

Die Motivation zur Anerkennung moralischer Normen*

Von Robert ZIMMER (Saarbrücken)

Jeremy Bentham hat in seinem 1789 erschienenen „An Introduction to the Principles of Morals and Legislation“ ein Problem aufgeworfen, dem bis heute nicht genügend systematische Beachtung geschenkt wurde. Wenn jemand, so Bentham, eine andere als eine utilitaristische Lösung für die Begründung moralischer Normen akzeptiere, dann

„let him say whether there is any such thing as a *motive* that a man can have to pursue the dictates of it: if there is, let him say what that motive is, and how it is to be distinguished from those which enforce the dictates of utility: if not, then lastly let him say what it is this other principle can be good for?“¹

Die bisherige ethische Diskussion, unter Einschluß der neueren, hat das Problem zwar mitdiskutiert, aber meist unter falschem Etikett. Dies war in der Regel in einer mangelnden Ausdifferenzierung ethisch-systematischer Fragestellungen begründet. Der folgende Beitrag schlägt vor, im Hinblick auf das Normenbegründungsproblem drei fundamental verschiedene Fragestellungen zu unterscheiden:

- a) Welches ist diejenige moralische Norm, die universal verbindlich ist? D.h.: *Wozu* sind wir eigentlich verpflichtet, wenn wir uns auf die Verbindlichkeit von Normen einlassen?
- b) Was ist der Geltungsgrund einer (verbindlichen) Norm? D.h.: *Wie* kommt Verbindlichkeit zustande?
- c) Was kann einen Normadressaten dazu motivieren, eine (geltende) Norm als verbindlich anzuerkennen? D.h.: *Welche Veranlassung* habe ich, mich auf Verbindlichkeit einzulassen?

* Der Beitrag ist entstanden aus einer kritischen Diskussion mit Karl-Heinz Iltung, dem ich an dieser Stelle für Anregungen, Ermutigung und Kritik herzlich danke. Einiges, was er dabei argumentativ entwickelt hat, ist im Vorgriff auf eine von ihm geplante Grundlegung der gesamten praktischen Philosophie gesagt worden und soll dort auch seinen systematischen Platz finden. – Nach Fertigstellung des Beitrags erhielt der Autor die traurige Nachricht vom Tode Prof. Iltings im August 1984.

¹ J. Bentham, A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (Oxford 1967) 131.

1.

1.1 Ähnlich fundamental wie die theoretische Philosophie mit Descartes hat die praktische Philosophie mit Hobbes die Wende zum Subjekt einerseits und zu einem, von theologischen Bezügen sich lösenden, rationalen Begründungsversuch andererseits vollzogen. Dabei wurde erstmals das Subjekt als Träger individueller Rechte und als Urheber der Normensetzung begriffen. Insbesondere der Freiheitsbegriff und die damit verbundene Willensproblematik rückten ins Zentrum der Überlegungen.

Vom Hobbesschen Ansatz her läßt sich die Frage c) folgendermaßen formulieren: Welche Gründe gibt es für jemanden, aus dem Naturzustand herauszutreten und sich in einen normativen Zusammenhang zu begeben? Hobbes beantwortet dies letztendlich mit der Selbsterhaltungschance, die in der Anerkennung des natürlichen Gesetzes liege.

Doch sein revolutionärer voluntaristischer Ansatz² wird von ihm selbst dadurch wieder in Frage gestellt, daß die Anerkennung des natürlichen Gesetzes Ausdruck eines streng durchrationalisierten Selbsterhaltungskalküls ist. Damit, und hier wirkt das sokratische Erbe fort, geht der Wille in der rationalen Einsicht auf und ist noch nicht völlig als eigenständige Instanz etabliert. Konsequenterweise setzt Hobbes den Willen zu einer Normenverletzung mit dem Ergebnis eines Denkfehlers gleich.³ Die Antwort auf a) bedeutet für ihn gleichzeitig eine Lösung für c) und b). Der Nachvollzug einer rationalen Schlußfolgerung ist bereits motivationsstiftend und impliziert auch schon den Anerkennungsvollzug selbst.⁴

Als systematisch fruchtbare Lösung stellt sich das natürliche Gesetz nur gegenüber der Frage a) dar. In den beiden, von Hobbes im „Leviathan“ formulierten Grundforderungen, nämlich

- 1) sich um eine Einigung mit anderen zu bemühen und aus dem Naturzustand herauszutreten und
- 2) sich auf eine gegenseitige symmetrische Einschränkung von Rechten und Pflichten einzulassen,⁵

ist im Vorgriff auf den Kategorischen Imperativ ein Selbstverständnis ausgedrückt, das von der gegenseitigen Anerkennung der Normadressaten als Personen, und damit von einer auf Freiheit und Gleichheit beruhenden Normengemeinschaft

² Vgl. Hobbes, *De Cive*, 1, 2: „Cum enim societas voluntario contrahatur, in omni societate quaeritur voluntatis objectum, hoc est, id quod videtur unicuique congregantium bonum sibi.“ Und *De Cive*, 2, 14: „Pactio enim non fit sine voluntate paciscentis. Voluntas autem ultimus actus est deliberantis.“ Doch bereits diese letzte Formulierung ist verräterisch. Der Wille als letzter Akt der Überlegung kann gleichzeitig auch das bruchlose Resultat der Überlegung selbst sein.

³ Vgl. Hobbes, *De Cive*, 3, 3: „Est itaque *injuria*, *absurditas* quaedam in conversatione, sicut *absurditas injuria* quaedam est in disputatione.“

⁴ Vgl. die Definition der ‚rectae rationis‘ in der Fußnote zu *De Cive* 2, 1.

⁵ Vgl. Hobbes, *Leviathan* I, 14: „That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it... That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contended with so much liberty against other man, as he would allow other men against himselfe.“

ausgeht. Daß Hobbes zudem auch bereits wie Kant die Unterscheidung von bedingter und absoluter Geltung präsent hatte, zeigt *De Cive* 14, 23: Die bedingte Geltung betrachtet die Strafe quasi als Kaufpreis der Normenübertretung. Das natürliche Gesetz als *lex Dei*, d. h. als unumstößliche Grundlage jeder Normengemeinschaft, muß jedoch um seiner selbst willen befolgt werden und gilt unbedingt.

