Sonderdruck aus:

Keynes, Geld und Finanzen

Herausgegeben von

Harald Hagemann, Jürgen Kromphardt
und Markus Marterbauer

Metropolis-Verlag
Marburg 2018

Die Ethik des John Maynard Keynes

Eine kritisch-konstruktive Rezeption von G. E. Moores ‚Principia Ethica'

Christian E. W. Kremser[*]

1. Einleitung

> [...] the day is not far off when the economic problem will take the back seat where it belongs, and [...] the arena of the heart and head will be occupied, or reoccupied, by our real problems – the problems of life and of human relations, of creation and behaviour and religion (Keynes 1931: *CW* IX, XVIII).

Mit diesen Worten, die sich einer prophetischen, fast schon eschatologischen Sprache bedienen, sollte John Maynard Keynes – der bedeutendste Ökonom des vergangenen Jahrhunderts – seiner Hoffnung Ausdruck verleihen, die Menschheit werde eines Tages einen Zustand materiellen Überflusses erreichen, durch den das wirtschaftliche Knappheitsproblem endgültig überwunden werde. Dann sei es der Menschheit dank der komfortablen Situation, in der sie sich befinde, möglich, geistige Ressourcen und Kapazitäten, die bislang bloß für die dingliche Reproduktion verwendet wurden, freizumachen und der Verfolgung hehrer, edler Ziele

[*] Für hilfreiche Hinweise und Kritik sei ganz herzlich Herrn Prof. Dr. Jürgen Kromphardt, Herrn Prof. Dr. Dres. h.c. Bertram Schefold, Herrn Dr. Philipp Schink, Frau Kyra Maier und Herrn Sven Heim gedankt! Für die Erlaubnis The Papers of John Maynard Keynes in veröffentlichter Form zitieren zu dürfen, danke ich ganz herzlich Frau Patricia McGuire, Archives Centre, King's College, Cambridge. Unpublished writings of J.M. Keynes, Copyright, The Provost and Scholars of King's College, Cambridge, 2018.

dienstbar zu machen (vgl. Keynes 1930: *CW* IX, 321 ff.). Die wirtschaftliche Praxis, lediglich Mittel zum Zweck, wird in dieser Konzeption der Verwirklichung und Entwicklung menschlicher Potentiale untergeordnet (vgl. Skidelsky/Skidelsky 2013: 30 f.). Diese Vorstellung zeugt zweifelsohne von einem gewissen Maß an Idealismus und weist Keynes als Repräsentanten eines aufgeklärten Humanismus aus.[1]

Solche Äußerungen lassen sich kaum bei einem Exponenten der zeitgenössischen Ökonomik finden; einer wissenschaftlichen Zunft, von der gemeinhin geglaubt wird, sie habe sich einem profanen Realismus verschrieben, und der gewissermaßen die Affinität zum Utopischen verlustig gegangen sei. So hat die Ökonomik einen ideengeschichtlichen Prozess vollzogen, in dessen Verlauf sie sich von einer Teildisziplin der praktischen Philosophie zu einer – ihrem Selbstverständnis nach – den Naturwissenschaften nahestehenden, *werturteilsfreien* Wissenschaft entwickelte (vgl. Kremser 2013: 221 ff.). Aufgabe eben jener sei nicht mehr die Untersuchung der Ursachen materiellen Wohlstands, sondern die Erforschung wirtschaftlichen Verhaltens; und zwar gegeben unendlicher Bedürfnisse des Menschen und bloß endlicher Mittel, um diese zu befriedigen.[2] Im Unterschied zu einer solchen Konzeptualisierung der ökonomischen Wissenschaft lässt sich Keynes' Idee einer Nationalökonomie, die sich der Schaffung von materiellem Wohlstand verpflichtet fühlt und damit ihrem ursprünglichen, ethischen Ziel treu geblieben ist (vgl. Makasheva 1994: 80; Skidelsky 1995: 88; Goodwin 2006: 218), als *politische Ökonomie* charakterisieren. So heißt es bei Keynes diesbezüglich:

> Along one line of origin at least, economics more properly called political economy is a side of ethics. Marshall used always to insist that it was through ethics he arrived at political economy and I would claim myself in this, as in other respects, to be a pupil of his. I should have thought that nearly all English economists in the tradition [...] reached economics that way. There are practically no issues of policy as distinct from technique which do not involve ethical considerations (Keynes 1941, PP/45/325).

[1] Vgl. Mini (1991a): XV; Braithwaite (1998): 52; Andrews (2010): 4; Kremser (2015): 106 f.

[2] Vgl. Robbins (1932): 15: „Economics is the science which studies human behavior as a relationship between given ends and scarce means which have alternative uses."

Es handele sich bei der *politischen Ökonomie* letztendlich um einen Zweig der Ethik (vgl. Skidelsky 1991: 104 f.). Ein solches Primat der Ethik gegenüber der Ökonomik, nach dem die wirtschaftliche Tätigkeit auf eine bestimmte, wie auch immer geartete Vorstellung eines *guten Lebens*, wie Keynes es selbst nennt (vgl. Skidelsky 2010: 202), auszurichten sei, kann als Wiederherstellung – im Sinne eines modernen, funktionalen Äquivalents – der *Trias' der praktischen Philosophie* verstanden werden (vgl. Kremser 2016: 478). Bei dieser handelt es sich um die vormoderne Vorstellung einer unter ein gemeinsames Ziel subsumierten Einheit von Ethik, Politik und Ökonomik, wobei diese in einer lexikalischen Ordnung zueinanderstehen (vgl. Skidelsky 2010: 214).

Die Beharrlichkeit, mit der Keynes auf der moralischen Dimension von ökonomischen Fragestellungen insistiert, lässt sich durch den Umstand erklären, dass Keynes nicht nur professioneller Ökonom, sondern auch praktisch geschulter Philosoph war. Zwar absolvierte Keynes in Cambridge am *King's College* eigentlich ein Studium der Mathematik, engagierte sich aber auch intensiv in unterschiedlichen Debattier-Vereinigungen, darunter die *Cambridge Conversazione Society*. In diesem elitären Debattier-Club, der zwölf aktive Mitglieder – die *Apostel* – und ehemals aktive Mitglieder – die Engel – umfasst, traf Keynes auf philosophische Größen wie Henry Sidgwick, Bertrand Russel oder George Edward Moore (vgl. Andrews 2010: 5 f.). So wurde Keynes Zeitzeuge der Geburtsstunde der *analytischen Philosophie*. In seiner Zeit als aktives Mitglied trug er mehrfach vor, überwiegend zu philosophischen Themen. Diese handschriftlich verfassten Vorträge haben in den Archiven der Bibliothek des *King's Colleges* den Lauf der Zeit überdauert. Im Fokus seiner Kontemplationen stand vor allem die Moralphilosophie und Ästhetik Moores, so wie dieser sie in seiner 1903 veröffentlichten Abhandlung ‚Principia Ethica' entwarf (vgl. Priddat und Scherf 1984: 113; Mini 1991b: 460). Keynes sollte in seiner autobiographischen Schrift ‚My Early Belief', die er 1938 Freunden aus der Bloomsbury Group vortrug, die ersten Berührungen mit der Philosophie Moores und ihren Einfluss auf das eigene Denken wie folgt schildern:

> I went up to Cambridge at Michaelmas 1902, and Moore's Principia Ethica came out at the end of my first year. I have never heard of the present generation having read it. But, of course, its effect on us, and the talk which preceded and followed it, dominated, and perhaps still

> dominate, everything else. [...] The influence was not overwhelming; [...] it was exciting, exhilarating, the beginning of a renaissance, the opening of a new heaven on a new earth, we were the forerunners of new dispensation (Keynes 1938: *CW* X, 435).[3]

Die Begeisterung, die Keynes den ‚Principia Ethica' und den in ihnen formulierten Grundsätzen des ‚Guten' entgegenbrachte, sollte im Verlauf seines Lebens niemals gänzlich abebben. Zu einem Zeitpunkt noch, als Keynes bereits als einer der prominentesten Ökonomen seiner Zeit gelten konnte, hielt er an seinem Jugendglauben, seiner ‚Religion', wie er sie nannte, fest:

> It seems to me looking back, that this religion of ours was a very good religion to grow up under. It remains nearer the truth than any other that I know, with less irrelevant extraneous matter and nothing to be ashamed of [...]. It is still my religion under the surface. [...] I see no reason to shift from the fundamental intuitions of Principia Ethica (Ebd.: 442 ff.)

Keynes übernahm aber nicht einfach dogmatisch die in den ‚Principia Ethica' niedergelegten Prinzipien, sondern setzte sich mit diesen in einer kritisch-konstruktiven Weise auseinander und war bemüht, sie so weiterzuentwickeln. Daraus resultierte, was die *Ethik des John Maynard Keynes*' genannt werden kann.[4] Diese im Einzelnen zu entwickeln und im Ganzen darzustellen sowie im Diskurs der damaligen Philosophie mit Hilfe des entsprechenden Fachvokabulars begrifflich zu verorten, ist Ziel der vorliegenden Untersuchung. Da Keynes kein moralphilosophisches Traktat verfasst hat, wird seine ethische Position aus den unterschiedlichen Quellen rekonstruiert, in denen er sich mit den ‚Principia Ethica' und den in ihnen formulierten Doktrinen beschäftigte. Es ist gewisser-

[3] Für eine deutsche Übersetzung vgl. Keynes (2012).

[4] In einem der Manuskripte – ‚Miscellanea Ethica' – stellt Keynes' Vorüberlegungen darüber an, wie er ein moralphilosophisches Traktat inhaltlich aufbauen würde und welche Fragen in dessen Rahmen er zu beantworten versuchen würde. Das kann als Indiz dafür gelten, dass Keynes ethische Überlegungen ein zusammenhängendes Ganzes bilden. Freilich hat Keynes besagtes Traktat niemals geschrieben. Dennoch hat er die Fragen, die er in dem Manuskript exemplarisch aufzählt, in seinen übrigen Aufsätzen ausführlich behandelt. So ist es möglich, Keynes' moralische Weltanschauung theoretisch zu rekonstruieren, um die Frage zu beantworten, wie seine Ethik möglicherweise ausgesehen haben könnte.

maßen Keynes' eigene sittliche Auffassung dialektisch aus dem zu entwickeln, was Moore über das moralisch Richtige – das ‚Gute' – schrieb und was Keynes an eben jenem zu bemängeln hatte. Anders ausgedrückt: Um Keynes' Ethik systematisch zu entwickeln, ist es notwendig, dass zunächst ihr analytischer Ausgangspunkt, die ‚Principia Ethica' von G. E. Moore, in ihren Grundzügen dargestellt werden, um hiervon ausgehend Keynes' Kritikpunkte und die daraus resultierenden konstruktiven Weiterentwicklungen zu schildern. Durch die Gliederung anhand exemplarischer Topoi kann die Darstellung inhaltlich strukturiert werden, was die Illustration von Keynes' Kritik an den ‚Principia Ethica' sowie seiner eigenen Weiterentwicklungen erleichtert. Dass Keynes' Überlegungen zu dieser Thematik zwangsläufig nicht das Maß an Konsistenz und Systematik erreichen werden, die für gewöhnlich von Seiten der philosophischen Profession an eine Ethik herangetragen werden, ist der fragmentarischen Quellenlage geschuldet.

