

a. Empirisch-psychologische Untersuchungen können zu Ermittlungen beitragen, welche moralischen und religiösen Einstellungen das seelische Wohlbefinden beeinträchtigen oder fördern. Aber sie haben nicht die Aufgabe und das Recht, Ethik oder Religion zu bewerten oder zu verändern. Das verbietet der Widerstreit der Diskurse zwischen Psychologie, Ethik und Religion (Schmalohr 2001). Danach lassen sich Entscheidungen in ethisch-religiösen Fragen nicht im psychologischen Labor „testen“ (2).

b. Die Gültigkeit (Validität) der Ergebnisse von psychologischen Erhebungen wird durch die Begrenzung der Fragestellung mit den Aufgaben (Indikatoren) erreicht. Diese Begrenzungen bestimmen dann auch die praktische Bedeutsamkeit (Relevanz) der Ergebnisse. Da die Wissenschaftler oft zu wenig auf Äquivalenz (Übereinstimmung) zwischen Untersuchung und Anwendung achten, macht der Spruch die Runde, mit der Wissenschaft lasse sich alles beweisen. Wie ist hier die Beweislage?

c. In psychologischer Sicht fehlt zur „Kompensation“ die Einbeziehung von Arbeiten aus zwei Forschungssträngen. Gegen die Betonung einer „Autonomie“ im Hinblick auf „Autoritäten“ liegen z.B. Arbeiten zur Bedeutung der elterlichen Erziehung für die Moralentwicklung vor (Hoppe-Graf 1998), Arbeiten zum mütterlichen Umgang mit Disziplininkonflikten und Arbeiten, wie Kinder sich erfolgreich und förderlich mit Autoritätskonflikten auseinandersetzen (Schmalohr 1995, 267-282). Zur religiösen Entwicklung, die nach Nunner-Winkler durch „Ausdifferenzierung von Moral und Religion“ an Bedeutung verloren haben soll (30-32), bieten sich Arbeiten zur Religionspsychologie an (Oser & Reich 1992).

((3)) Die erste These (3) von den „Affinitäten“ moralischer Normen mit der psychologischen Struktur, die nach der dritten These (29) einen „Wandel“ der „religiösen“ zur „flexiblen Minimalmoral“ „widerspiegeln“, entpuppt sich m.E. als „soziohistorische“ Geschichts- und Einheitsphilosophie.

a. Marquard (1982) hat „Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie“ und verabschiedet sie wie folgt: „(...) es ist diejenige, die aufruft zum Ausgang der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit dadurch, dass sie sich aus Heteronomien befreien und sich selber autonom zum Herrn ihrer Welt machen. Geschichtsphilosophie: das ist der Mythos der Aufklärung. Ist sie also Mythos oder Aufklärung? Da steckt die Zweideutigkeit (...)“ (1982, 14). Weiter: „Der geschichtsphilosophische Ausgang der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit endet mit der Schlüsselgewalt ihrer selbstverschuldeten Vormünder. Die Geschichtsphilosophie ist die Gegenneuzeit: sie ist der Mythos der Emanzipation, gerade deswegen ist sie keine wirkliche Emanzipation“ (1982, 19).

b. „Grenzgänger“ sind vor dem Konsensstreben einer Einheitsphilosophie zu warnen. Speziell für Übergänge zwischen Philosophie und Psychologie hat Scheler, der in der emotionalen Schichtenlehre seiner Ethik „geistige Akte“ (Philosophie) von „seelischen Zuständen“ (Psychologie) unterscheidet, zu Anfang des vergangenen Jahrhunderts auf die Gefahr einer Psychologie am falschen Ort hingewiesen, eines „Psychologismus“, der den Geist „psychologisiert“ und die Philosophie „verdirbt“ (Scheler 1913/16; 1966; 390). Damals wurde befürchtet, die Philosophie könne in der neu aufkommenden Psychologie untergehen. Umgekehrt warnt Scheler auch vor einem „Einschmuggeln“ der Philosophie in die Psychologie:

„(Man) gibt dem Psychischen eine falsche Vergeistigung und verdirbt die Psychologie“. Scheler schrieb 1922, die Gefahr des Psychologismus sei „grundsätzlich abgetan“ (Scheler 1922; 1973, 302f). Meine letzte Frage: Wie steht es damit im vorliegenden Fall?