1.2 Doch erst Kant überwand den letztendlich in einer mechanistischen und deterministischen Weltanschauung wurzelnden Freiheitsbegriff des Hobbes und führte das Normensetzungsproblem über ein Selbsterhaltungskalkül hinaus. Dies bedeutete eine Stärkung des voluntaristischen Elements. Der Begriff der Autonomie und die verschiedenen Formulierungen des Kategorischen Imperativs überhaupt versuchen das Problem zu lösen, wie eine geforderte allgemeine Gesetzgebung von jedem Normadressaten als selbst gesetzte Gesetzgebung begriffen werden kann, ohne daß dabei empirische Interessen als bestimmend angesehen werden. Der Kategorische Imperativ formulierte nicht nur die für jede Normengemeinschaft voraussetzende Grundnorm, sondern er explizierte auch das Strukturkriterium jeder möglichen moralischen Norm: die Universalisierbarkeit. Durch die Abkehr von utilitaristischen und hedonistischen Voraussetzungen in der Ethik, nämlich dem Interessens-(Nutzens-) und dem Glücksbegriff, konnte er unbedingt Geltung beanspruchen, eine Geltung, die Hobbes zwar fordert, aber begründungsmäßig nicht eingelöst hatte. Mit dem Kategorischen Imperativ hat Kant eine bis heute maßgebende Lösung der Fragestellung a) vorgelegt.

Doch Kant betrachtete damit offenbar auch die Fragen b) und c) als erledigt. Die Einsicht in die Struktur des Sittengesetzes sollte sowohl Verbindlichkeit konstituieren als auch den Willen zur Konstituierung von Verbindlichkeit motivieren. Daß für Kant eine Lösung der Fragestellungen b) und c) als grundsätzlich verschieden von einer Lösung der Fragestellung a) nur unzureichend in den Blick kam, lag wie bei Hobbes an der rationalistischen Überlagerung des voluntaristischen Elements in seiner Ethik. Seit Platon war die idealistisch geprägte europäische Philosophie darum bemüht, die Objektivität und Vernunftbestimmtheit ethischer Normen zu begründen. Die neuzeitliche Ethik, insbesondere seit dem Vertragsmodell des Thomas Hobbes, betonte aber zudem die Willensfreiheit, d. h. die Notwendigkeit der Selbstverpflichtung des Individuums. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ versuchte Kant, beide Ansätze dadurch zu vereinigen, daß er eine platonistische und dualistische Anthropologie bemühte, um seinen Freiheitsbegriff zu begründen.⁶ Das Subjekt hatte sich als gedoppeltes, d. h. als empirisches und intelligibles Ich zu begreifen. Willensfreiheit bestand nun in der Fähigkeit, sich über das empirische Ich zu erheben, aber um den Preis, daß sie in der Rationalität des intelligiblen Ichs verankert war. Freiheit wurde als die Eigenschaft des Subjekts aufgefaßt, insofern es sich als intelligibles Wesen begriff. Damit befand es sich aber bereits auf dem Standpunkt des Kategorischen Imperativs. Die Konstituierung von Verbindlichkeit ergab sich für Kant nun aus der Einnahme dieses Standpunktes.

⁶ Vgl. K.-H. Ilting, *Sitte, Sittlichkeit, Moral*, in: Conze/Kosellek, *Lexikon: Geschichtliche Grundbegriffe*.

Der Kern des Autonomiegedankens und seiner ethischen Überlegungen überhaupt, der „freie Wille“,⁷ wurde dadurch hintergangen, daß dieser Wille per definitionem bei Kant als „freier“ vernunftbestimmt ist und somit die geforderte Anerkennung des Sittengesetzes sich in seine Einsicht auflöst. Ein freier Wille, der sich bewußt gegen den Standpunkt des Sittengesetzes aussprach, war von dieser Konzeption her überhaupt nicht mehr möglich. Kants Autonomie ist also eine z. T. rationalistisch zurückgenommene Autonomie.

Die Motivationsproblematik erledigte sich nun für Kant dadurch, daß er durch einen teleologischen Ansatz den Bereich des Intelligiblen nicht nur als moralische Selbstverwirklichung anbot, sondern ihn als Bestimmung des Vernunftwesens Mensch überhaupt beschrieb. Moralische und anthropologische Selbstverwirklichung wurden, der platonischen Tradition gemäß, gekoppelt. Die Motivationsproblematik wurde als Selbsterkennungsproblematik behandelt.

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ wurde der platonistische Ansatz aufgegeben zugunsten der Rede vom „Faktum der Vernunft“.⁸ Dadurch wurde aber lediglich das Defizit einer *metaphysischen* Begründung des Freiheitsbegriffs behoben. Das Bewußtsein der Freiheit sollte jetzt nicht mehr deduziert werden, aber es blieb rationalistisch angebunden an das Bewußtsein des Sittengesetzes und dem teleologischen Gedanken der Selbstverwirklichung eines Vernunftwesens. Die reine praktische Vernunft beweist hier nach Kant durch die Tat, d. h. durch das Selbstverständnis der Autonomie, ihre „Realität“,⁹ das Sittengesetz gilt von daher als „gegeben“.¹⁰ Diese „Realität“ des Sittengesetzes stellte auch hier für Kant gleichzeitig (neben dem aus dem kategorischen Charakter explizierten Inhalt a) dessen Geltung (Verbindlichkeit b) und einen hinreichenden Motivationsgrund c) sicher.¹¹

Dieter Henrich hat darauf aufmerksam gemacht, daß Kant mit dem Begriff der ‚Achtung‘ dem Problem Rechnung tragen will, daß eine Motivation zur Normen-anerkennung weder deduziert noch von sinnlichen Triebfedern her erklärt werden kann.¹² Henrich selbst weist dabei auf ein Problem hin, das direkt mit der dualistischen Anthropologie Kants zusammenhängt: ‚Achtung‘ soll als „positives Gefühl“ den Willen als vernünftigen tätig werden lassen; als *positives* Gefühl, d. h.

⁷ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA 447.

⁸ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, AA 56.

⁹ Vgl. die Vorrede zur KpV, AA 3.

¹⁰ KpV, AA 56.