In einem ersten Schritt kommt es zur Darstellung der für das Verständnis des ethischen Standpunktes Keynes' relevanten Teile der Moralphilosophie Moores. Diese Untersuchung fokussiert sich hierbei ausschließlich auf die ‚Principia Ethica', weil Moore in späteren Schriften, beispielsweise in ‚Ethics' aus dem Jahr 1912, Revisionen seiner ethischen Theorie vorgenommen hat, bei denen es sich vermutlich um eine Reaktion auf die von Keynes vorgebrachten Kritikpunkte handelt (vgl. Bateman 1988: 1104). In einem zweiten Schritt können sodann Keynes' Kritik an den ‚Principia Ethica' sowie seine eigenen Weiterentwicklungen behandelt werden, die er in seinen für die Apostel-Sitzungen verfassten Aufsätzen entwickelt.

2. Der Einfluss von G. E. Moores ‚Principia Ethica'

2.1 Die Unmöglichkeit einer Realdefinition von ‚gut'

In den ‚Principia Ethica' tritt Moore mit dem Anspruch auf, drei grundlegende Fragen der Moralphilosophie beantworten zu wollen. Erstens, was ist ‚gut'? Zweitens, welche Dinge sind ‚an sich gut'? Diese beide Fragen machen für Moore zunächst die Essenz dessen aus, was er als ‚Ethik' bezeichnet. Daran schließt er noch eine weitere Frage an und zwar, drittens, wie soll der Mensch handeln (vgl. Moore 1922 [1903]: 146)? Bei dieser Frage werde ‚das Gute', der Inhalt der eigentlichen

Ethik, mit dem menschlichen Verhalten in Beziehung gesetzt. Aus diesem Grund spricht Moore auch nicht einfach von Ethik, sondern von ‚praktischer Ethik' (vgl. ebd.: 45). Keynes nennt in der Retrospektive den ersten, theoretischen Teil der Ethik Moores ‚Religion', den zweiten, praktischen Teil dagegen bezeichnet er als ‚Moral' (vgl. Keynes 1938: *CW* X, 436). Bei der Beantwortung der ersten ethischen Grundfrage, die der Bedeutung des Begriffs ‚gut' nachgeht, erstaunt Moore den Leser mit der Feststellung, dass sich ‚gut' nicht definieren lasse:

> If I am asked, 'What is good?' my answer is that good is good, and that is the end of the matter. Or if I am asked 'How is good to be defined?' my answer is that it cannot be defined, and that is all I have to say about it (Moore 1922 [1903]: 6).

Wenn Moore schreibt, ‚gut' sei nicht einer Definition fähig, dann bezweifelt er nicht die Möglichkeit einer Nominaldefinition, bei der ‚gut' mit synonymen Begrifflichkeiten – wie zum Beispiel ‚sittlich' oder ‚moralisch' – bloß umschrieben wird, sondern die Existenz einer Realdefinition, bei der ein Katalog von notwendigen Bedingungen für das Vorliegen des Begriffes ‚gut' aufgestellt wird. Im Gegensatz zu zusammengesetzten ‚komplexen' Begriffen sei bei nicht-zusammengesetzten ‚einfachen' – wie etwa dem Wort ‚gut' – das Aufstellen analytischer Urteile nicht möglich, da sich diese nicht weiter in andere Ausdrücke aufspalten lassen. Aussagen, die das Wort ‚gut' beinhalten, seien demnach immer synthetische Urteile. So verhalte es sich mit allen ‚einfachen' Begriffen: Jemandem zu erklären, worin der Ausdruck ‚gelb' besteht, sei unmöglich, sofern die betreffende Person nicht bereits empirische Kenntnis über dessen Bedeutung hat. Jeder Versuch einer Realdefinition von ‚gut' sei deswegen im Vornhinein zum Scheitern verurteilt (vgl. ebd.: 7).

Obwohl sich das Adjektiv ‚gut' nicht definieren lasse, komme es dennoch bestimmten Substantiven als Eigenschaft zu, die gemeinhin als ‚gut' gelten, insofern ist der Versuch, ‚gute' Dinge – also ‚Gutes'– als solche ausweisen, noch nicht vereitelt:

> I do not mean to say that *the* good, that which is good, is thus indefinable; if I did think so, I should not be writing on Ethics, for my main object is to help towards discovering that definition. It is just because I think there will be less risk of error in our search for a definition of 'the good,' that I am now insisting that *good* is indefinable. I must try

> to explain the difference between these two. I suppose it may be granted that 'good' is an adjective. Well 'the good,' 'that which is good,' must therefore be the substantive to which the adjective 'good' will apply […]. But if it is that to which the adjective will apply, it must be something different from that adjective itself; and the whole of that something different, whatever it is, will be our definition of *the* good. Now it may be that this something will have other adjectives, beside 'good,' that will apply to it (Ebd.: 8 f.).

Unter ‚dem Guten' versteht Moore ein Substantiv, dem das Adjektiv ‚gut' – neben anderen – zukommt. Dabei könne ‚gut' allerdings Bestandteil verschiedener Substantive sein, so dass eigentlich vom ‚Gutem' gesprochen werden müsse. Aus diesem Umstand ergebe sich aber eine Problematik, die in der Neigung bestehe, ‚gut' mit anderen Eigenschaften eines ‚guten' Gegenstandes, seien sie nun natürliche – also raumzeitliche – oder metaphysische im Sinne von übersinnlich (vgl. ebd.: 38 f.), gleichzusetzen und damit ‚gut' mit etwas anderem zu verwechseln. Allen in der Philosophiegeschichte bislang unternommenen Versuchen ‚gut' zu definieren, sei dieser Irrtum unterlaufen:

> Yet a mistake of this simple kind has commonly been made about 'good.' It may be true that all things which are good are *also* something else [...]. But far too many philosophers have thought that when they named those other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not 'other,' but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the 'naturalistic fallacy' (Ebd.: 10).

‚Gute' Gegenstände weisen neben ihrer Gutheit noch andere Eigenschaften auf, so können sie beispielsweise auch lustvoll sein. Werde nun behauptet, ‚gut' sei gleichbedeutend mit ‚lustvoll', dann werde eine Eigenschaft als Ursache für die Gutheit ausgewiesen, in der aber gar nicht der Grund für eben jene zu suchen sei. Diese Reduktion bezeichnet Moore als ‚naturalistischen Fehlschluss'. Zur Verständlichkeit mag folgendes Beispiel beitragen: Mit dem Begriff ‚Orange' wird ein Substantiv bezeichnet, dem die Adjektive ‚gelb' und ‚süß' zukommen. Ein dem ‚naturalistischen Fehlschluss' analoger Beweisfehler läge genau dann vor, wenn es zu einer Verwechslung der Eigenschaften untereinander käme. So könnte behauptet werden, die süße Orange verdanke ihre Süße

dem Umstand, dass sie gelb sei (vgl. ebd.: 14). In dieser Analogie entspricht ‚süß' der Eigenschaft ‚gut' und ‚gelb' dem Attribut ‚lustvoll'.

Der *klassische Utilitarismus* etwa, das Paradebeispiel in den ‚Principia Ethica', begehe eine solche unzulässige Reduktion. Dieser lässt sich mit Hilfe von vier Merkmalen hinreichend charakterisieren: *Erstens* dem Folgenprinzip, demzufolge die Güte einer Handlung ausschließlich nach ihren Konsequenzen zu bemessen seien; *zweitens* dem Nutzenprinzip, nach dem die Folgen unterschiedlicher Handlungsalternativen an ihrem jeweiligen Nutzen – ihrer Optimalität – zu beurteilen seien; *drittens* dem universalistischen Prinzip, demgemäß der Nutzen für alle von der Handlung betroffenen Menschen maßgeblich sei; und schließlich *viertens* das hedonistische Prinzip, infolgedessen der Nutzen für die betroffenen Individuen mit dem Ausmaß an Lust, das sie empfinden, gleichzusetzen sei (vgl. Höffe 2008: 10 f.; Kremser 2013: 232 f.). Der *klassische Utilitarismus* identifiziert also ‚gut' ausschließlich mit ‚lustvoll'. Gegen diesen *psychologischen Hedonismus* wendet sich nun Moore mit dem ‚naturalistischen Fehlschluss': Die Lust könne Bestandteil ‚des Guten' sein, das heiße jedoch nicht, dass ‚lustvoll' notwendigerweise gleichbedeutend mit ‚gut' sei (vgl. Moore 1922 [1903]: 108).

2.2 Die Bestimmung ‚des Guten': ‚gute' Bewusstseinszustände

Obwohl sich ‚gut' nicht definieren lasse, so hatte Moore doch angedeutet, es sei möglich, ‚das Gute' als solches auszuweisen. Aufgabe der Ethik sei es schließlich, die Dinge zu benennen, denen die Eigenschaft ‚gut' zukommt. Auf die Frage, woher der Mensch nun wisse, worin das ‚Gute' bestünde, antwortet Moore, der Mensch könne zu dieser Erkenntnis mit Hilfe seiner Intuition gelangen. Sie sei es, die ihm Einblick in die selbst-evidente Wahrheit gewähre, dass es sich bei einem bestimmten Sachverhalt um etwas ‚Gutes' handele. Mit einer ‚selbst-evidenten' Wahrheit ist dabei keine Tautologie gemeint, sondern eine Proposition, deren Wahrheit keine abgeleitete ist und die ausschließlich durch sich selbst wahr ist. Die durch die Intuition vermittelte Erkenntnis hiervon sei stets synthetischer Natur. In diesem Zusammenhang sei zu beachten – darauf legt Moore sehr viel Wert –, dass die Aussage, eine Sache sei ‚gut', nicht wahr sei, weil der betreffende Mensch sie für selbst-evident halte, sondern, dass er sie als selbst-evident erkenne, weil diese wahr sei

(vgl. ebd.: 143 f.; Shionoya 1991: 10). Die Wahrheit einer Aussage sei also unabhängig von dem für-Wahr-Halten eben jener durch den Menschen; sie ist insofern eine nicht-epistemische Wahrheit. Die Einsicht, dass bestimmte Gegenstände ‚gut' sind, verdanke der Mensch seiner Intuition, einem unmittelbaren, weder diskursiven noch auf monologischer Reflexion beruhenden Erkennen. Ermöglicht werde dies durch das Faktum, dass den entsprechenden Dingen die Eigenschaft ‚gut' auch tatsächlich zukomme (vgl. Lawson 1993: 182). Sie sei also ein ontologisches Merkmal der betreffenden Objekte. ‚Gut' lasse sich somit als ein objektives Charakteristikum dieser Gegenstände charakterisieren. Metaethisch betrachtet skizziert Moore in diesem Zusammenhang einen ethischen *Realismus* (vgl. Quante 2008: 99). Nach einem solchen können evaluative Entitäten – ‚gute' Dinge – als reale Komponenten der Wirklichkeit wahrgenommen werden: Insofern strebe der Mensch nur deswegen nach etwas, weil dieses ‚gut' sei, aber dieses Etwas werde nicht ‚gut' – das ist entscheidend –, weil der Mensch nach ihm verlange (vgl. ebd.: 91).

Das Attribut ‚gut' stellt also für Moore eine ontologische Eigenschaft eines Sachverhaltes dar, lässt sich aber nicht auf eine natürliche Eigenschaft desselben reduzieren. Obwohl er den Begriff selbst nicht verwendet, begründet Moore mit dieser Konstruktion das, was im metaethischen Schrifttum als *Supervenienz* bekannt ist (vgl. Stoecker 1992: 79; Schulte-Ostermann 2011: 119). Bei dieser kann eine evaluierende Eigenschaft auf eine bestimmte Konstellation natürlicher Eigenschaften eines dinglichen Gegenstandes zurückgeführt werden, lässt sich aber nicht auf diese reduzieren. Verändern sich die physischen Eigenschaften des Gegenstandes, so verändere sich auch die wertenden Charakteristika desselben, obwohl diese keine stoffliche Eigenschaft des jeweiligen Gegenstandes verkörpern.