Literatur

Derrida, J. (1991). Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“ (französ. 1990). Frankfurt: Suhrkamp.

Feil, E. (1987). Antithetik neuzeitlicher Vernunft: „Autonomie – Heteronomie“ und „rational – irrational“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hoppe-Graff, S. (1998). Induktion und Internalisierung. Zur Bedeutung der elterlichen Erziehung für die Moralentwicklung. Ethik und Sozialwissenschaften, 9 (Heft 3), 620-622.

Kant, I. (1781). Zum ewigen Frieden. In W. Weischedel (Hrsg.). Immanuel Kant. Werkausgabe XI (1977, 193-251). Frankfurt: Suhrkamp.

Lévinas, E. (1992). Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (franz. 1978). Freiburg: Alber.

Marquard, O. (1982). Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (1. Aufl. 1972). Frankfurt: Suhrkamp.

Marquard, O. (1994). Einheit und Vielheit (Zur Eröffnung des 14. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Philosophie 1987). In O. Marquard „Skepsis und Zustimmung“ (30-44). Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Nunner-Winkler, G. (2003). Ethik der freiwilligen Selbstbindung. Erwägen – Wissen – Ethik, 14 (Heft 4).

Oser, F. & Reich, K.H. (1992). Entwicklung und Religiosität. In E. Schmitz (Hrsg.). Religionspsychologie. Göttingen: Hogrefe.

Scheler, M. (1913). Wesen und Formen der Sympathie (5. Aufl. 1973). Bern: Francke.

Scheler, M. (1913/16). Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der ethischen Grundlegung eines Personalismus (5. Aufl. 1966). Bern: Francke.

Scheler, M. (1922). Die deutsche Philosophie der Gegenwart. In M. Scheler (1973). Wesen und Formen der Sympathie. Bern: Francke.

Schmalohr, E. (1995). Klären statt Beschuldigen. Beratungspsychologie mit Eltern, Kindern und Lehrern. Stuttgart: Klett-Cotta.

Schmalohr, E. (2001). Psychologische Beratung (Hauptartikel, Kritiken, Replik). Ethik und Sozialwissenschaften, 12 (Heft 3).

Schmalohr, E. (2003). Moralerleben und Fragen nach Gott. Studienbrief 11 im Lehrgang „Seelische Gesundheit im Kindesalter“. Haan: ALH-Akademie (im Druck).

Tugendhat, E. (1993). Vorlesungen über Ethik. Frankfurt: Suhrkamp

Adresse

Prof. Dr. rer.nat. Emil Schmalohr, Bergische Universität Wuppertal, Privatanschrift: Stingesbachstr. 41, D-41462 Neuss

Moral Validity and Moral Motivation – Critical Notes on Nunner-Winkler's Ethics of Voluntary Self-Commitment

Dieter Schönecker

((1)) For many years Gertrud Nunner-Winkler has been occupied with empirical research on the complex subject-matter of moral development, motivation and knowledge. Although so-called descriptive ethics is rather looked down upon by professional ethicists, Nunner-Winkler's works demonstrate that one can learn a great deal from experience. However, experience is a dubious source: First and in general, no theoretical let alone normative conclusion can cogently be drawn from experience (alone); second and with regard to the par-

ticular studies mentioned by Nunner-Winkler, I question whether her results actually prove what she claims they do or whether they are just findings of what she wanted to find. I cannot deal with the empirical part of her paper here. Hence I will concentrate specifically on her ethical claim: Morals is grounded in our volition (3: "Moral gründet sich in unser aller Wollen").¹ I will argue that this thesis must be interpreted along the lines of ethical subjectivism; and I will argue that it is highly dubitable.

The normative question of validity: Why be moral?

((2)) I take Nunner-Winkler's major assertion to be her answer to what I will call the *normative question of validity*: Why be moral? It is not really clear to what end this question is directed. Without going into details I will simply assume that, in any case, it is not to be confused with any of the following questions:

- (a) Why ought one to follow this particular norm X?
- (b) Why do people actually abide by moral norms?
- (c) Why should I do what is morally imperative in my society?