¹¹ Dieter Henrich spricht in „Ethik der Autonomie“ (Neu in: Selbstverhältnisse [1982] 6–56) der Kantischen Vernunft zwei Funktionen zu, die sich teilweise mit den in diesem Beitrag unterschiedenen Fragestellungen decken. Das ‚principium diiudicationis bonitatis‘ enthält den Inhalt des guten Willens und gleichzeitig das Beurteilungskriterium für moralisch gutes Handeln (-Fragestellung a). Das ‚principium executionis bonitatis‘ enthält aber, von Henrich nicht unterschieden, zwei Funktionen: die Verbindlichkeitskonstitution (-Fragestellung b) und die Erbringung der Motivationsleistung (-Fragestellung c), nämlich, wie Henrich dies formuliert, „daß die Vernunft die Kraft hat, Handlungen zu bewirken, die allein deshalb geschehen, weil sie vernünftig sind“ (S. 14). Die Tatsache, daß es eine „Energie des Willens“ gibt, die das Handeln bestimmt, kann aber noch nicht bedeuten, daß der moralische Maßstab dieses Handelns, die Norm, auch verbindlich ist.

¹² Ebd. 32ff.

als Erhebung über die Sinnlichkeit, muß es seinen Ursprung in der Selbsttätigkeit der Vernunft haben. Als *Gefühl* jedoch kann es nur der Sinnlichkeit angehören, und zwar in der paradoxen Weise, daß es durch die Einschränkung der Sinnlichkeit erst kenntlich wird.¹³

Entsprechend ambivalent spricht Kant, um die Vernunftbestimmtheit dieses Gefühls zu bezeichnen, das seine Ursache nur in der Form des Sittengesetzes hat, auch von „reiner Achtung“,¹⁴ so als ob die bloße ‚Achtung‘ noch zu sehr der Sinnlichkeit verhaftet sei.

Doch das Motivationsproblem wird durch den Achtungsbegriff vor allem deshalb nicht gelöst, weil zwischen diesem, der Willensfreiheit und der Faktizität der Vernunft im Kategorischen Imperativ ein erkenntnislogisch determinierter Zusammenhang besteht. Da Kant offenbar selbst ein Problem darin gesehen hatte, die Vernunft als ihre eigene Motivation zu definieren, lehnt er es auch ab, von einer Verpflichtung zur Achtung zu sprechen – dies wäre dann quasi eine Verpflichtung zur Verpflichtung.¹⁵ Doch diese These wird unterminiert durch die Voraussetzung, daß eine Verpflichtung durch das Sittengesetz immer schon besteht. So wie Willensfreiheit immer schon als solche auf eine bestimmte Form, d.h. auf den Kategorischen Imperativ als dem Faktum der Vernunft bezogen ist, so wird Achtung als Gefühl „durch einen intellektuellen Grund“ (d.i. das Sittengesetz) „*gewirkt*“¹⁶ (Hervorhebung und Klammer von mir!). ‚Achtung‘ ist keine Motivation zur Verpflichtung, sondern etwas aus dieser Verpflichtung durch eine intellektuelle Kausalität Abgeleitetes. So gilt im Grunde immer noch, was Kant bereits in der „Grundlegung“ formulierte, wo er noch von einer „schuldigen Achtung“ spricht, und wo die Achtung der Menschenwürde als aus der Achtung vor dem Gesetz abgeleitete Achtung verstanden wird: „Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz... wovon jene uns das Beispiel gibt.“¹⁷ Ich akzeptiere also nicht das Sittengesetz als einem Selbstverständnis gemäß, das sich auf die gegenseitige Achtung von Personen beruft, sondern diese Achtung ist eine Konsequenz aus einer der Naturgesetzlichkeit analogen Ursachenreihe, die ihren Ausgangspunkt in einem Faktum hat, das als solches bereits praktische Geltung beansprucht. Auch hier hat sich also die praktische Vernunft noch nicht vollständig von Modellen der theoretischen Vernunft gelöst.

1.3 Von daher scheint klar, daß sowohl eine Lösung der Fragestellung b) als auch der Sinn der Motivationsproblematik nur dann in den Blick kommt, wenn mit der Vernunftstruktur moralischer Normen nicht schon deren Anerkennung mitgedacht ist. Moralisches Wollen kann nur von der ratio her motiviert werden, wenn es von dieser nicht gleichzeitig definiert wird. Die Überwindung des Rationalismus in der Ethik bedeutet nicht zwangsläufig eine Abkehr von der ratio.

¹³ Ebd. 37.

¹⁴ Grundlegung, AA 403.

¹⁵ I. Kant, Metaphysik der Sitten, AA 402.

¹⁶ KpV, AA 86.

¹⁷ Grundlegung, AA 401 Anm.

Sie bedeutet lediglich, daß die ratio hinsichtlich der Verbindlichkeitsproblematik vom Status einer hinreichenden zum Status einer notwendigen Bedingung herabgestuft wird. Mit anderen Worten: Eine moralische Norm wird nicht allein dadurch verbindlich, daß sie Kriterien der Rationalität (z. B. dem der Universalisierbarkeit) gehorcht.

Genau von diesem Ausgangspunkt her argumentiert der Ansatz Karl-Heinz Iltings, der den bisher konsequentesten Versuch darstellt, voluntaristische und rationalistische Elemente zur Lösung des Verbindlichkeitsproblems miteinander zu verknüpfen, ohne in den Fehler einer rationalistischen Metaphysik zurückzufallen. Den „naturalistischen Fehlschluß bei Kant“¹⁸ kritisierend, legte Ilting in einem weiteren Aufsatz die Skizze eines Anerkennungsmodells vor, in dem, aufbauend auf der grundlegenden Unterscheidung theoretischer und praktischer Elementarsätze die Verbindlichkeit praktischer Sätze, unter der Einschränkung der Zumutbarkeit, von der Zustimmung der Normadressaten abhängig gemacht wird. Die so konstituierte Verbindlichkeit ist dann allerdings nicht mehr aufgrund von Willkürmotiven aufhebbar, sondern muß, wie bei Kant, in Konfliktsituationen auch gegen persönliche Interessen geltend gemacht werden können.