Nachdem nun das Instrumentarium entwickelt wurde, das nötig sei, um ‚das Gute' identifizieren zu können, trifft Moore folgende Feststellung über dessen Inhalt:

> By far the most valuable things […] are certain states of consciousness, which may be roughly described as the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful objects. No one […] who has asked himself the question, has ever doubted that personal affection and the appreciation of what is beautiful in Art or Nature, are good in themselves (Moore 1922 [1903]: 188).

Bestimmte ‚Bewusstseinszustände' seien es, in denen sich ‚das Gute' inkarniere. Diese stellen sich bei unterschiedlichen Gelegenheiten ein: zum einen beim menschlichen Miteinander – zwischen Liebenden und Freunden sowie in der Familie –, zum anderen bei der Betrachtung von ästhetischen Objekten, seien es nun von Menschen geschaffene Kunstwerke oder die Schönheit der Natur. Bei diesen ‚Bewusstseinszuständen' handele es sich um komplexe Strukturen, in denen ein materieller Körper und das menschliche Bewusstsein von ihm eine organische Einheit bilden (vgl. ebd.: 189). So führe die Betrachtung eines schönen Gemäldes zu einem ‚guten' Bewusstseinszustand. Gebe es niemanden, der das Bildnis wahrnehme, komme ihm auch kein Wert zu (vgl. ebd.: 28). Ohne das Gemälde jedoch könne es kein Bewusstsein von eben jenem geben und damit auch keinen ‚guten' Bewusstseinszustand. Insofern bilden das Gemälde und das menschliche Bewusstsein von diesem als notwendige Teile ein Ganzes, eine organische Einheit. Neben den reizvollen Gegenstand und das Bewusstsein von diesem als einem ästhetischen Kunstwerk, die Erkenntnis des Schönen, trete noch ein würdigendes Gefühl, das beweise, dass der Betrachter die Schönheit eines Gegenstandes nicht nur sehe, sondern auch fühle und sich von dieser bewegt zeige (vgl. ebd.: 190). Dieses achtungsvolle Gefühl bestehe in einem Lustempfinden affiziert durch den Gegenstand, der betrachtet werde (vgl. ebd.: 209). Schließlich zeichne sich der ‚gute' Bewusstseinszustand noch durch den wahren Glauben an die Wirklichkeit des Gegenstandes aus. Es sei also nicht unerheblich, ob das Geglaubte mit dem Faktischen übereinstimmt oder nicht (vgl. ebd.: 198). Ein aktualer, tatsächlich existierender Gegenstand übertreffe stets einen bloß imaginären (vgl. ebd.: 84). ‚Gute' Bewusstseinszustände lassen sich schließlich als eine von einem Lust-Gefühl begleitete Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes definieren (vgl. ebd.: 208).

Dass Bewusstseinszustände aber so etwas wie ein holistisches Ganzes bilden, hat weitreichende Konsequenzen für deren normative Bewertung:

> The paradox, to which it is necessary to call attention, is that the *value of such a whole bears no regular proportion to the sum of the values of its parts*. It is certain that a good thing may exist in such a relation to another good thing that the value of the whole thus formed is immensely greater than the sum of the values of the two good things. It is certain that a whole formed of a good thing and an indifferent thing may have immensely greater value than that good thing itself pos-

> sesses. It is certain that two bad things or a bad thing and an indifferent thing may form a whole much worse than the sum of badness of its parts. And it seems as if indifferent things may also be the sole constituents of a whole which has great value, either positive or negative. Whether the addition of a bad thing to a good whole may increase the positive value of the whole, or the addition of a bad thing to a bad may produce a whole having a positive value, may seem more doubtful; but it is, at least, possible, and this possibility must be taken into account in our ethical investigations. However we may decide particular questions, the principle is clear. *The value of a whole must not be assumed to be the same as the sum of the values of its parts* (Ebd.: 27 f.).

Ontologisch betrachtet gibt es Moore zufolge drei Klassen von Entitäten, die sich durch unterschiedliche evaluative Eigenschaften auszeichnen. So existieren Dinge, die ‚an sich gut' oder die ‚an sich schlecht' sind, und schließlich solche, die moralisch ‚indifferent' sind. Diese Entitäten, unabhängig von ihrer Kategorie, können mit solchen aus den übrigen Gruppen kombiniert werden und ein organisches Gefüge bilden. Aus dem ‚Prinzip der organischen Einheit' folge aber, dass ein Ganzes einen intrinsischen Wert besitze, der sich in seinem Ausmaß von der Summe seiner Teile unterscheide. So lassen sich zwar als Bewusstseinszustände reine ‚Güter' und reine ‚Übel' denken, die nur aus ‚an sich guten' beziehungsweise ‚an sich schlechten' Komponenten zusammengesetzt sind, aber eben auch solche, die gemischte ‚Güter' und gemischte ‚Übel' darstellen und die aus ‚an sich guten' und ‚an sich schlechten' Teilen zusammengesetzt sind. Ob es sich nun bei einem Bewusstseinszustand um ein ‚Gut' oder ein ‚Übel' handelt, lässt sich nicht einfach durch eine Addition der evaluativen Werte der Bestandteile ermitteln.

2.3 Ein idealistischer Regelutilitarismus

Nachdem ‚das Gute' inhaltlich bestimmt wurde, bleibt noch die letzte Grundfrage der ‚praktischen Ethik' unbeantwortet: Wie soll der Mensch handeln? In den ‚Principia Ethica' handelt das Kapitel ‚Ethics in Relation to Conduct' von dieser Frage. Moore hält es für unumstößlich, dass sittliche Normen ihren normativen Status ausschließlich dem Umstand verdanken, dass sie wünschenswerte Wirkungen entfalten (vgl. ebd.: 146). Die moralphilosophische Position Moores erweist sich insofern als ein

Konsequentialismus.[5] Konsequentialistische Ethiken können unterschieden werden je nachdem, ob sie das universalistische Prinzip teilen, nach dem bei einer Beurteilung der moralischen Güte einer Handlung die Folgen für alle von ihr Betroffenen berücksichtig werden, oder ob sie nur die Folgen für die eigene Person veranschlagen. Im ersten Fall bezeichnet man den Konsequentialismus in der Literatur für gewöhnlich als *Utilitarismus*, im zweiten dagegen als *Egoismus*.

Bevor Moore in seiner Argumentation voranschreitet, probiert er sich an einer Widerlegung des *Egoismus*. Nach diesem sei eine Handlung von dem moralischen Akteur dahingehend zu prüfen, ob ihre Konsequenzen ‚seinem eigenen Gut' abträglich seien oder nicht. Für die Plausibilität dieses Anspruchs sei – so Moore – entscheidend, dass es der Möglichkeit nach überhaupt so etwas wie ein ‚privates Gut' geben kann. Genau das aber bestreitet Moore: Das einzige, was einem Menschen gehören könne – im Sinne eines privaten Besitztums –, was entsprechend als ‚sein' zu bezeichnen sei, sei etwas, das ‚gut' sei, aber nicht der Umstand, dass es ‚gut' sei. Die Vorstellung eines ‚eigenen Guts', meine – recht verstanden – entweder, dass das, was der Mensch besitze, was ‚sein' sei, ‚gut' sei oder dass sein Besitz desselben ‚gut' sei. In beiden Varianten sei aber nur das Ding oder dessen Besitz ‚sein', nicht aber die Gutheit des Gegenstandes oder des Besitzes. Es sei also ausgeschlossen, dass etwas zu einem ‚Gut' werde, nur weil es jemandem gehöre. Der Gegenstand verdanke seine Gutheit nicht dem Umstand, dass er sich im Besitz eines bestimmten Menschen befinde. Folglich könne es kein ‚privates Gut' geben. Kontere nun aber ein Egoist, sein ‚eigenes Gut' sei gleichbedeutend mit dem, was ‚gut' sei, würde er in letzter Instanz behaupten, dass es sich bei eines jeden Menschen ‚privaten Gut' um ‚das Gute' handele. Wenn das ‚eigene Gut' eines individuellen Menschen aber ‚das Gute' sei, dann verpflichte das die übrigen Menschen das ‚eigene Gut' der betreffenden Person zu befördern. Das wiederum gelte aber gleichermaßen für alle Menschen und ihrem ‚eigenen Gut' (vgl. ebd.: 98 f.; Davis 1991: 68). Hierdurch komme es zu einem Widerspruch:

> If, therefore, it is true of *any* single man's 'interest' or 'happiness' that it ought to be his sole ultimate end, this can only mean that *that* man's 'interest' or 'happiness' is *the sole good*, the Universal Good, and the

[5] Vgl. Shionoya (1991): 8; Davis (1991): 69; Urmson (2008): 124; Andrews (2010): 63.

> only thing that anybody ought to aim at. What Egoism holds, therefore, is that *each* man's happiness is the sole good – that a number of different things are *each* of them the only good thing there is – an absolute contradiction (Moore 1922 [1903]: 99 f.).

Der *Egoismus* behaupte, dass das ‚eigene Gut' eines Menschen ‚das Gute' sei. Da dies aber für jeden Menschen gleichermaßen gelte, laufe diese Behauptung auf die Feststellung hinaus, dass eines jeden Menschen Glück ‚das Gute' sei. Das stellt für Moore aber einen Widerspruch dar. So seien die Anmaßungen eines egoistischen Konsequentialismus als gegenstandslos zurückgewiesen. Die Wahrheit des universalistischen Prinzips – und damit des *Utilitarismus* – dagegen sei selbst-evident (vgl. Muchlinski 1996: 29; Quante 2008: 99). So heißt es in den ‚Principia Ethica' diesbezüglich:

> The chief reason for adopting the name 'Utilitarianism' was, indeed, merely to emphasize the fact that right and wrong conduct must be judged by its results [...]. In thus insisting that what is right must mean what produces the best possible results Utilitarianism is fully justified (Moore 1922 [1903]: 106).

Am *klassischen Utilitarismus* missbilligt Moore nicht die Idee, dass die Effekte auf alle von einer Handlung betroffenen Personen einzukalkulieren seien, sondern den *psychologischen Hedonismus*. Anstelle des Lustprinzips tritt nun aber mit der Verfolgung ‚guter' Bewusstseinszustände ein anderes Wert-Kriterium. Dies ist auch allgemein das Abgrenzungsmerkmal eines jeden *nicht-klassischen Utilitarismus* von seinem klassischen Ahnherrn. Im speziellen Fall der ‚Principia Ethica' kann dank des ahedonistischen Wert-Kriteriums auch von einem *idealistischen* oder *ideellen Utilitarismus* gesprochen werden.[6] Die ‚Pflicht' eines Menschen, das moralisch Richtige zu tun, gestalte sich dann wie folgt:

> Our 'duty,' therefore, can only be defined as that action, which will cause more good to exist in the Universe than any possible alternative. […] When, therefore, Ethics presumes to assert that certain ways of acting are 'duties' it presumes to assert that to act in those ways will always produce the greatest possible sum of good (Ebd.: 148).

[6] Vgl. Braithwaite (1975): 243; Shionoya (1991): 10; Skidelsky (1991): 109; Skidelsky (2010): 204.

