schwächeren Grundsatz als dem Prinzip „Sollen impliziert Können“ (engl.: „Ought implies Can“) aus. Er stipuliert lediglich, dass eine ethische Theorie von einer handelnden Person nichts verlangen darf, dass sie nicht *annähernd* erfüllen kann. In Doris Worten ist seine Argumentation nicht auf ein Implikationsverhältnis zwischen „ought“ und „can“ angewiesen, sondern lediglich auf ein Implikationsverhältnis zwischen „ought“ und „can come reasonably close“. [↑](#footnote-ref-5)
6. Das Video findet sich unter: <http://youtu.be/tt5Kxv8eCTA> [↑](#footnote-ref-6)