Der Aufsatz „Anerkennung“ von 1972¹⁹ betont gegen kognitivistische und konstruktivistisch-szientistisch gefärbte Modelle der Frankfurter und Erlanger Schule das voluntaristische Komplement. Doch in folgenden Arbeiten wird dies ergänzt durch eine Präzisierung des Begriffs der Zumutbarkeit, der u. a. das rationalistische Erbe in Iltings Ansatz einbringt. Zumutbarkeit beruht auf der Symmetrie von Rechten und Pflichten, auf der Gleichberechtigung der Normadressaten und dem Prinzip der Universalisierbarkeit von Normen. In Anlehnung an den Kategorischen Imperativ formuliert Ilting 1982 in „Der Geltungsgrund moralischer Normen“²⁰:

„Oberste Bedingung allgemein zumutbarer Beschränkungen unserer Handlungsfreiheit ist offenbar, daß die Beschränkung selbst den Charakter der Allgemeinheit hat, also in einer *Regel* ausgedrückt werden kann, deren Befolgung allgemein zumutbar ist.“²¹

Doch eine in diesem Sinne zumutbare Regel ist dadurch noch nicht verbindlich. Verbindlich und zumutbar (d. h. die Einlösung einer Verpflichtung und die Erfüllung *berechtigter* Ansprüche fordernd) wird sie erst durch eine Willensbekundung:

„Eine allgemein zumutbare Ordnung menschlichen Zusammenlebens kann vielmehr nur errichtet werden, wenn sie auf dem *Willen* der Individuen zur Befolgung der durch Regeln festzulegenden Beschränkung ihrer Handlungsfreiheit beruht.“²²

¹⁸ K.-H. Ilting, Der naturalistische Fehlschluß bei Kant, in: M. Riedel (Hg.), Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I (1972) 113–130.

¹⁹ K.-H. Ilting, Anerkennung, in: M. Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. II (1972) 353–368.

²⁰ K.-H. Ilting, Der Geltungsgrund moralischer Normen, in: W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.), Kommunikation und Reflexion (1982) 612–648.

²¹ Ebd. 630.

²² Ebd. 630. Nicht diskutiert werden kann hier die Frage, inwieweit die Anerkennung moralischer

Kann von einer derartigen Lösung der Fragestellung b) das Motivationsproblem erst sinnvoll angegangen werden, so finden sich zu c) bei Ilting selbst nur wenige Bemerkungen. Die Gründe für ein Sich-Einlassen auf normative Regelungen werde, so Ilting in „Anerkennung“, „der andere normalerweise nicht teilen“ und weiter:

„Es ist daher in diesem Fall nicht weiter sinnvoll, nach einer Rechtfertigung der gemeinsamen Vertragsnorm zu suchen. Beide Partner hatten ein hinreichendes Motiv, die Vertragsnorm anzuerkennen, und in dieser Anerkennung war enthalten, daß sie ihrem eigenen Wollen für die Zukunft gewisse Bedingungen auferlegten, die zu gegebener Zeit gegen sie geltend gemacht werden sollten.“²³

Dies forderte die Kritik von Jürgen Habermas heraus, der von einer kognitivistischen Position her argumentierte und kennzeichnenderweise die Frage der Motivation unmittelbar mit der der Geltung verbunden sah:

„Wenn aber allein empirische Motive ... die Übereinkunft tragen, ist nicht zu sehen, warum sich ein Vertragspartner, sobald sich seine ursprünglichen Motive ändern, noch an die vereinbarte Norm gebunden fühlen sollte ... Die einzigen Motive, die sich vor anderen auszeichnen lassen, sind Motive, für die wir Gründe anführen können. Aus dieser Überlegung ergibt sich, daß wir den Geltungsanspruch von Normen nicht erklären können, solange wir nicht auf eine rational motivierte Übereinkunft oder mindestens auf die Überzeugung, daß ein Konsensus über die Annahme einer empfohlenen Norm *mit Gründen* herbeigeführt werden könnte, rekurren.“²⁴

Normen in normalen praktischen Lebensverhältnissen vorausgesetzt werden kann, d. h. inwieweit hier eine positive praktische Willenserklärung durch die Teilnahme am Gemeinschaftsleben bereits vorliegt. Es könnte dies Aufgabe einer anthropologischen Semiotik sein, zu klären, welche Lebensäußerungen als grundsätzliches Willenssignal aufzufassen sind. Keinesfalls jedoch genügt die Teilnahme an einer Apelschen Kommunikationsgemeinschaft, um bereits Verpflichtung zu moralischem Handeln signalisiert zu haben (vgl. K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, in: *Transformation der Philosophie*, Bd. II [1973] 358–435). Hier handelt es sich, wie Ilting bereits in „Der Geltungsgrund moralischer Normen“ schlüssig nachweist, um einen zweckrationalen Zusammenhang, der lediglich die Befolgung hypothetischer Imperative nach dem Kantischen Sprachgebrauch fordert. Verpflichtung reduziert sich bei Apel zur Einsicht in nicht hintergehbare Spielregeln, und Schuld wird zu einem Mißverständnis bezüglich der transzendentalpragmatischen Voraussetzung der eigenen kommunikativen Rolle. Konsequenterweise begreift er in guter rationalistischer Tradition eine Entscheidung gegen die Kommunikationsgemeinschaft als pathologische Erscheinung: als das Aufgeben der Möglichkeit des „Selbstverständnisses und der Selbstidentifikation“ (414). Doch die Entscheidung gegen Moralität bedeutet lediglich das Aufgeben eines bestimmten Selbstverständnisses (desjenigen der Autonomie), dessen Möglichkeit gerade einen freien Willen voraussetzt. Es bedeutet aber keinen Verzicht auf z. B. instrumentelle Anwendung von Rationalität (Ich kann einem Gesprächspartner mit rationalen Mitteln Informationen entlocken, um ihn danach umzubringen). Der freie Wille muß sich auch für ein anderes Selbstverständnis entscheiden können. Allerdings gibt es auch bei Apel eine voluntaristische Parenthese: Die in der Kommunikationsgemeinschaft sich befindenden Normadressaten bleiben „ständig aufgefordert, diese (implizit vorausgesetzte) (d. Verf.) Anerkennung *willensmäßig zu bekräftigen*, und insofern ist die *Realisierung der Vernunft* in der Welt ihrem freien Engagement anheimgegeben: eine immer wieder zu erneuernde Entscheidung, die ihnen niemand abnehmen oder aufzwingen kann.“ (413) Hierauf spielt auch Habermas an (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* [1973] 152 Anm.), wenn er von einer „dezisionistischen Restproblematik“ bei Apel spricht.