Die moralische ‚Pflicht' bestehe darin, jene Handlung auszuführen, deren Folgen das größte Maß an ‚Gutem' hervorzurufen vermag, und zwar – als eine Konzession an das ‚Prinzip der organischen Einheit' – im gesamten Universum. Moore bedient sich an dieser Stelle zur Beurteilung der Richtigkeit einer Handlung des Kriteriums eines *Akt-* oder *Handlungsutilitarismus*.[7] Dennoch begegne der Mensch, so Moore, bei der Abwägung, welche konkrete Handlung nun in einer spezifischen Situation seine ‚Pflicht' sei, unweigerlich unüberwindbaren Hürden:

> In order to shew that any action is a duty, it is necessary to know both what are the other conditions, which will, conjointly with it, determine its effects; to know exactly what will be the effects of these conditions; and to know all the events which will be in any way affected by our action throughout an infinite future. We must have all this causal knowledge, and further we must know accurately the degree of value both of the action itself and of all these effects; and must be able to determine how, in conjunction with the other things in the Universe, they will affect its value as an organic whole. And not only this: we must also possess all this knowledge with regard to the effects of every possible alternative; and must then be able to see by comparison that the total value due to the existence of the action in question will be greater. But it is obvious that our causal knowledge alone is far too incomplete for us ever to assure ourselves of this result, that an action is our duty: we can never be sure that any action will produce the greatest value possible. (Ebd.: 149).

Es sei für den Menschen nicht möglich, die Folgen seiner Handlung über einen unendlichen, zukünftigen Zeitraum zu prognostizieren, insofern könne auch nicht von ihm erwartet werden, in einer bestimmten Situation bei gegebenen Umständen beurteilen zu können, worin nun eigentlich seine persönliche ‚Pflicht' liegt. Allerdings bedeute das nicht, dass der Mensch zu einem moralischen Fatalismus verdammt sei:

> Since [...] it is impossible to establish that any kind of action will produce a better total result than its alternative *in all cases*, it follows that in some cases the neglect of an established rule will probably be the best course of action possible. The question then arises: Can the individual ever be justified in assuming that his is one of these exceptional

[7] Vgl. Hamid (1989): 54; Shionoya (1991): 16; Smart (2008): 167; Brand (2008): 188.

> cases? And it seems that this question may be definitely answered in the negative. For, if it is certain that in a large majority of cases the observance of a certain rule is useful, it follows that there is a large probability that it would be wrong to break the rule in any particular case [...]. It seems, then, that with regard to any rule which is *generally* useful, we may assert that it ought *always* to be observed, not on the ground that in *every* particular case it will be useful, but on the ground that in *any* particular case the probability of its being so is greater than that of our being likely to decide rightly that we have before us an instance of its disutility. In short, though we may be sure that there are cases where the rule should be broken, we can never know which those cases are, and ought, therefore, never to break it (Ebd.: 149-163).

Der Mensch habe die von der Gesellschaft im Allgemeinen anerkannten Regeln des *Common Sense* zu befolgen, anstatt sich auf seine eigene Urteilsfähigkeit zu verlassen (vgl. Mini 1991a: 80). Die Befolgung dieser Regeln führe nämlich in den meisten Fällen dazu, dass ‚das Gute' im Universum befördert werde. Dem sei so, weil bei Regelkonformität die Wahrscheinlichkeit am höchsten sei, dass das erwünschte Ziel erreicht werde. Zu dieser Behauptung sieht sich Moore berechtigt, weil die im alltäglichen Leben anerkannten Regeln ihre Brauchbarkeit ‚relativ häufig' in der Vergangenheit unter Beweis gestellt haben. Hätten sie sich nicht über einen längeren Zeitraum bewährt, dann wäre es ihnen auch nicht möglich gewesen, ihren Status als informelle oder formelle Institutionen des menschlichen Miteinanders zu etablieren. Die Erfahrung verbürge insofern ihren Erfolg.

Besondere Erwähnung sollte in diesem Zusammenhang finden, dass nach Moore Regeln auch dann nicht gebrochen werden dürfen, wenn der betreffende Agierende glaubt, dass der Regelbruch selbst die Handlung darstellt, die das größte Maß an ‚Gutem' im Universum zur Folge hat. Die Moralität einer Handlung wird in der Übereinstimmung mit einer Regel gesehen, die ihrerseits über ihre Konsequenzen Rechtfertigung findet. Das scheint Moore zu einem Vertreter des *Regelutilitarismus* zu machen (vgl. Hardin 1988: 16; Bateman 1988: 1099; Bateman 1999: 42). Der *idealistische Utilitarismus* Moores steht also im Spannungsverhältnis von *Handlungs*- und *Regelutilitarismus* (vgl. Shaw 2000; Urmson 2013: 343). Diese nicht-klassische Variante des *Utilitarismus* betrachtet aber nicht, wie gelegentlich behauptet (vgl. Smart 2008: 167), Regeln als bloße Faust- oder Daumenregeln, mit denen der Mensch zu rechnen

habe, wenn er die Konsequenzen seiner Handlung abschätzen möchte, die aber jederzeit gebrochen werden dürfen, wenn der Nutzen des Regelbruchs größer sei als der aus der Regelbefolgung. Der *idealistische Utilitarismus* Moores zieht sich somit nicht auf die Position zurück, dass ein Regelverstoß durch einen individuellen Akt genau dann legitimiert sei, wenn die daraus resultierenden Folgen wünschenswerter seien als die der Handlungsalternativen. Er vermeidet auf diesem Wege den Rückfall in einen *Handlungsutilitarismus*. Allerdings nimmt Moore dafür bei der moralischen Beurteilung einer Handlung die Loslösung von ihren konkreten Folgen in Kauf. Das weist seine Ethik als einen *Regelutilitarismus* aus.

3. Die Ethik des John Maynard Keynes

Dass Keynes als Student philosophische Ambitionen hegte, ist durch die unveröffentlichten ‚The Papers of John Maynard Keynes' in der Bibliothek des *King's College* in Cambridge eindrucksvoll dokumentiert. Dort lassen sich die handschriftlich verfassten Diskussionspapiere finden, die er für die Sitzungen der *Apostel* schrieb. In einem dieser Manuskripte, das den Titel ‚Miscallanea Ethica' trägt und zwischen den Monaten Juli und September des Jahres 1905 entstand, lassen sich Vorüberlegung zu einem ethischen Werk finden. In diesem Zusammenhang schildert Keynes, wie er sich den Aufbau eines moralphilosophischen Traktates allgemein vorstellt:

> My scheme of a complete ethical treatise would be somewhat thus: the first division would be twofold – into Speculative and Practical Ethics. Speculative Ethics would concern itself, in the first instance, with certain quasi-metaphysical or logical questions; it would establish the usage and significance of the more fundamental terms. Out of this would follow such an analysis [...] of the notion of 'good' itself. It would, in fact, include (in Moore's words) 'Prolegomena to any future Ethics that can possibly pretend to be scientific'. [...] The second division – of Practical Ethics – would concern itself with conduct; it would investigate the difficult question of the probable grounds of action, and the curious connexion between 'probable' and 'ought'; and it would endeavour to formulate or rather to investigate existing general maxims, bearing in mind their strict relativity to particular circumstances. (Keynes 1905a: UA/21/8-9).

Keynes reproduziert in dieser Passage Moores Aufspaltung von ‚Ethik' in zwei Teile, einen ‚spekulativen', der nach dem Inhalt von ‚gut' und ‚dem Guten' forscht, und einen ‚praktischen', der die Beziehung ‚des Guten' zum menschlichen Handeln untersucht.

Um die Rekonstruktion des spekulativen und praktischen Teils der Ethik Keynes' soll es im Folgenden gehen. Dafür werden beide Teile anhand ausgewählter Fragestellungen skizziert, mit denen sich Keynes im Rahmen seiner Vorträge wiederholt auseinandersetzte. Die Diskussion des spekulativen Teils, der sich vornehmlich mit dem Begriff des ‚Guten' beschäftigt, soll dabei inhaltlich an der von Keynes konzedierten Möglichkeit einer weitergehenden Analyse von ‚gut' sowie der daraus resultierenden Auflösung des ‚Prinzips der organischen Einheit' aufgehängt werden.

3.1 Die spekulative Ethik des John Maynard Keynes

3.1.1 Die Möglichkeit einer weitergehenden Analyse von ‚gut'

Bereits in ‚Miscellanea Ethica' schickt sich Keynes an rudimentäre Elemente seiner ‚spekulativen Ethik' auszuarbeiten. Obwohl Keynes grundsätzlich zustimmt, dass Moore die Thematik bereits ausgiebig mit seinem moralphilosophischen Werk behandelt hat, kann er sich dennoch nicht komplett mit der Analyse von ‚gut' in den ‚Principia Ethica' einverstanden erklären. So macht er sich an den Versuch einer weitergehenden Analyse des Begriffs. Zunächst pflichtet Keynes Moore bei, dass alle bislang unternommenen Versuche, ‚gut' zu definieren, fehlgeschlagen seien:

> I shall discuss [...] what Moore precisely means by the 'indefinability' and 'unanalysability' of good, and the proof he has put forward of the *impossibility* of ever finding a definition of the notion. With his refutation of various suggested definitions I am in complete agreement: I am with him when he denounces any ethical philosopher who should be imbued 'with the conviction that good *can mean* nothing else than some *one* property of things.' (Ebd.: UA/21/2).

Allerdings wendet Keynes ein, dass es dennoch möglich sein könne, ‚gut' weiter zu analysieren. Er widerspricht somit der Vorstellung, dass der Begriff ‚gut' nicht einer weitergehenden Untersuchung fähig sei, weil

er sich nicht weiter zergliedern ließe und damit als ‚einfach' gelten müsse:

> Good is not identical with any *one* thing except itself; but that does not prove that it may not be a complex notion. To prove that good is simple and and [sic] indefinable, it is not sufficient to point out the naturalistic fallacy. But what is meant by saying that a *quality* is simple or complex? Why is 'sound' complex and 'yellow' simple? My difficulty is this:– the notion 'yellow' seems to involve the notion 'coloured' and some other notion which would seem to be unique and simple but which cannot be conceived in abstraction. In the same way 'coloured' seems to involve the notion 'spatially existent' and some other notion which cannot be conceived in abstraction. We seem to reach a point in analysis at which we arrive at a notion which can no longer be split up into notions which can be thought of apart. Such an notion we call simple. […] In this sense I agree that 'good' is simple; it involves a unique element which cannot be conceived in abstraction from the notion 'good.' And if by 'indefinable' it is meant that the notion cannot be *completely* explained by means of other notions capable of abstraction, then 'good' is indefinable (Ebd.: UA/21/2-3).

Zur Illustration der Zergliederung eines solchen ‚einfachen Begriffs' wählt Keynes die Farbe ‚gelb' als Beispiel. So lasse sich sagen, der Ausdruck, etwas sei ‚gelb', impliziere, dass dieses Etwas auch ‚farbig' sei. Dass etwas ‚farbig' sei, setze allerdings voraus, dass es auch ‚räumlich existent' sei. Das wiederum verlange aber als notwendige Vorbedingung, dass es überhaupt ‚existiere' (vgl. ebd.: UA/21/3). Bei jeder Stufe dieser analytischen Aufspaltung trete aber immer auch eine Eigenschaft hervor, die nicht unabhängig vom zergliederten Begriff betrachtet werden könne. ‚Gelb' lasse sich etwa auflösen in ‚farbig', einen Begriff, der – wie sich zeigte – seinerseits wieder einer begrifflichen Analyse unterzogen werden könne, und dem, was ‚gelb' sein gelb-sein verdanke. Ein ‚einfacher Begriff' liegt Keynes zufolge genau dann vor, wenn er eine solche nicht weiter analysierbare Komponente besitzt. Da sich folglich nicht alle Glieder eines solchen Begriffs sprachlich fassen lassen und somit nicht alle notwendigen Bedingungen für das Vorliegen dieses ‚einfachen Begriffs' benannt werden können, sei es auch nicht möglich, ihn zu definieren. Obwohl ‚gelb' einer weitergehenden begrifflichen Analyse fähig sei, lasse sich der Ausdruck dennoch nicht abschließend definieren. Worauf Keynes also insistiert, ist, dass ‚einfache Begriffe' nicht nur aus einem

synthetischen Element, sondern auch aus einem analytischen bestehen können.