That question rather has to do with the fact that *morals come with costs*. To put it very simply: Human beings often don't feel like doing, or don't have the motive to do, what morals bid them to do; they often feel that in particular situations abiding by a moral norm will be detrimental to their own interests. The normative question of validity is a generalization of that situation, as it were: Why should one be moral at all if morals come with costs?

((3)) But the precise meaning of this question is essentially dependent on whether or not the questioner already assumes the validity of moral norms and values. If not, the normative question of validity means nothing but:

- (d) Are moral norms and/or values valid?²

((4)) Now it is quite evident that the answer to this question depends on what the term "moral" actually means; it appears that in order to understand the normative question of validity one has to account for the meaning of that pivotal term. And to some extent that is right. However, that should not give the impression that one could first answer the metaethical question of meaning ("What does 'moral' mean?") and only then deal with the normative question of validity; one cannot first determine and define the meaning of central ethical terms and then ask whether there are any moral norms and values. Both aspects are closely connected. The truth is that there is even a primacy of the normative question of validity over the metaethical question of meaning. The answer to the latter will depend on the answer to the former, and an ethical theory that does not provide a convincing answer to the normative question of validity will not be convincing for the metaethical question of meaning.

((5)) Disregarding both ethical noncognitivism – according to which the normative question of validity is pointless since there are no true normative propositions (and *a fortiori* no true answer to that question) – as well as self-refuting cultural relativism, I see only two basic strategies open: either that of

ethical subjectivism or that of *ethical objectivism*. Very generally speaking, subjectivism claims that normative propositions must be understood both with regard to their meaning and validity in terms of subjective preferences (interests, desires); objectivism claims, again speaking very generally, that the sphere of values and norms is greater than, and even independent of, the sphere that is defined by subjective preferences, and that those objective values and norms can prevail over our interests. According to subjectivism, ethics is concerned with nothing but the interests of rational beings and the reconciliation thereof; according to objectivism, ethics does not amount to that satisfaction and balance of interests, rather values and norms are fundamentally independent of subjects – be it, that God sets divine commands and values, be it, that there is an ideal sphere of values and goods, or be it, that there is something like a transindividual reason (or whatever it is that the familiar types of objectivism claim to be objectively moral or valuable).

((6)) How then does Nunner-Winkler's major contention (morals are grounded in our volition) fit into this scheme? Similar to the approach previously mentioned, she asks why the virtuous person "should give up her possible advantages if she cannot expect any reward in return." (5) Referring to the "modern separation of virtue and happiness," (5) she dismisses the traditional answer. She seems thereby to dismiss the subjectivistic approach. But at the same time Nunner-Winkler sharply criticizes all approaches that would be considered objectivistic (supernaturalism, natural law, Kant's rationalism). What, then, is her answer? The central idea appears to be that human beings in a weak sense are "*interested in morals*," (18: "moralinteressiert"), and by this she means, in terms of a "minimal morals" (22), that human beings are interested in not being damaged: "Normally, human beings do not want to suffer harm nor do they want harm be done to those close to them" (18); hence the validity of moral norms is grounded in "a common interest of all in the impartial minimization of harm." (33) But that – without ignoring the difference between happiness and utility – seems to me also a "reward" to be expected by the virtuous person: In a system of tit-for-tat she may reckon with being not harmed and helped in case of need in exchange for her own refraining from doing harm and her readiness to help.

((7)) Note that once a decision has been made for the subjectivistic approach, the normative question of validity does indeed aim at validity and not at motivation. With the assumption that the validity of moral norms has been established by strength of a subjectivistic theory, it is pointless to ask for a motive. For in subjectivism the validity of moral norms and their motivational force are indissolubly linked with each other. In subjectivism, the very term "moral" is defined with reference to interests; abiding by moral rules, so it says, serves one's own interests. But since what serves one's own interests is a motive itself (or provides such a motive) no meaningful question is conceivable that could ask for a motive. If it is true that moral actions serve one's own interests, one cannot argue anymore as follows: "I know that moral rules are valid (i.e. that I should abide by them), and I know that abiding by them will serve my own interests, but what motive could I have to actually do so?" The only answer

to that could only be: "Because it serves your own interests", and that was already admitted. Of course, one can ask whether it is *true* that abiding by moral rules serves one's own interests; but that is just a version of question (d): Are moral norms and/or values valid?