²³ Ilting, *Anerkennung*, 364.

²⁴ Habermas, *Spätkapitalismus*, 143 f.

Habermas begreift den Zusammenhang der von uns unterschiedenen Fragestellungen a)–c) demnach folgendermaßen: Von Verbindlichkeit b) kann nur dann gesprochen werden, wenn sie auf einer rationalen Motivation c) der Normadressaten beruht. Eine *rationale* Motivation liegt wiederum dann vor, wenn über die zur Diskussion stehenden Normen ein Konsensus erzielt wurde a). D.h. also: Habermas trennt die Verbindlichkeitskonstitution nicht von ihrer Motivationsbasis und diese nicht von der rationalen Struktur einer universal verbindlichen Norm. Von daher liegt dann, wenn Klarheit der Betroffenen über den Rationalitätsanspruch der Norm besteht, bereits eine hinreichende Motivation und damit auch gleichzeitig ein hinreichender Geltungsgrund für diese Norm vor. Konsequenterweise schlägt Habermas zur Klärung des Geltungsanspruches, ähnlich wie Apel, das Modell einer Kommunikationsgemeinschaft der Betroffenen vor. Der handlungsentlastete Diskurs ist für Habermas der Ort, an dem die Fragen a)–c) gleichzeitig gelöst und dies bedeutet: letztendlich gar nicht als systematisch verschiedene begriffen werden. Der Geltungsanspruch selbst kann *diskursiv* eingelöst werden.²⁵

Von daher wird seine Kritik an Itling ebenso verständlich wie sie unbefriedigend bleibt: Der Grundsatz der Universalisierbarkeit, den Habermas fälschlicherweise zum Scheidepunkt zwischen Dezisionisten und Nichtdezisionisten macht, wird von Itling keineswegs bestritten, wie die Bestimmung der Zumutbarkeit gezeigt hat. Doch dieser Grundsatz ist per se kein zwingender Motivationsgrund zur Anerkennung moralischer Normen – auch für den Teilnehmer einer Habermaschen Kommunikationsgemeinschaft nicht. Zu erkennen, daß eine Norm den Rationalitätskriterien entspricht, heißt noch nicht, daß jeder, der sich für Rationalität öffnet, diese Kriterien auch für geeignet hält, sie zum Maßstab seines *Handelns* zu machen. Und dies bedeutet auch wiederum nicht, daß ich die Bereitschaft, mich diesen Handlungskriterien zu unterwerfen, auch *erkläre*, d.h. mich tatsächlich verpflichte. Dessenungeachtet formuliert aber Habermas, daß der zustande gekommene Konsensus einen vernünftigen Willen „ausdrücke“. Offensichtlich liegt diese Formulierung sehr nahe an der schon bei Kant zu kritisierenden Annahme, die Vernunft selbst enthalte bereits das Sollen, auf das ein freier Wille sich ohnehin immer schon beziehe. Doch die Zustimmung eines potentiellen Normadressaten kann weder als eine in der Rationalität enthaltene noch als eine durch diese determinierte begriffen werden, ohne den Begriff des freien Willens selbst in Frage zu stellen.

Umgekehrt kann eine solche Erklärung abgegeben werden (mit allen Kantschen Implikationen einer ‚Verpflichtung‘), ohne daß durchschaubar wäre, warum *diese* Entscheidung gefallen ist. Ein uneinsichtiger Teilnehmer der Kommunikationsgemeinschaft könnte diese Entscheidung „trotzdem“ fällen – er würde sich in jedem Fall verpflichten, wenn

- a) seine Entscheidung ohne Zwang gefällt wird,
- b) die anerkannte Norm den Rationalitätskriterien entspricht.

²⁵ Ebd. 144.

Genau darum ging es aber Itling: Eine Lösung von b) kann gelingen, ohne c) lösen zu müssen. Eine Verbindlichkeit kann unabhängig davon konstituiert werden, ob die Gründe für die Anerkennung rational sind oder nicht: Es wird eine Verpflichtung begründet. Konsequenterweise gilt für Itling, daß die aus den Vertragsbedingungen folgenden Handlungskonsequenzen unbedingt zu erbringen sind.²⁶ Grundsätzlich aber kann die Entscheidung für eine Normengemeinschaft nicht als immer schon gegeben vorausgesetzt werden. Itling ist in diesem Punkt ganz klar:

„Die Situation ist hier nicht anders als beim Schachspiel. Man kann dies Spiel nicht spielen, ohne zuvor die Spielregeln anerkannt zu haben; aber niemand kann verpflichtet werden, Schach zu spielen, der nicht Schach spielen will.“²⁷

Nur von hierher wird der Sinn der Motivationsproblematik plausibel.

2.

Der logische Zusammenhang zwischen den drei Fragestellungen a)–c) stellt sich somit folgendermaßen dar: Die für a) geltenden Rationalitätskriterien (Universalisierbarkeit, Symmetrie) sind notwendige Bedingungen für die Verbindlichkeit von Normen b). Eine weitere notwendige Bedingung für b) ist die Anerkennung der Normadressaten. Anerkennung und Erfüllung der Rationalitätskriterien sind hinreichend für b). Die Motivation c) steht in *keinem logischen* Verhältnis zu a) oder b). In rationalistischen Modellen dagegen ist a) bereits hinreichend für b) und c). Bei einer Lösung für a) ist dort eine Lösung für b) und c) mitgeleistet.

Eine Konsequenz ist nun also, daß es sich bei der Motivationsproblematik nicht selbst um ein Problem der Verbindlichkeit handeln kann. Niemand kann aufgrund apriorischer Notwendigkeit als verpflichtet angesehen werden, die Regeln einer Normengemeinschaft anzuerkennen. Es geht hier vielmehr um eine Empfehlung, allerdings um eine, die mit sehr starken rationalen und auch anthropologischen Argumenten untermauert werden kann. Es handelt sich um einen rationalen Appell an diejenigen, die

- a) sich auf ein Leben mit anderen grundsätzlich eingestellt haben (d. h. die weder eine Robinsonade noch einen Selbstmord ernsthaft in Betracht ziehen),
- b) sich auf Rationalität einzulassen bereit sind, ohne daß die Anerkennung von Vernunftgründen schon als Anerkennung moralischer Grundnormen gewertet werden darf.