Dieses Ergebnis ermöglicht es nun aber Keynes den Begriff ‚gut', obwohl dieser in letzter Instanz einer abschließenden Definition nicht zugänglich sei, näher zu untersuchen:

> I do not know whether Moore means anything such as the above by 'simple'; but this is the only sense in which I can see for myself that 'good' is 'simple.' But this interpretation allows me to admit the possibility of generalizations about 'good' which are necessary and not merely actual. I can admit propositions of the form 'x is good *implies* x is A' and not merely 'everything that is good does, as a matter of fact, happen to be A.' I may, without going to the trouble of inspecting *all* goods, be able to say something about 'good' beyond simply 'good is good' (Ebd.).

Es ist die erklärte Absicht Keynes', ein ‚negatives Kriterium' für die Bestimmung ‚des Guten' ausfindig zu machen (vgl. ebd.). Da sich ‚gut' nicht vollends positiv bestimmen lasse, müsse vielmehr eine Abgrenzung vorgenommen werden, die es ermögliche, zu eruieren, worin ‚gut' nicht bestehe. Zu diesem Zweck unterzieht Keynes den Terminus einer für die *analytische Philosophie* typischen, sprachlichen Untersuchung. Bei dieser falle zunächst auf, dass sich von ‚gut' unterschiedliche Verwendungen im allgemeinen Sprachgebrauch unterscheiden lassen:

> The predicate good is used by most ethical philosophers […] to express two notions which appear to me distinct. An object, towards which a valuable mental relation is possible, is liable to receive the same epithet as the mental state it inspires. If the mental state which is 'appropriate' to it is an [...] good, then the object also is said to be good. Anything which is fit to inspire a good feeling is itself regarded as good (UA/21/5).

Von ‚gut' könne demnach in zwei Weisen gesprochen werden, *zum einen* um den Gegenstand zu bezeichnen, der den ‚guten' Bewusstseinszustand affiziere, und *zum anderen*, um den Bewusstseinszustand selbst auszuzeichnen. Um diesen verschiedenen Verständnissen von ‚gut' gerecht zu werden, trifft Keynes die terminologische Unterscheidung von ‚gut' als Eigenschaft eines Bewusstseinszustands und ‚passend' als die eines Gegenstandes, der den Bewusstseinszustand sinnlich hervorgerufen hat:

> Now I wish to distinguish the characteristics of the two constituents of the relation and, for the sake of convenience, to call the object of the feeling 'fit' and the feeling itself 'good' […]. Corresponding to every good feeling there is a fit object and we may say that those objects are fit towards which it is possible to have a feeling which is good (UA/21/5-6).

Nur Bewusstseinszuständen allein komme die Eigenschaft zu, ‚gut' zu sein, dies betont Keynes mehrfach, so auch in dem zwischen August und Oktober des Jahres 1905 verfassten Aufsatz ‚A Theory of Beauty' (vgl. Keynes 1905b: UA/23/2/24). Im Gegensatz zu Moore, welcher der Erkenntnis nur die Bedeutung eines Bestandteils eines ‚guten' Bewusstseinszustandes zubilligen wollte, möchte aber Keynes auch die Suche nach Wahrheit in die Liste solcher ‚guten' Bewusstseinszustände aufgenommen wissen (vgl. Skidelsky 2010: 204):

> The appropriate subjects of passionate contemplation and communion where a beloved person, beauty and truth, and one's prime objects in life were love, the creation and enjoyment of aesthetic experience and the pursuit of knowledge (Keynes 1938: *CW* X, 436 f.).

Bemerkenswerterweise scheint Keynes sich an einer Auflösung des metaethischen Realismus probieren zu wollen, so wie er in den ‚Principia Ethica' von Moore vertreten wird, und zwar, indem gewisse relativistische Momente in die ethische Diskussion eingeführt werden. So schreibt er über die Gegenstände, die ‚passend' seien, dass sie einen ‚guten' Bewusstseinszustand bewirken können, dies aber nicht notwendigerweise tun müssen:

> I have spoken so far as if the quality of fitness were entirely objective and inherent in objects independently of the relations of the objects to us. But I am not clear that this is an assumption which will bear investigation. It turns, no doubt, on the question as to whether the sensations set up in us by external objects can, in any sense, be said to be *like* these objects. Our aesthetic feelings are evoked by the content of our perceptions; we must assume, therefore, *either* that similar objects always and in all persons evoke similar sensations, *or* that out of the various sensations evoked one can be said to be like the objects in a sense in which the others are not. Neither of these assumptions, however, seems justifiable (Keynes 1905a: UA/21/12).

Keynes öffnet sich an dieser Stelle einem metaethischen *Subjektivismus* (vgl. Davis 1989: 1160; Davis 1991: 66; Davis 1994: 151). Dieser rührt von dem Gedanken her, dass von evaluierenden Begriffen wie ‚gut' nur sinnvollerweise im Zusammenhang mit menschlichen Wünschen gesprochen werden könne. So verlange ein individueller Mensch nicht nach einem Gegenstand, weil dieser ‚gut' sei, sondern der Gegenstand verdanke seine Gutheit dem Streben des Menschen nach ihm. Wertende Eigenschaften seien also nicht ontologische Wesenszüge von dinglichen Gegenständen, sondern werden von Seiten des Menschen an sie herangetragen (vgl. Parfit 2013: 45-50). Dabei unterscheiden sich aber die Wünsche der Menschen untereinander. Der Wert eines Gegenstandes ist insofern ein subjektiver. Da aber mit der Verwendung von Begrifflichkeiten wie etwa ‚Präferenz', ‚Geschmack' oder ‚Vorliebe' die mögliche Gefahr eines Relativismus mit einhergeht, sieht sich Keynes gezwungen, seine subjektivistische Konzeption durch die Einführung objektiver Merkmale abzuschwächen:

> If the foregoing analysis is correct, it is plain that the idea and the emotion appropriate to any given sensation are partly dependent on the nature and past history of the individual who feels. This is obvious enough; we ought not all to have precisely similar states in similar physical circumstances […]. But we can in many cases abstract that element which ought to vary from man to man. Assuming the approximate uniformity of human organs, we can often [...] say what, apart from peculiar circumstances, a man *ought* to think and feel: – not indeed what he *can* think and feel – that will *always* depend upon his nature and his past. In accordance, therefore, with what has gone before – those objects, which normally produce sensations in correspondence to which, in normal cases, a good state of mind potentially exists, are *fit*. (Keynes 1905a: UA/21/26).

Einem Gegenstand komme zwar nicht metaphysisch die Eigenschaft zu, ‚passend' zu sein, wie es nach einem ethischen *Realismus* der Fall wäre, vermöge der physiologischen und psychologischen Gleichheit der Menschen sei es dennoch möglich, intersubjektive und damit objektiv geltende Aussagen über ‚passende' Gegenstände zu treffen; eine Position, die einem metaethischen *Objektivismus* gleichkommt (vgl. Davis 1989: 1161; Davis 1991: 67; Davis 1994: 151). Die Frage, wie die Aussöhnung von Subjektivismus und Objektivismus allerdings zu denken sei, bleibt indes von Keynes unbeantwortet.

3.1.2 Die Auflösung des ‚Prinzips der organischen Einheit'

Die Unterscheidung von ‚passend' und ‚gut' hat aber noch weitere Auswirkungen. In der ursprünglichen Konzeption ‚des Guten' in den ‚Principia Ethica' bildete der affizierende Gegenstand und das menschliche Bewusstsein von ihm eine organische Einheit. Eine solches Ganzes könne wiederum Bestandteil einer größeren organischen Einheit sein. Die größte organische Einheit – daran sei erinnert – stelle schließlich das Universum selbst dar. Eine solche Reichweite der Anwendung des ‚Prinzips der organischen Einheit' lehnt Keynes aber als impraktikabel ab (vgl. Raffaelli 2006: 164). Wenn das gesamte Universum eine organische Einheit bilde, dann könne der Mensch gar nicht in Erfahrung bringen, wozu er eigentlich moralisch verpflichtet sei:

> But as we never have the opportunity of direct inspection, it is impossible to tell what kinds of action increase the goodness of the Universe as a whole. We appear to be reduced to a moral impotence from which nothing can save us (Keynes 1905a: UA/21/21).

Da aber ‚gut' als Eigenschaft nur zu mentalen Bewusstseinszuständen passe (vgl. Keynes 1905b: UA/23/2/24; Skidelsky 1986: 149) – es handelt sich hierbei schließlich um das ‚negative Kriterium' für ‚gut', nach dem Keynes suchte (vgl. Keynes 1905a: UA/21/22) –, das Universum aber kein Bewusstsein besitze, scheide es unweigerlich als Adressat einer sittlichen Handlung aus:

> One of these criteria I wish to assume for the moment without further investigation – that the predicate of good is solely applicable to the metal states of conscious beings. Now the Universe regarded as a whole is not a conscious being, nor is it capable of mental states. As an organic unity, therefore, it cannot be good, and regarded as an aggregate of conscious beings its goodness must be precisely equal to the sum of the goodness of the persons composing it (UA/21/22).

Da sich Keynes von der Vorstellung verabschiedet, die ‚Pflicht' eines Menschen liege darin, diejenige Handlung auszuführen, die das größte Maß an ‚Gutem' im Universum hervorbringe, kommt es zu der Suspendierung des ‚Prinzips der organischen Einheit'. Indem er den individuellen Verstand zur Einheit macht, in der die Güte einer Handlung gemessen wird, nimmt Keynes' Denken deutlich atomistische Züge an (vgl. Davis

1989: 1159), die seine Position in die Nähe des *klassischen Utilitarismus* rückt:

> Our ethical unit is the individual mind, and it is not possible for us to go beyond it; each mind, no doubt, is a kind of unity in itself, but the goodness of the Universe is precisely equal to the sum of the goodness of the conscious beings in it (Keynes 1905b: UA/23/2/20).

Obwohl das ‚Prinzip der organischen Einheit' nicht mehr einen ganz so weiten Wirkungsradius wie in ‚Principa Ethica' aufweist, hat es weiterhin Gültigkeit, wenn es um das Verständnis eines ‚guten' Bewusstseinszustands geht. Keynes lehnt zwar die Anwendung des ‚Prinzips der organischen Einheit' auf das Universum in seiner Gesamtheit ab, hält es aber dennoch für maßgeblich bei der Beurteilung von ‚guten' Bewusstseinszuständen (vgl. Keynes 1905a: UA/21/23). So lassen sich diese nicht in ihre Bestandteile aufgliedern.

Nachdem der spekulative Teil der Ethik Keynes' behandelt wurde, wird es nachstehend zur Darstellung des praktischen kommen. Dieser beschäftigt sich mit dem Inhalt einer guten Handlung. Zur Strukturierung werden auch hier wiederum Fragestellungen herangezogen, die für den betreffenden Bereich der Ethik als beispielhaft gelten können: zum einen die nach der Dichotomie von ‚gut sein' und ‚Gutes tun', zum anderen der nach dem Wahrscheinlichkeitsbegriff.