((8)) We started with the intuitively clear question "Why should one be moral at all if morals come with costs?" It now turns out that according to ethical subjectivism this question is misformulated. For it either falsely assumes that acting morally is detrimental to one's own interests; or it just drives at the point that acting morally often might be detrimental to one's own *immediate* interests. This is true but trivial. For the claim just is that acting morally *on the whole* serves one's interests, and for this effect we have to accept some short-term disadvantages. Not to orientate oneself to one's overall future well-being is irrational; hence one cannot rationally ask for a reason nor a motive to act morally once subjectivism is assumed.

Critical notes on Nunner-Winkler's (unstated) contractarianism

((9)) Nunner-Winkler does not really call a spade a spade and hence does not call her theory by the name I would give it: a version of subjectivistic-rationalistic contractarianism (but she does refer to Rawls' rather contractualist theory). So is it true that moral norms, as Nunner-Winkler claims, are in that subjectivistic-rationalistic sense "rules [Regelungen] for the social life of man the validity of which we all can will" (50)?

((10)) The problems of contractarianism (and contractualism) are well-known, and they also apply to Nunner-Winkler's theory. Here I will briefly recall only the most important ones:

1. Who can be a party to the contract? What reason should parties to the contract have to accept other beings into the contract from whom they can neither expect harm nor protection against harm (e.g. handicapped people)? How about the protection and rights of future generations? The contract needed to be fictional in the respect that all future beings could participate in it. But why should I now under real conditions keep a fictional contract? Why should I care about the interests of future beings? And how about the protection of natural entities or beings that can, in principle, not be parties to the contract (flora and fauna)?

2. One moral requirement to the contract would be fairness (justice). But contracts can be agreed upon under very different and unequal conditions (power, information, coercion, deception etc.), and then the norms agreed upon in the contract would not be equally good for all parties. The idea of a "veil of ignorance" does not help. For such a condition already presupposes equality of all partners in the "original situation" which is to be justified by the cooperation itself; the claim that that cooperation ought to be fair thus remains unjustified. (Of course, all want to be treated fairly if they don't know what position they will take. But this veil of ignorance is itself in need of justification, and how would such a justification be possible towards those who already are in a good position?)

3. Maybe the greatest problem of contractarianism is the so-called free rider problem (connected with the prisoner's dilemma), i.e. benefitting from the efforts of others without con-

tributing to these efforts. The overall effect of a cooperation among a large enough group of people is kept even if some break and profit from it without contributing to it (e.g. free riders on a train). From an individual's point of view, there is no reason to refrain from riding free (such a reason would only be conceivable if the effectiveness of the contract were dependent on all parties of the contract actually participating in it). From a subjectivistic point of view, acting rationally means to maximize one's own interest, and that can imply to ride free. Replying with the generalization argument "What if all did that!" is not compelling, not only because most of the time not all actually free ride and not only because generalization never works (the principle "If it were bad if all people carried out a certain type of action F then no one ought to carry out F," has bizarre implications, e.g. from the fact that it were bad if all people were doctors is doesn't follow that no one ought to be a doctor) – even if it did work, one would need to justify it, and that could, on subjectivistic grounds, only work with reference to one's self-interest, which, if most people stick to the rules of cooperation, is best served by riding free.

4. To many, including Nunner-Winkler (cf. 11, 23), the assertion that there are no duties towards oneself is unproblematic; as a matter of fact, to them it looks like an act of moral progress not to take duties towards oneself seriously. In any case, it is important to realize that it is impossible to justify non-hypothetical duties towards oneself on contractarian grounds (because one cannot make a contract with oneself).

5. Typically, contractarians operate with something like a (roughly Kantian) principle of universalizability (basically a modified Golden Rule). But not only presupposes such a principle itself morally loaded principles (such as impartiality and consistency), it allows for interests and principles that *we prima facie* condemn: If a person impartially and consistently claims that she does not want to be helped in case of need, she cannot not be obliged by the Golden Rule to help herself in such a case; egoism is consistent with the Golden Rule.