Itling selbst gibt zur Lösung des Problems einige wichtige Fingerzeige, obwohl er c) offenbar nicht für eigens systematisch erörterenswert hält. Dabei stützt sich ein Argumentationsstrang auf anthropologische Überlegungen. Auf dem Hintergrund

²⁶ Itling, Anerkennung, 364.

²⁷ Ebd. 365.

der These von der „Instinktunabhängigkeit menschlichen Verhaltens“²⁸ wird die Bedeutung herausgestrichen, die eine zuverlässige Informationsvermittlung für die wechselseitige Weltorientierung unter Menschen hat. Die Chance einer weltoffenen Einstellung kann nach Iltung aber nur wahrgenommen werden „auf dem Wege über die gemeinsame Anerkennung einer Wahrhaftigkeit gebietenden (moralischen) Norm“.²⁹ Entsprechend bietet die Anerkennung anderer moralischer Normen, z. B. der, daß ein Versprechen eingehalten werden soll, „die Chance der Ausbreitung menschlicher Handlungskapazität“.³⁰ Wird hier von normalerweise gegebenen Grundinteressen bereits auf eine spezifisch menschliche Selbstverwirklichungsmöglichkeit rekuriert, so betont ein anderer Hinweis Iltings die Bedeutung dieser Möglichkeit für die Einschätzung der eigenen und anderer Personen. Es handelt sich um den „Anspruch auf *menschliche Würde*“³¹, um einen Status also, der die gegenseitige Achtung von Personen einschließt und die Ebene der bloßen Zweckrationalität verlassen hat. In diesem Sinne bemerkt Iltung:

„Wenn es noch nötig ist, auf die Frage, was uns denn wohl zur Anerkennung moralischer Normen *motivieren* kann, zu antworten, so ist die Antwort gewiß in der Idee der Menschenwürde zu finden.“³²

Dieser Ansatz zeigt auf, um was es bei der Motivationsproblematik letztendlich gehen muß: um das menschliche Selbstverständnis des potentiellen Normadressaten. Aus der Annahme eines bestimmten Selbstverständnisses kann eine entsprechende Stellungnahme zur Normenproblematik aus rationalen Gründen heraus erwartet werden. Umgekehrt kann jedem potentiellen Normadressaten, der sich auf eine rationale Argumentation einläßt, seiner grundsätzlichen Haltung zur Anerkennungsproblematik gemäß das entsprechende Selbstverständnis vor Augen geführt und an ihn die Frage gerichtet werden, ob er dieses Selbstverständnis will oder nicht. Der Ansatz einer Verknüpfung des jeweiligen Selbstverständnisses mit der Bereitschaft, Normen anzuerkennen, findet sich bereits bei Kant. Auch dieser hatte z. B. den Standpunkt des Kategorischen Imperativs mit dem Selbstverständnis des Menschen als Vernunftwesen verbunden. Da dieses Selbstverständnis für ihn aber wiederum auf dem Hintergrund einer teleologischen Anthropologie „geboten“ erschien, hatte sich die Motivationsproblematik als gesonderte für ihn gar nicht erst gestellt. Hier dagegen soll kein Selbstverständnis als in diesem Sinne a priori „notwendig“ vorausgesetzt werden. Ebenso soll hier keine apriorische moralische Wertung der verschiedenen Arten des Selbstverständnisses einfließen, denn es geht ja gerade darum, einen Standpunkt zu empfehlen, von dem aus eine solche Wertung erst rational begründet werden kann.

Im folgenden sollen nun typisierend drei grundsätzliche Haltungen zur Aner-

²⁸ K.-H. Iltung, Sittlichkeit und Höflichkeit, in: J. Stagl (Hg.), Aspekte der Kultursoziologie (1982) 101.

²⁹ Ebd. 101.

³⁰ Ebd. 102.

³¹ Iltung, Der Geltungsgrund, 633.

³² Ebd. 634.

kennungsproblematik vorgestellt und das mit ihnen jeweils verbundene Selbstverständnis expliziert werden. Die drei Typen sind dabei stufenmäßig angeordnet, wobei versucht werden soll, jede Stufe aus ihren eigenen Prämissen heraus in die nächste zu überführen. Die Argumente der Tradition, insbesondere die Hobbes' und Kants, die nicht ausreichend waren, b) und c) zu lösen, sollen dazu benutzt werden, diese Überführung zu leisten.

2.1 Auf Stufe 1 wäre eine Position denkbar, die man als radikalen Individualismus bezeichnen und folgendermaßen charakterisieren könnte:

Es wird keine längerfristige Bindung des Willens angestrebt, wie dies durch die Anerkennung moralischer Normen vorgesehen ist. Es werden lediglich bestimmte eigene Interessen vorausgesetzt, bezüglich derer man eventuell bereit ist, sich auf kurzfristige Abmachungen einzulassen. Eine Bindung an eine solche Abmachung wird aber dann nicht mehr als bestehend akzeptiert, wenn sich die für die Abmachung maßgebenden Interessen geändert haben, oder auch dann, wenn sich anderweitige Möglichkeiten ergeben haben, diese Interessen durchzusetzen. Diese Interessen können rational begründbar oder auch irrational motiviert sein. Es wird aber auch die Möglichkeit offengehalten, auf Interessensdurchsetzung zeitweise zu verzichten (aus welchen Gründen auch immer). Bestimmte Haltungen zu dieser Frage können eingenommen und auch willkürlich wieder geändert werden. Andere Individuen kommen im allgemeinen dann in den Blick, wenn sie für die Verwirklichung eines Interesses eine Rolle spielen, d.h. wenn sie gebraucht werden oder ein Hindernis darstellen. Sie können aber auch im Rahmen einer Abmachung kurzfristig eine privilegierte Stellung erhalten, die aber jederzeit wieder rückgängig gemacht werden kann. Ein Problem moralisch verpflichtender Normen wird von daher nicht gesehen.