3.2 Die praktische Ethik des John Maynard Keynes

3.2.1 Die Dichotomie von ‚gut sein' und ‚Gutes tun'

Die ‚praktische Ethik' bei Keynes verfolgt ähnlich ihrem namensgleichen Pendant in den ‚Principia Ethica' das Ziel, die Beziehung zu untersuchen, in der ‚das Gute' zu den individuellen Handlungen eines Menschen steht. Ihre Aufgabe ist es zu untersuchen, welche Mittel sich eignen, um ‚gute' Bewusstseinszustände und ‚passende' Gegenstände hervorzubringen. Zu den Fragen, mit denen sich die ‚praktische Ethik' Keynes gemäß auseinander zu setzen hat, gehört auch diejenige nach den angemessenen Grenzen eines aufgeklärten *Egoismus*: In welchem Maße solle der Mensch sich selbst gerechtfertigterweise auch als Selbstzweck betrachten (vgl. ebd.: UA/21/9)? Keynes verfolgt das Anliegen, die Grenze auszu-

spähen, ab der ein legitimes Verfolgen der eigenen Interessen in ein unmoralisches Verhalten umschlägt. Anlass hierzu findet Keynes in einem Widerspruch, den er in den ‚Principia Ethica' ausmacht, nämlich dem zwischen ‚gut sein' und ‚Gutes tun' (vgl. Lawson 1993: 178). Wenn doch ‚das Gute' darin bestehe, ‚gute' Bewusstseinszustände zu erleben, so könne das Befördern eben solcher bei anderen Menschen den Handelnden selbst davon abhalten, ‚gute' Bewusstseinszustände zu erfahren, d.h. ‚gut zu sein'. ‚Gutes tun', die Voraussetzung, um glückselig sein zu können – die Glückswürdigkeit also –, und ‚gut sein' – die Glückseligkeit selbst – können auseinanderfallen, zumindest aber besteht kein notwendiger Zusammenhang zwischen ihnen:

> There was not a very intimate connection between 'being good' and 'doing good'; and we had a feeling that there was some risk that in practice the latter might interfere with the former (Keynes 1938: *CW* X, 437).

Was Keynes an dieser Stelle formuliert, ist in der angelsächsischen Moralphilosophie als der *Dualismus der praktischen Vernunft* bekannt. Henry Sidgwick hatte den Ausdruck in seinem im Jahr 1874 erschienen Opus magnum ‚The Methods of Ethics' geprägt (vgl. Sidgwick 1967 [1874]: 404). Bei diesem Widerspruch handelt es sich nach eigenen Angaben um Keynes' intellektuelles Lieblingsdilemma (vgl. Keynes 1928: PP/45/192). Die Problematik hat ihn so sehr beschäftigt, dass er dazu am 24. Februar 1906 einen Vortrag mit dem Titel ‚Egoism' vor den *Aposteln* hielt. In diesem Aufsatz steht erneut eine Passage aus der ‚Principa Ethica' im Fokus, die alle Ansprüche seitens des *Egoismus* als unbegründet von sich gewiesen hatte. Moore hatte dort dem Vertreter des *Egoismus* vorgeworfen, dieser verpflichte mit der Behauptung, bei seinem ‚eigenen Gut' handele es sich um ‚das Gute' schlechthin, seine Mitmenschen zur Beförderung eben jenes. Da dies aber für alle anderen Menschen gleichermaßen gelte, gebe es aber so viele unterschiedliche Güter zu befördern, wie es Menschenleben gibt. Keynes fasst die betreffende Stelle aus der ‚Principa Ethica' in seinem Aufsatz pointiert zusammen, wenn er schreibt:

> Moore's argument is this: The Egoist, he says, holds that his own good is the sole good, in fact that each individual's own good is the sole good, and that therefore fifteen thousand million distinct and particular goods are each of them the sole good (Keynes 1906b: UA/26/1).

Keynes hält allerdings diese Widerlegung für nicht stichhaltig. So beschuldigt er Moore, in seinem Beweis die Konklusion, dass zwischen dem ‚Sollen' und dem ‚universellen Gut' aller Menschen eine notwendige Beziehung bestünde, bereits als Prämisse vorauszusetzen. Keynes wirft Moore also einen Zirkelschluss vor. Moores Widerlegung des *Egoismus* ging von dem Standpunkt aus, der Egoist halte sein ‚eigenes Gut' für ‚das Gute' und das bedeute entsprechend, auch seine Mitmenschen seien zu dessen Beförderung verpflichtet. Das setze aber bereits voraus, so Keynes' Einwand, dass zwischen der moralischen Pflicht des Menschen – dem ‚Sollen' – und ‚dem Guten' eine zwingende Verbindung bestehe. Bei der Refutation des *Egoismus* setze Moore somit bereits die Gültigkeit des universalistischen Prinzips voraus:

> For the representative egoist does *not* say that his own good is the sole good; he alleges that his own good is the only reasonable thing for *him* to aim at; he does not deny that other people are part of the good, or claim that everybody should aim at his good. He does not, in fact, admit the invariable and necessary connexion between *universal* good and ought; Moore in his refutation assumes this necessary connexion, whereas that is precisely what he has got to prove. If it is admitted on all hands that we ought to aim at the *general* good, of course the egoist contradicts himself in asserting that he ought to aim only at *his own* good. The thing is a petitio principii. That connexion between ought and *general* good is precisely what the egoist denies and what Moore has got to prove. This omission, indeed, runs through his whole system, and he would no doubt reply that he omits the proof because there is no proof, because the connexion is self-evident, because general good carries ought with it (Ebd.: UA/26/1-2).

Keynes antizipiert hierbei einen möglichen Konter von Seiten Moores, der in dem Hinweis auf die Selbst-Evidenz des universalistischen Prinzips bestehen könnte. Tatsächlich war in den ‚Principia Ethica' die Gültigkeit des *Utilitarismus* durch eine unmittelbare Eingebung qua Intuition gerechtfertigt worden (vgl. Moore 1922 [1903]: 106). Diese angebliche Selbst-Evidenz, mit der Moore den alleinigen Anspruch des universalistischen Prinzips zu begründen können meint, entbehrt Keynes zufolge allerdings jedweder Grundlage:

> Is it intuitively rational, is it immediately obvious to the intelligence, that the pursuit of general good justifies itself as paramount simply

> because general good is general good? The egoist denies it; *he* admits the rationality of private good; it appears to him to be immediately obvious that he would be a fool if he did not make the goodness of his own state of mind as great as possible; he also allows, no doubt, that apparent sacrifice, sacrifice of his own happiness for instance, […] and that he ought even at such a cost to make himself as good as possible. But at this point comes the crux; he denies that he ought, on occasion, to make himself *bad* in order that others may be good. [...] Are we not, each of us, an end to ourselves? Suppose the decree has gone forth: It is good as a means that you should be bad in yourself: Am I to submit? Am I to *choose* to be bad in myself in order that some devils whom I neither know nor care for should wallow in heaven? Am I to got to hell that some stranger may sit at the right hand of God? It may be true that by such action I shall increase the general good, that I shall be *doing* good. But *is* the obligation to *do* good? Is it not rather to *be* good (Keynes 1906b: UA/26/3-4)?

Die Feststellung, dass zwischen ‚Gutes tun' und ‚gut sein' keine notwendige Beziehung bestehe, hat aber nicht zur Folge, dass Keynes von einem grundsätzlichen Antagonismus zwischen beiden ausgeht. Sein Erkenntnisinteresse gilt eher dem konfliktträchtigen Sonderfall, in dem es moralisch geboten sein kann, das eigene Glück zum Wohle der anderen zu opfern:

> Very often, of course, they will coincide; it is usually true that the best way to be good is to do good; but I confess I see no necessary connexion. Suppose they conflict: which is then to be paramount? [...] I ought to sacrifice my happiness, everything indeed that is mine; but ought I to sacrifice *myself*, my own goodness on the altar of humanity? [...] I wonder if in our heart of hearts we would blame a man who chose the most splendid flights of passionate and mutual affection or who elected to sup with Plato and Shakespeare in Paradise, *rather* than linger through eternity in a state of sordid and disgusting pain combined with the lowest and most degraded feelings and with the foulest and most malignant desires which are at the same time destined never to be satisfied – although, and this is necessary to complete the picture, the sacrifice were to lead to the enlightenment of two negroid negroes from Central Africa and to their participation in the paradisiac supper party (Ebd.: UA/26/4-5).

Obwohl Keynes den *Egoismus* gegenüber einem alleinigen Geltungsanspruch des *Utilitarismus* zu verteidigen sucht und ihm eine gewisse Daseinsberechtigung einräumt, leugnet er indes nicht, dass auch das universalistische Prinzip seine Berechtigung findet. Keynes' Bemühungen um den *Egoismus* beschränken sich also darauf, die Rechtmäßigkeit von dessen Forderungen in bestimmten Fällen Ausdruck zu verleihen. Hier deutetet sich bereits an, was in der späteren Debatte in der Ethik unter den Stichwörtern Supererogation und moralische Überforderung verhandelt wird. Die Frage, welchem der beiden konsequentialistischen Prinzipien nun das Primat zusteht, wird von Keynes allerdings nicht beantwortet:

> For my own goodness and the goodness of the Universe both seem to have a claim upon me and claims which I cannot easily reduce to common terms and weigh against one another upon a common balance. [...] I am a good friend of the Universe and I will do my best for it: but am I willing to go to the devil for it? And as I am opening my mouth to say No, I see again the vision of absolute universal good; and I cannot look it in the face. Who am I that I should take about *my* good? I have committed the sin against the Holy Ghost. But before the Holy Ghost has altogether won me over and before I have made my obeisance before the throne, a thousand voices squeak and gibber from the book shelves. [...] We may be strong enough to sacrifice our own pleasure, but never strong enough deliberately to sacrifice our own goodness. We ought, but we can't. Rationally we ought, psychologically we can't (Ebd.: UA/26/10-12).

Gerade in der gleichzeitigen Gültigkeit beider Prinzipien liegt aber die Quintessenz des *Dualismus der praktischen Vernunft*. Auch wenn Keynes den *Egoismus* verteidigt und ihm eine gewisse Berechtigung zubilligt, lässt sich daraus nicht schlussfolgern, dass es sich bei Keynes um einen Advokaten eines egoistischen Konsequentialismus handelt (vgl. Makasheva 1994: 79). Es geht ihm vielmehr darum eine seines Erachtens nach voreilige Widerlegung des *Dualismus der praktischen Vernunft* zu kritisieren, die der inhaltlichen Tragweite der Problematik nicht vollends gerecht wird. Tatsächlich leugnete er nicht den Geltungsanspruch des universalistischen Prinzips, so dass er sich im Rahmen seiner ‚praktischen Ethik' auch mit der Frage beschäftigt, was es nun genau bedeute, ‚Gutes zu tun' (vgl. Lawson 1993: 182), und es nicht einfach dabei bewenden ließ, festzustellen, was ‚gut sein' heiße.

Es gilt also nun zu ergründen, was der Ausdruck ‚Gutes tun' für Keynes bedeutet. Dazu bedarf es eines ethischen Kriteriums, mit dem eine Handlung unter mehreren als die moralisch richtige ausgewiesen werden kann. Zu diesem gelangt Keynes über den Umweg des Wahrscheinlichkeitsbegriffs.