((11)) *If* it is true that any normative ethics must be in a position to give an answer to the normative question of validity; and *if* it is true that ethical subjectivism cannot provide a satisfying answer to that question; *then*, provided the dichotomy between subjectivism and objectivism, only ethical objectivism is promising. If we are not to give up morals for noncognitivist or relativistic reasons, our option can only be objectivistic.³

Notes

1 I have translated all German quotations into English.

2 By a "motive" I mean a psychological power that leads, or can lead to, an action being carried out. Following the common distinction between deontical terms (obligatory, prohibited, permissive, and supererogatory) and value terms (good, valuable, bad, etc.) I suggest differentiating between two meanings of "validity": In a somewhat more narrow sense, norms, rules, or laws are valid in that the addressees of those norms ought to act in the way they prescribe; values are valid in that they exist. This distinction is important because once the validity (existence) of a value is assumed the knowledge of such a value *must* imply a motive. For we cannot understand values except by emotions, and emotions as such have motivational power. (It is only by way of emotions that values have meaning for us at all; the attempt to explain what values are to someone who doesn't have any emotions is like explaining to someone who is blind what 'yellow' means.) – If it is assumed that moral laws *are* valid (imperative to us), one cannot ask for a *reason* why one ought to do what is imperative; for the fact that moral laws *are* valid already implies that there is a reason to abide by them in the first place. Put another way: That something is morally obligatory implies that one ought to do something and that in turn implies that there is a reason for

the action to be carried out. If the validity is provided, a skeptic's possibly lingering question: "I know that I ought to act morally but why should I?" can only be aimed at the *motive* for the action. This, however, only makes sense if there is a difference between having a reason and having a motive; unfortunately, Nunner-Winkler omits referring to the so-called internalism-externalism-debate.

3 Thanks to Anthony Celano, Gregor Damschen, Richarde Josepha Schönecker, and Virginia Polanski for important criticism and help.

Address

Prof. Dr. Dieter Schönecker, Stonehill College, Philosophy Department, 320 Washington Street, Easton, MA 02357, USA

Die Grenzen freiwilliger Selbstbindung und die Bedeutung der Moralphilosophie Kants

Klaus Steigleder

((1)) Im Folgenden will ich nicht auf die wichtigen empirischen Forschungsergebnisse von Gertrud Nunner-Winkler eingehen, sondern auf ihre Ausführungen zur „theoretischen Debatte“. Dort zeichnet sie die gleichermaßen unerfreulichen Alternativen zwischen „autoritativ durch Gott oder die Natur“ oder, so wird man hinzufügen dürfen, die Gesellschaft (Krämer) als vorgegeben verstandenen Normen, wobei Nunner-Winkler mit Tugendhat auch Kant noch der „religiösen Moral“ verhaftet sieht ((11)). Davon setzt Nunner-Winkler leuchtend die in Teilen der Moralphilosophie der Gegenwart bestehende Tendenz zu einer auf „freiwilliger Selbstbindung“ gründenden „innerweltlichen Vernunftmoral“ ab. Demgegenüber will ich in Umrissen deutlich zu machen versuchen, dass hier die Möglichkeiten „freiwilliger Selbstbindung“ überschätzt, Kants Konzeption der Moralphilosophie dagegen missverstanden werden.

((2)) Schon in Platons Dialog Euthyphron findet sich (sinngemäß) die Frage, ob etwas gut ist, weil die Götter es gebieten, oder ob die Götter etwas gebieten, weil es gut ist. Die Frage macht darauf aufmerksam, dass die erste Alternative gänzlich unplausibel ist. Denn wollte man etwa antworten, dass das, was die Götter gebieten, deshalb gut ist, weil die Götter gut sind, dann würde man schon substanzielle Kriterien des Guten jenseits der göttlichen Befehle bemühen. Fragt man des Weiteren, warum jemand einem bloßen Befehl, unabhängig von der Qualität seines Gehaltes oder unabhängig von seiner nach übergeordneten Kriterien anerkannten Funktion, gehorchen sollte, so ließe sich wohl kein anderer Grund angeben als die Drohung, die der Adressat vom Befehlsgeber ausgehen sieht, also eine die Klugheit des Adressaten ansprechende Motivation. Der Befehl Gottes und der Befehl eines bewaffneten Räubers stünden entsprechend strukturell auf einer Stufe. Die Konsequenzen dieses Befundes sind weitreichend. Denn er legt zum einen nahe, dass auch eine religiöse Moral sich primär an substanziellen Gesichtspunkten des moralisch Guten und Richtigen orientieren dürfte und nicht an der Genese einer Norm aus dem Willen eines Befehlsgebers. Vor allem aber wird deutlich, dass alle genuinen Befehlstheorien von Normen unhaltbar sind. Keine Norm kommt *allein* durch den Willen eines Befehlsgebers zustande.