Die Position ist gekennzeichnet durch den Versuch, jede Art von Handlungskonzept und damit jede Bestimmung längerfristiger Konturen in den Absichten zu vermeiden. Der Wille, der hier erkennbar wird, ist der nach einer ständig möglichen, eigenen Relativierbarkeit. Das „Selbst“ eines solchen Selbstverständnisses löst sich in Verhalten auf, d.h. es bleibt fremdbestimmt von Interessen, die man nicht zu steuern versucht und unter deren Wechsel man sich unterwirft. Motivisch bestimmend (und dies ist hier die einzig denkbare Bestimmung) ist jeweils der „Reiz“ einer Haltung, auf den eine entsprechende Reaktion erfolgt. Es gibt hier kein „Selbst“, das die Beendigung der Annahme einer Haltung bestimmen könnte; dessen Konturen müßten sich in den Kriterien abzeichnen, nach denen eine solche Entscheidung getroffen wird. Die Explizierung solcher Kriterien wird aber abgelehnt. Die Stufe 1 repräsentiert ein durch ein Reiz-Reaktionsschema bestimmtes Verhalten, in dem es somit keine praktische Identität gibt.

Einen sozialen Zusammenhang in einem für die Praxis der Individuen regulativen Sinne gibt es auf dieser Stufe noch nicht. Die Individuen stehen sich in der Art von Naturgewalten gegenüber und reagieren entsprechend aufeinander. Es besteht ein a-sozialer Zusammenhang: der Hobbessche Naturzustand.

Es bleibt die Frage nach den Ansätzen für eine immanente Überwindung dieser Position. Dafür bieten sich zwei Ansatzpunkte:

- a) der Begriff des Interesses,
- b) die Stellung der Individuen zueinander.

Zu a): Wenn auf dieser Stufe bestimmte Interessen eingeräumt werden – man könnte z.B. an garantierte Nahrungsbeschaffung oder körperliche Unversehrtheit denken – so muß man konsequenterweise an der Sicherung der Erfüllung dieser Interessen interessiert sein. Andernfalls müßte man eventuell „Interesse“ durch „Laune“ ersetzen. Aber auch in diesem Fall müßte man an der längerfristigen Möglichkeit des Launenwechsels interessiert sein. Irgendeine Form des Interesses, das verbunden ist mit dem Streben nach Sicherung der Erfüllung desselben, muß vorausgesetzt werden, wenn man sich auf den Boden der oben vereinbarten Prämissen begibt. Was bedeutet aber Sicherung der Erfüllung von Interessen? Es bedeutet vor allem zweierlei: zum einen eine Strategie der Prioritätensetzung, d. h. ein Konzept, wie ein Konflikt zwischen konträren und gleichzeitig bestehenden Interessen gelöst werden kann, und andererseits, damit zusammenhängend, die Schaffung geeigneter Umweltbedingungen als notwendige Voraussetzung für die dauerhafte Erfüllung eines Interesses.

Zum ersten Punkt ein Beispiel: Ein Individuum auf der skizzierten Stufe 1 müßte von den Bedingungen dieser Stufe her (Verzicht auf ein längerfristiges Handlungskonzept, die Einschätzung anderer Individuen als reinem Mittel) als gänzlich isoliert vorgestellt werden. Es könnte sich also der Fall ergeben, daß das Interesse, Nahrung zu beschaffen, mit dem Interesse, den Wohnsitz gegen das Eindringen anderer zu sichern, kollidiert. Von der Erfüllung beider Interessen könnte z. B. das Überleben abhängen. Hier ist also eine Entscheidung zu treffen, d. h. es muß auf die Durchsetzung eines Interesses zugunsten der Durchsetzung eines anderen verzichtet werden. Ein derartiger Konflikt könnte nur durch längerfristige Abmachungen mit anderen vermieden werden. Aber auch bei harmloseren Interessenskonflikten muß, soll das Überleben gesichert werden (eine der Argumentationsvoraussetzungen), entschieden werden, welche Interessen im Konfliktfall vor anderen maßgebend sein sollen, und zwar nach Gesichtspunkten, die sich nicht unbedingt aus einer veränderten Interessenskonstellation ergeben.

Bei der Schaffung geeigneter Umweltbedingungen entstehen, soweit es sich um die natürliche Umwelt handelt, ständig derartige Interessenskollisionen. Zunächst wird die Interessensdurchsetzung durch klimatische und geographische Gegebenheiten begrenzt. Die notwendige Arbeit beschränkt ferner immer ein mögliches Konsumtionsinteresse. Aber auch verschiedene Arten einer evtl. notwendigen produktiven Arbeit können sich gegenseitig ausschließen. Eine Form des Verzichts auf die Erfüllung bestimmter Interessen und eine Form der längerfristigen Strategie, die diese Form des Verzichts regelt, erscheint unvermeidbar. Dies ist aber auf der Stufe 1 nicht vorgesehen.

Das wichtigste Defizit der Stufe 1 ist allerdings, daß die jeweils anderen Individuen, d. h. also die menschliche Umwelt, nicht in der Weise berücksichtigt werden, wie sie uns in fast jeder Situation der praktischen Lebensbewältigung entgegentreten: als selbständig agierende Subjekte, die ihre Interessen in der gleichen Art durchzusetzen versuchen wie wir die unseren. Damit haben wir es mit

einer neuen Art der Interessenskollision zu tun. „Die anderen“ als Bestandteil eines Interesenskalküls müssen eine andere Rolle spielen als die gegenständliche Umwelt. Der Mensch ist, in einem qualitativ anderen Maße als die natürliche Umwelt, gerade weil ein Interessenwechsel nicht prognostizierbar ist, auf Dauer nicht berechenbar. Ein anderes Individuum unter Kontrolle zu halten, würde bedeuten, Macht auszuüben. Dies setzt eine Form der Überlegenheit voraus, die aber, nimmt man auch nur zwei Individuen isoliert, niemals auf allen Gebieten gewährleistet und damit niemals garantiert sein kann. Man braucht also, um Macht ausüben zu können, die Hilfeleistung von Dritten. Diese können aber selbst nicht nur als Mittel betrachtet werden, denn sonst wäre es nicht einsehbar, wie sie sich zu einer solchen Hilfeleistung bereithalten könnten. Eine zeitweilige Abmachung mit anderen bedeutet aber wieder, andere Interessen im Rahmen dieser Abmachungen zu opfern, ohne daß eine Interessensveränderung und damit eine jederzeit mögliche Aufkündigung der Abmachung ausgeschlossen wäre.