3.2.2 Der Begriff der Wahrscheinlichkeit

Obwohl Keynes die in den ‚Principia Ethica' entwickelte Moralphilosophie als seinen Jugendglauben betitelte, konnte er sich dennoch nicht umstandslos mit allen dort vorgetragenen moralischen Grundprinzipien einverstanden erklären:

> Now what we got from Moore was by no means entirely what he offered us. He had one foot on the threshold of the new heaven, but the other foot in [...] the general rules of correct behaviour. There was one chapter in the *Principia* of which we took not the slightest notice. We accepted Moore's religion, so to speak, and discarded his morals (Keynes 1938: *CW* X, 436).

Bei dem Passus der ‚Principia Ethica', von dem Keynes und die übrigen *Apostel* nichts wissen wollten, handelt es um das bereits erwähnte Kapitel ‚Ethics in Relation to Conduct'. In diesem hatte Moore seinen *Regelutilitarismus* entworfen. Dieser beruhte auf der Annahme, dass es für den Menschen nicht möglich sei, sämtliche Folgen einer individuellen Handlung über einen infiniten Zeitraum abzuschätzen, und deswegen die Befolgung von traditionellen Sittengesetzen sinnvoll erscheine, weil sich diese in der Vergangenheit ‚relativ häufig' als nutzbringend erwiesen hätten. Eine solche Schlussfolgerung stößt aber bei Keynes auf vehementen Widerstand, denn dieser will die Bevormundung durch die konservative Moral seiner Zeit nicht gelten lassen:

> We entirely repudiated a personal liability on us to obey general rules. We claimed the right to judge every individual case on its merits, and the wisdom, experience and self-control to do so successfully. [...] We repudiated entirely customary morals, conventions and traditional wisdom. We were, that is to say, in the strict sense of the term, immoralists. [...] But we recognised no moral obligation on us, no inner sanction, to conform or to obey. Before heaven we claimed to be our own judge in our own case (Ebd.: *CW* X, 446).

Neben dem zweifelsohne rebellischen Aufbegehren gegenüber dem viktorianischen Zeitgeist fühlt sich Keynes vor allem durch die in den ‚Principia Ethica' vorgenommene Degradierung der individuellen Urteilskraft dazu angestiftet, gegen die Sinnhaftigkeit von bloßer Regelbefolgung zu polemisieren. Eine ‚Regel' – oder wie Keynes sie auch nennt, eine ‚Pflicht' – zeichne sich dadurch aus, dass ihre Befolgung, ungeachtet der Umstände, stets zielführend sei. So schreibt Keynes in seinem Aufsatz ‚Modern Civilisation' aus dem Jahr 1905:

> Duties, in fact, I am defining as those actions not good in themselves but so generally recognised to be useful as to claim our performance on all occasions irrespective of particular circumstance (Keynes 1905c: UA/22/3).

Dass ‚Regeln' im menschlichen Miteinander von großer Bedeutung sind, möchte Keynes nicht in Abrede stellen. Da viele von ihnen von nahezu universeller Geltung seien, können sie in vielen Handlungssituationen die Entscheidungsfindung erleichtern, indem sie einfach befolgt werden:

> There are rules, which though not immutable have nevertheless so wide and general a validity that they ought to be obeyed as universally as if they were themselves universal. We may accept the experience of the race in certain matters – in fact we *ought* so to accept it – and not all cases of action ought to be decided by us individually (Ebd.: UA/22/2).

Die Problematik der Regelbefolgung besteht also für Keynes nicht darin, dass Regeln als Faust- oder Daumenregeln verstanden nicht moralisch von Nutzen sein können, sondern darin, dass ein Imperativ besteht, sie stets zu verfolgen, obwohl sich situative Begebenheiten denken lassen, in denen ein Regelbruch die sinnvollere Handlung wäre (vgl. O'Donnell 1989: 111). Nach Keynes kann es keine Handlungsweise geben, die ungeachtet der Umstände die wünschenswertesten Konsequenzen nach sich zieht. In seinem Essay ‚Toleration' aus dem Jahr 1904 drückt sich Keynes diesbezüglich unmissverständlich aus:

> I do not believe that there is any action whatever, of which it may be said without reservation or qualification that it ought always to be performed. There is no action so bad in itself that its badness cannot be outweighed by the excellence of the state of affairs subsequent to and dependent upon its performance (Keynes 1904a: UA/18/2/6).

Um aber die strikte Regelbefolgung als unsachgemäß zurückweisen zu können, gilt es, die Urteilsfähigkeit des individuell Handelnden wiederherzustellen. Keynes wendet sich hierfür in seinem Aufsatz ‚Ethics in Relation to Conduct' aus dem Jahr 1904 dem gleichnamigen Kapitel der ‚Principia Ethica' zu. Dort widmet er seine Aufmerksamkeit ausschließlich dem in diesem Kapitel verwendeten Begriff von ‚Wahrscheinlichkeit'. Für Keynes steht fest, dass Moore den Begriff ‚wahrscheinlich' im Sinne von ‚relativ häufig' gebraucht und somit in den ‚Principia Ethica' eine *frequentistische Wahrscheinlichkeitstheorie* Anwendung findet:

> It is constantly assumed that the correctness of such an assertion as 'this is probably so' can be confirmed or refuted by future events. In other words it is supposed that the statement of a probability makes a prophecy of certain truth concerning future events. According to this view 'x will probably happen' means 'I do not know whether x will happen in any particular case, but, if a large number of cases be taken, I do know for certain that *x* will happen more often than not' (Keynes 1904b: UA/19/2/4).

Eine solche Wahrscheinlichkeitstheorie behauptet, dass es möglich sei, durch statistische Erhebungen in der Empirie ‚Wahrscheinlichkeiten' zu ermitteln. ‚Wahrscheinlichkeit' werde demgemäß gleichgesetzt mit ‚relativer Häufigkeit'. Keynes bezweifelt allerdings, dass diese theoretische Konzeption von ‚Wahrscheinlichkeit' auf alle Situationen menschlichen Sprachverhaltens, in denen der Begriff Verwendung findet, anwendbar ist. Er gelangt zu dem Schluss, dass der Ausdruck ‚Wahrscheinlichkeit' stets mit der zu einem bestimmten Zeitpunkt verfügbaren Evidenz zusammenhänge. Wenn etwas als ‚wahrscheinlicher' gelte, dann liege das daran, dass der betreffende Mensch einen guten Grund habe, dies zu glauben:

> If, of two alternative actions A and B, A is known to produce more good over the immediate future than B, and nothing is known of the more remote effects of the actions, then, it seems plain to me, A can be said, without more ado, to be more probably right than B; and it is with such possible alternative actions that moral judgments deal. [...] For suppose that we have evidence to show that an action will produce more good than not in the next year and have no reason for supposing either that it will produce more good than evil or the reverse after the end of that period, if, in fact, we are in complete ignorance as to all

> events subsequent to the end of the year, – in that case we have, in my opinion, more evidence to support the view that x is right than to support the contrary, and hence we are justified in saying 'x is probably right' (Ebd.: UA/19/2/13, 16).

Verdeutlichen lasse sich dies an einem typischen Beispiel für ein Zufallsexperiment: Dass bei einem Münz-Wurf die Wahrscheinlichkeit für Kopf oder Zahl jeweils fünfzig Prozent betrage, liege weder daran, dass das Verhältnis der günstigen Ergebnisse zur Gesamtmenge der Ergebnisse bei genau 1/2 liege, noch daran, dass in Folge von – beispielsweise – einer Million Experimentdurchführungen sich dieses Verhältnis näherungsweise eingestellt habe, sondern daran, dass man bei fairen Bedingungen keinen Grund habe, eine Alternative gegenüber der anderen zu bevorzugen.

Diese Überlegungen zum Wesen von ‚Wahrscheinlichkeit' gipfeln in Keynes' ‚Treatise on Probability', einer überarbeiteten Fassung seiner zweiten Fellowship-Dissertation am *King's College*, die er erst im Jahr 1921 publizierte. Dort versteht Keynes ‚Wahrscheinlichkeit' als ‚Grad rationalen Glaubens', der logisch zwischen den Prämissen und der Konklusion eines Arguments bestünde:

> The terms *certain* and *probable* describe the various degrees of rational belief about a proposition which different amounts of knowledge authorise us to entertain. All propositions are true or false, but the knowledge we have of them depends on our circumstances; and while it is often convenient so speak of propositions as certain and probable, this expresses strictly a relationship in which they stand to a *corpus* of knowledge (Keynes 1921: *CW* VIII, 3).

Betrage der ‚Grad rationalen Glaubens' genau hundert Prozent, so könne von dem Zusammenhang von Prämissen und Konklusion behauptet werden, dass die Konklusion mit ‚Sicherheit' aus den Prämissen folgere. Beträgt der ‚Grad rationalen Glaubens' nicht hundert Prozent, so könne nur ausgesagt werden, dass die Konklusion – mal mehr, mal weniger – ‚wahrscheinlich' aus den Prämissen folge. In diesem Sinne seien also ‚Wahrscheinlichkeiten' nicht Phänomene, die sich in der Welt ausmachen ließen, sondern spiegeln subjektiv den Grad wider, in dem ein Mensch auf Grund der zur Verfügung stehenden Evidenz – dem ‚Korpus des Wissens' – in das Zutreffen einer Aussage vertraue. Allerdings müsse

gegeben einer bestimmten Beweislage jeder Mensch zu dem gleichen ‚Grad rationalen Glaubens' gelangen. Insofern seien ‚Wahrscheinlichkeiten' als objektiv zu charakterisieren, die sich jedem Menschen mit Hilfe seiner Intuition darbieten (vgl. ebd.: CW VIII, 4 f.). Keynes vertritt somit einen objektiven Wahrscheinlichkeitsbegriff.

Auf diese Weise meint aber Keynes, die Urteilsfähigkeit des Menschen in moralischen Situationen wiederherstellen zu können. Komme ein Mensch qua Intuition zum Schluss, dass eine bestimmte Handlungsfolge wahrscheinlicher sei als eine andere, so könne er darauf vertrauen, dass dieser Glauben durch das ihm bereitstehende Wissen um die Handlungssituation eine rationale Rechtfertigung gefunden habe. Dem Menschen sei es also wieder möglich, Prognosen bezüglich der Konsequenzen seiner Handlungen anzustellen. Dass Keynes' Interesse an der Wahrscheinlichkeitstheorie ursprünglich moralphilosophisch motiviert war, deutet er an, wenn er in der ‚Treatise on Probability' bezüglich der Anwendbarkeit seiner Wahrscheinlichkeitstheorie schreibt:

> With the development of a utilitarian ethics largely concerned with the summing up of consequences, the place of probability in ethical theory has become much more explicit. [...] If good is additive, if we have reason to think that of two actions one produces more good that the other in the near future, and if we have no means of discrimination between their results in the distant future, then [...] we may suppose that there is a probability in favour of the former action (Ebd.: *CW* VIII, 341 f.).

Die Pflicht, ‚Gutes zu tun', besteht somit Keynes zufolge in der Wahl derjenigen Handlung, bei der sich als wahrscheinlicher Konsequenz das größte Maß an ‚Gutem' für den Handelnden und alle von der Handlung Betroffenen einstellen wird. Das weist Keynes als Anhänger eines *Handlungsutilitarismus* aus.[8] Da ‚das Gute' in ‚guten' Bewusstseinszuständen und ‚passenden' Gegenständen besteht – einem ideellen Wertekriterium –, kann Keynes' Ethik präziser als *idealistischer Handlungsutilitarismus* charakterisiert werden (vgl. O'Donnell 1989: 108; Brittan 1991: 129).