((3)) Dies betrifft nicht nur Theorien wie die „Allgemeine Theorie der Normen“ von Hans Kelsen (1979), sondern auch alle Versuche, Normen *allein* auf den Willen, die „Selbstbindung“, derer zurückzuführen, die sie anerkennen wollen. In *diesem* Punkt ist Hans Krämer völlig Recht zu geben. Auch gilt es festzuhalten, dass Nunner-Winkler nichts Gegenteiliges zu zeigen vermag. Die von ihr angeführten Überlegungen von Harald Pilot setzen ausdrücklich den Rekurs auf substanzielle moralische Überzeugungen voraus. ((28)) Dass wir unter der Voraussetzung von Verbindlichkeiten weitere Verbindlichkeiten eingehen können, ist unstrittig. Die Frage ist nur, welche Verbindlichkeiten wir voraussetzen können und auf welchen substanziellen Kriterien ihre Anerkennung beruht. Erneut werden wir von den Prozeduren auf das Problem der Gehalte verwiesen.

((4)) Harry Frankfurts Verweis auf „second order desires“ vermag dazu keine überzeugende Lösung anzubieten. ((27)) Denn zum einen vermag der Rekurs auf „second order desires“ nicht schon ohne weiteres zwischen Gesichtspunkten der Authentizität und einer diese selbst noch einmal prüfenden Moralität zu unterscheiden. Zum anderen ist damit zu rechnen, dass in komplexen Gesellschaften die „second order desires“ der Akteure divergieren. Mit der Frage aber, welche „second order desires“ zu fordern sind, sind wir wieder bei der Frage angelangt, welche Verbindlichkeiten aus welchen Gründen anzuerkennen sind (was wir wollen *sollen*). Auch Rawls Konstruktion des „Schleiers des Nicht-Wissens“ ((18)) leugnet nicht, dass in dessen Ausgestaltung substanzielle moralische Überlegungen eingehen. Nur deshalb garantiert die „rationale Wahl“ in der „original position“ die Anerkennung moralischer Gesichtspunkte. Jon Elsters Überlegungen verbleiben dagegen, wie Nunner-Winkler selbst hervorhebt, auf der Ebene der Klugheit. ((26)) Das Ziel, glücklich zu werden, ist aber, wie Kant überzeugend dargetan hat, kein Ziel, das wir wählen, sondern das wir als handlungsfähige Sinnenwesen unvermeidlich haben. Kant wählt dafür die bewusst spannungsreiche Bezeichnung „natürlicher Zweck“ (Belege in Steigleder, 2002, S. 11). Entsprechend sind alle unsere Zielsetzungen, mit denen wir das Ziel „eigener Glückseligkeit“ auszufüllen bzw. diesem Ziel Rechnung zu tragen versuchen, auf eben jenes Ziel ausgerichtet und entsprechend an einem substanziellen, wenngleich unbestimmten, Kriterium orientiert.

((5)) Kants Theorie der Imperative ist eine (umfassende) Theorie der Normen bzw. Sollensansprüche. Kant entwickelt sie im Rahmen einer Theorie praktischer Urteile aus der Perspektive einer handelnden Person. Nach Kant sind genau drei Arten praktischer Urteile endlicher handlungsfähiger Wesen denkbar: Eine erste Art sind Entscheidungen, Entschlüsse, Pläne. Diese haben die Struktur „Ich will (bin fest entschlossen) Z (zu) erreichen“ oder „Ich will H tun, um Z zu erreichen“, wobei Z für jedes beliebige Handlungsziel und H für jede beliebige Handlung stehen kann. Kant bezeichnet solche Urteile als *Maximen*. Eine andere Art praktischer Urteile ist das Urteil eines Handelnden, dass für ihn die praktische Notwendigkeit besteht, eine Handlung H zu tun oder ein Handlungsziel Z zu erreichen versuchen, weil er ein anderes Z erreichen will, also beispielsweise über einen längeren Zeitraum nach einem genauen Plan zu lernen, weil er eine Abschlussprüfung bestehen will. Da ein endlicher handlungsfähiger nicht

Erwägen Wissen Ethik

Deliberation Knowledge Ethics

vormals / previously

Ethik und Sozialwissenschaften (EuS) – Streitforum für Erwägungskultur

EWE 14 (2003) Heft 4

INHALT

ACHTE DISKUSSIONSEINHEIT

HAUPTARTIKEL

Gertrud Nunner-Winkler: Ethik der freiwilligen Selbstbindung 579

KRITIK

Ann Elisabeth Auhagen: Und sie gehören doch zusammen: Tugend und Glück 589

Klaus Baumann: Freiheit und Vernunft, Selbstbindung und Re-ligio 591

Frank Dietrich: Strategische Interessenverfolgung als Quelle moralischer Motivation 593

Günter Dux: Der Grund des Sollens – Kritische Anmerkungen zur »Ethik der Selbstbindung« 596

Martin Endreß: Zwischen sozialer Gebundenheit und individueller (Selbst-) Bindung:

Die Kantische Präokkupation der Moralforschung 598

Helmut Fleischer: Moralitätskultur. Anmerkungen eines Dissidenten 601

Christofer Frey: Bindung durch den Anderen – Bindung durch sich selbst? 603

Werner Greve: Freiwilligkeit und Gesetz:

Zur Differenz zwischen Erklärungs- und Begründungsperspektiven auf Moral 605

Martin Hoffmann: Zum Status von Nunner-Winklers These der Beziehung zwischen

kognitivem Moralverständnis und moralischer Motivation 607

Detlef Horster: Wollen wir eine solche Gesellschaft wirklich? 609

Wulf Kellerwessel: Zur Ethik freiwilliger Selbstbindung –

kritische Nachfragen zu Nunner-Winklers Konzeption einer Minimalmoral und ihrer Begründung 611

Bernd Kietzig: Das Problem der Bindung 612

Heiner F. Klemme: Drei Dimensionen moralischer Motivation 615

Harald Köhl: Moralische Motivation: Eine philosophische Kritik 617

Tobias Krettenauer: Die Ethik der freiwilligen Selbstbindung und der Teufel im Detail 619

Theodor Leiber: Moralbegründung, Moralitätskriterien und moralische Motivation 620

Anton Leist: Selbstbindung mit oder gegen Universalität? 623

Maria Maiss: Plädoyer gegen eine vorschnelle Verabschiedung der kantischen Moralbegründung 625

Verena Mayer: Selbstbindung wozu? 628

Dietmar Mieth: Die Therapie der Freiheit 630

Leo Montada: Selbstbindung durch Vertrag 632

Claus Mühlfeld: Sinnvermittlung, Verantwortung und moralische Kommunikation als Basiselemente einer Ethik der freiwilligen Selbstbindung 634

Ingo Pies: Moderne Moral – Moderne Ethik 636

Birger P. Priddat: Ethikmodernisierung 639

Roland Reichenbach: Im Krieg und in der Liebe ist nur der erste Schritt freiwillig 641

Friedo Ricken: Hat Sokrates Meinungsumfragen gemacht? 643

Günter Ropohl: Der Wille zur Moral: Ob es ihn gibt und woher er kommen könnte 645

Emil Schmalohr: Freiwillige Selbstbindung ohne Gewalt der Gesetzeskraft? 647

Dieter Schönecker: Moral Validity and Moral Motivation – Critical Notes on

Nunner-Winkler's Ethics of Voluntary Self-Commitment 649

Klaus Steigleder: Die Grenzen freiwilliger Selbstbindung und die Bedeutung der Moralphilosophie Kants 652

Ernst Tugendhat: Gibt es eine Moral ohne Gefühle? 653

Jean-Claude Wolf: Der ethische Egoismus als Alternative zur Ethik der freiwilligen Selbstbindung 655

REPLIK

Gertrud Nunner-Winkler: Und es gibt sie doch – Vernunftmoral und ich-nahe Motive! 655