[8] Vgl. Barry (1973): 173; Braithwaite (1975): 244; O'Donnell (1989): 107; Brittan (1991): 128; Braithwaite (1998): 52. Für eine gegenteilige Meinung vgl. Fitzgibbons (1988): 37; Shionoya (1991): 21; Muchlinski (1996): 52; Cristiano (2014): 32.

4. Schlussbetrachtung

Für Keynes handelt es sich bei der *politischen Ökonomie* um einen Zweig der Ethik. Die Aufgabe der *politischen Ökonomie* liegt nach Keynes in der Schaffung eines Zustands von materiellem Wohlstand. Insofern helfe die Ökonomie bei der Realisierung des *guten Lebens*, denn sie beschäftige sich mit den Gründen des nationalen Wohlstandes. Bei diesem handele es sich um die materielle Basis, die erst das Verfolgen ideeller Ziele möglich mache. Dieses *gute Leben* nimmt aber bei Keynes konkrete Formen an und besteht in der Schaffung von ‚guten Bewusstseinszuständen' sowie ‚passenden' Gegenständen, nicht nur für sich, sondern auch für andere Menschen. Die *Ethik des John Maynard Keynes*, die das Produkt einer kritisch-konstruktiven Rezeption von G. E. Moores ‚Principia Ethica' darstellt, lässt sich somit als *idealistischer Handlungsutilitarismus* kennzeichnen.

Ein solches Primat der Ethik gegenüber der Ökonomik, nach dem die wirtschaftliche Tätigkeit auf eine bestimmte Vorstellung eines *guten Lebens* auszurichten sei, kann schließlich als Wiederherstellung der in der Aufklärung aufgebrochenen *Trias' der praktischen Philosophie* – der Einheit von Ethik, Politik und Ökonomik unter der Vorherrschaft von ersterer – verstanden werden. Dies eröffnet eine neue Interpretationsmöglichkeit für Keynes' Gesamtwerk. War man bislang geneigt, seine ökonomische Schriften als fixen Ausgangspunkt für die Analyse seiner politischen und gesellschaftstheoretischen Überlegungen zu wählen, so lässt sich nun das Gegenteil vermuten: Es sind die politischen und gesellschaftstheoretischen Schriften, die den inhaltlichen Bezugsrahmen für Keynes' *politische Ökonomie* liefern. Der *Ethik des John Maynard Keynes* kommt dabei eine zentrale Rolle zu, stellt diese schließlich den Ort da, an dem das Wertkriterium für alle weiteren normativen Untersuchungen entwickelt wird.

Literatur

Andrews, D. R. (2010): *Keynes and the British Humanist Tradition. The Moral Purpose of the Market*, London.

Baldwin, T. (2006): Keynes and Ethics, in: Backhouse, R. E./Bateman, B. W. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Keynes*, Cambridge, 237-256

Barry, N. P. (1973): *Hayek's Social and Economic Philosophy*, London.

Bateman, B. W. (1988): G.E. Moore and J.M. Keynes: A Missing Chapter in the History of the Expected Utility Model, in: *The American Economic Review* 78, 1098-1106.

Bateman, B. W. (1999): *Keynes's Uncertain Revolution*, 4. Aufl., Ann Abor.

Braithwaite, R. B. (1975): Keynes as a Philosopher, in: Keynes, M. (Hrsg.): *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge, 237-246.

Braithwaite, R. B. (1998): John Maynard Keynes, First Baron Keynes of Tilton (1883–1946), in: McCann, C. R. Jr. (Hrsg.): *John Maynard Keynes. Critical Responses*, Bd. 4, London, 52-54.

Brandt, R. B. (2008): Vorzüge einer bestimmten Form des Regelutilitarismus, in: Höffe, O. (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik*, 4. Aufl., Tübingen, 183-222.

Brittan, S. (1991): Comment, in: O'Donnell, R. M. (Hrsg.): *Keynes as Philosopher-Economist*, London, 124-135.

Cristiano, C. (2014): *The Political and Economic Thought of the Young Keynes. Liberalism, Markets and Empire*, New York.

Davis, J. B. (1989): Keynes on Atomism and Organicism, in: *The Economic Journal* 99, 1159-1172.

Davis, J. B. (1991): Keynes's Critique of Moore: Philosophical Foundations of Keynes's Economics, in: *Cambridge Journal of Economics* 15, 61-77.

Davis, J. B. (1994): *Keynes's Philosophical Development*, Cambridge.

Dostaler, G. (2007): *Keynes and his Battles*, Cheltenham.

Fitzgibbons, A. (1988): *Keynes's Vision: A New Political Economy*, Oxford.

Goodwin, C. D. (2006): The Art of an Ethical Life: Keynes and Bloomsbury, in: Backhouse, R. E./Bateman, B. W. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Keynes*, Cambridge, 217-236.

Hamid, A. (1989): *G. E. Moore. A Study of his Ethics*, New Delhi.

Hardin, R. (1988): *Morality Within the Limits of Reason*, Chicago.

Höffe, O. (2008): Einleitung, in: Höffe, O. (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik*, 4. Aufl., Tübingen, 7-41.

Keynes, J. M. (1904a): Toleration, in: *The Papers of John Maynard Keynes*, King's College Archive Centre, Cambridge, UA/18/2.

Keynes, J. M. (1904b): Ethics in Relation to Conduct, in: *The Papers of John Maynard Keynes*, King's College Archive Centre, Cambridge, UA/19/2.

Keynes, J. M. (1905a): Miscellanea Ethica, in: *The Papers of John Maynard Keynes*, King's College Archive Centre, Cambridge, UA/21.

Keynes, J. M. (1905b): A Theory of Beauty, in: *The Papers of John Maynard Keynes*, King's College Archive Centre, Cambridge, UA/23/2.

Keynes, J. M. (1905c): Modern Civilisation, in: *The Papers of John Maynard Keynes*, King's College Archive Centre, Cambridge, UA/22.

Keynes, J. M. (1906a): Brief vom 21. Februar 1906 an Lytton Strachey, in: *The Papers of John Maynard Keynes*, King's College Archive Centre, Cambridge, PP/45/316/2.

Keynes, J. M. (1906b): Egoism, in: *The Papers of John Maynard Keynes*, King's College Archive Centre, Cambridge, UA/26.

Keynes, J. M. (1921/2013): Treatise on Probability, in: Moggridge, D./Robinson, A. (Hrsg.): *The Collected Works of John Maynard Keynes*, Bd. VIII, London.

Keynes, J. M. (1928): Brief vom 19. April 1928 an F. L. Lucas, in: *The Papers of John Maynard Keynes*, King's College Archive Centre, Cambridge, PP/45/192.

Keynes, J. M. (1930): Economic Possibilities for our Grandchildren, in: Moggridge, D./Robinson, A. (Hrsg.): *The Collected Works of John Maynard Keynes*, Bd. IX, London, 321-332.

Keynes, J. M. (1938): My Early Belief, in: Moggridge, D./Robinson, A. (Hrsg.): *The Collected Works of John Maynard Keynes*, Bd. X, London, 433-451.

Keynes, J. M. (1941): Brief vom 3. Dezember 1941 an W. Temple, in: *The Papers of John Maynard Keynes*, King's College Archive Centre, Cabridge, PP/45/325.

Keynes, J. M. (2012): Freund und Feind. Zwei Erinnerungen, Berlin.

Kremser, C. E. W. (2013): Die Historizität des Homo oeconomicus – ein Plädoyer für die Relativität dieses Menschenbildes, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 14, 218-236.

Kremser, C. E. W. (2015): Ein Beispiel für ökonomische Utopien in der Populärkultur: Wirtschaftsstil einer fiktiven Zukunft in Star Trek und dessen wirtschaftsanthropologischer Gehalt, in: Ebert, S./Glaeser, J. (Hrsg.): *Ökonomische Utopien*, Berlin, 93-108.

Kremser, C. E. W. (2016): Rezension zu Pies, I./Leschke, M. (2015): John Maynard Keynes' Gesellschaftstheorie, in: *Zeitschrift für Politik* 63, S. 475-478.

Lawson, T. (1993): Keynes and Conventions, in: *Review of Social Economy* 51, 174-200.

Makasheva, N. (1994): Ethics and the General Economic Theory, in: *Problems of Economic Transition* 37, 74-94.

Mini, P. V. (1991a): *Keynes, Bloomsbury and The General Theory*, New York.

Mini, P. V. (1991b): The Anti-Benthamism of J. M. Keynes, in: *American Journal of Economics and Sociology* 50, 453-467.

Moore, G. E. (1922/1903): Principia Ethica, Cambridge.

Muchlinski, E. (1996): *Keynes als Philosoph*, Berlin.

O'Donnell, R. M. (1989): *Keynes: Philosophy, Economics and Politics. The Philosophical Foundations of Keynes's Thought and their Influence of on his Economics and Politics*, Basingstoke.

Parfit, D. (2013): *On What Matters*, Bd. 1, Oxford.

Priddat, B./Scherf, H. (1984): Ethik bei J. Locke und J. M. Keynes, in: *Jahrbuch Ökonomie und Gesellschaft* 2, 106-117.

Quante, M. (2008): *Einführung in die Allgemeine Ethik*, 3. Aufl., Darmstadt.

Raffaelli, T. (2006): Keynes and Philosophers, in: Backhouse, R. E./Bateman, B. W. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Keynes*, Cambridge, 160-179.

Robbins, L. (1932): *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London.

Schulte-Ostermann, K. (2011): *Das Problem der Handlungsverursachung. Eine kritische Untersuchung zur kausalen Handlungstheorie*, Neunkirchen-Seelscheid.

Sidgwick, H. (1967/1874): *The Methods of Ethics*, 7. Aufl., London.

Shaw, W. H. (2000): Between Act and Tule: The Consequentialism of G. E. Moore, in: Hooker, B./Mason, E./Miller, D. E. (Hrsg.): *Morality, Rules, and Consequences*, Edinburgh, 6-26.

Shionoya, Y. (1991): Sidgwick, Moore and Keynes: a Philosophical Analysis of Keynes's 'My Early Beliefs', in: Bateman, B. W./Davis, J. B. (Hrsg.): *Keynes and Philosophy*, London, 6-29.

Skidelsky, R. (1986): *John Maynard Keynes. Hopes Betrayed. 1883–1920*, New York.

Skidelsky, R. (1991): Keynes's Philosophy of Practice and Economic Policy, in: O'Donnell, R. M. (Hrsg.): *Keynes as Philosopher-Economist*, London, 104-123.

Skidelsky, R. (1994): *John Maynard Keynes. The Economist as a Saviour. 1920–1937*, London.

Skidelsky, R. (1995): The Role of Ethics in Keynes's Economics, in: Brittan, S./Hamlin, A. P. (Hrsg.): *Market Capitalism and Moral Values*, Celtenham, 88-100.

Skidelsky, R. (2010): *Die Rückkehr des Meisters. Keynes für das 21. Jahrhundert*, München.

Skidelsky, R./Skidelsky, E. (2013): *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*, München.

Smart, J. J. C. (2008): Extremer und eingeschränkter Utilitarismus, in: Höffe, O. (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik*, 4. Aufl., Tübingen, 167-182.

Stoecker, R. (1992): *Was sind Ereignisse? Eine Studie zur analytischen Ontologie*, New York.

Urmson, J. O. (2008): Zur Interpretation der Moralphilosophie John Stuart Mills, in: Höffe, O. (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik*, 4. Aufl, Tübingen, 123-134.

Urmson, J. O. (2013): Moore's Utilitarianism, in: Ambrose, A./Lazerowitz, M. (Hrsg.): *G. E. Moore: Essays in Retrospect*, London, 343-349.