Die Argumentation des Hobbes geht genau von diesem Zustand der absoluten Unsicherheit unter den Menschen aus, um aus Gründen der mangelnden Praktikabilität bezüglich des Grundinteresses des Menschen, der Selbsterhaltung, eine Überwindung des Naturzustandes als rational notwendig darzustellen. Die „natürliche Gleichheit der Menschen“ und die immer vorauszusetzende Bereitschaft, das Eigeninteresse gegenüber dem Interesse anderer durchzusetzen, schafft einen Zustand gegenseitiger Furcht. In ihm zu verharren, führt nach Hobbes zu einem Selbstwiderspruch:

„Quicumque igitur manendum in eo statu censuerit, in quo omnia liceant omnibus, contradicit sibi ipse.“³³

Wo Hobbes jedoch im Selbsterhaltungskalkül den Willen zur Überwindung des Naturzustandes schon impliziert sieht, kann hier lediglich die praktische Unhaltbarkeit der diskutierten Position konstatiert und ihr Verlassen empfohlen werden. Die Stufe 1 bietet keinerlei Gewähr für eine Interessensdurchsetzung irgendwelcher Art und sie schafft auch keine Möglichkeit einer praktischen Identität. Die Unhaltbarkeit dieser Position ist hier Ergebnis einer reinen Zweck-Mittel-Analyse. Moralische Kriterien spielen bei der argumentativen Auseinandersetzung mit dieser Stufe, ebenso wie bei Hobbes, noch keine Rolle.

2.2 Eine Position auf Stufe 2 würde versuchen, diesem Ergebnis Rechnung zu tragen. Auf dieser Stufe würde zugestanden werden, daß eine Interessensdurchsetzung nur durch längerfristig angelegte Abmachungen gesichert werden kann, die auf einer Prioritätensetzung bestimmter Interessen beruhen. Man wäre dann bereit, sich auf eine längerfristige Verfolgung *dieser* Interessen einzulassen. Der jeweilige Vertragspartner wäre dann zwar immer noch grundsätzlich Mittel zum Zweck, aber man würde von vorneherein einkalkulieren, daß der andere die eigene Rolle genauso einschätzt. Seine Interessen würden bei Vertragsabschluß genauso

³³ Hobbes, De Cive, 1, 13.

gewürdigt wie die eigenen. Da aber der Vertrag auf einer Interessensgrundlage begründet wurde, wäre seine Auflösung immer dann möglich, wenn durch eine Umständekonstellation die Interessenserfüllung durch eine Vertragseinhaltung grundsätzlich in Frage gestellt wäre. Der Vertrag gibt also lediglich die Richtung an, in der eine Interessensverfolgung am erfolgreichsten zu werden verspricht. Er bedeutet, daß man durch *durchschnittliche* Vertragserfüllung dieses Ziel normalerweise erreicht. Er bedeutet aber nicht, daß man in *jeder* konkreten Situation, auch wenn dies zumutbar wäre, den Vertrag erfüllen *muß*. Also auch hier wird die Notwendigkeit *verpflichtender* Normen noch nicht gesehen.

Auf Stufe 2 besteht die Bereitschaft, den Zustand der totalen Isolierung zugunsten einer Zweckgemeinschaft mit anderen aufzugeben. Es wird die normalerweise bestehende Abhängigkeit der Individuen voneinander zugegeben und daraus der Sinn einer durchschnittlichen Normenbefolgung abgeleitet. Die Position wird vom Gesichtspunkt eines langfristigen, aber auch abzusehenden Nutzens geleitet. Die auf der Stufe 2 vorauszusetzende Bereitschaft schließt also eine eingeschränkte Anerkennung von Normen ein; man will eine längerfristige Bindung und bleibt an der Aufrechterhaltung eines sozialen Zusammenhangs zwischen Individuen interessiert. Man könnte die hier eingenommene Position als die eines sozialtechnologischen Opportunismus bezeichnen. Es gibt hier eine begrenzte praktische Identität, die durch die soziale Rolle vermittelt ist. Das Individuum löst sich nicht mehr in wahllos wechselnden Interessen auf, sondern läßt sich auf ein langfristig angelegtes dominantes Interesse ein, dessen Berücksichtigung eine Form der Verlässlichkeit gegenüber der Umwelt voraussetzt. Man erklärt sich bereit, soziale Spielregeln auf der Grundlage dieses dominanten Interesses einzuhalten.

Doch das dominante Interesse enthält auch zugleich das Kriterium für eine eventuelle Verhaltensänderung. Wenn man dieses Interesse durch Verletzung der getroffenen Abmachungen besser wahrnehmen kann, ohne daß dies negative Folgen für den eigenen sozialen Status hätte, wird man die Befolgung der Spielregeln aussetzen. Auf Stufe 2 ist die Haltung repräsentiert, auf die der Sophist Glaukon in Platons „Politeia“ rekurriert, wenn er den Mythos vom Ring des Gyges zu Hilfe nimmt, um den Geltungsanspruch moralischer und rechtlicher Normen zu problematisieren.³⁴ Im Besitz des Ringes würde jeder Grund entfallen, die Verbindlichkeit der getroffenen Abmachungen weiterhin anzuerkennen, denn man wäre nun in der Lage, seine Interessen durchzusetzen, ohne einer sozialen Ächtung zu verfallen.

Diese Position erscheint zunächst praktikabel: Man könnte z. B. an jemanden denken, dessen leitendes Interesse es ist, möglichst viele Reichtümer zu sammeln. Die geltenden moralischen und rechtlichen Normen schützen den Erwerb und die Sicherung seines bereits ansehnlichen Kapitals. Die günstigste Anlage und Verzinsung seiner Gelder wäre aber nur unter Verletzung dieser Normen (z. B. Hinterge-

³⁴ Vgl. Platon, Politeia, 359f.

hung der Ausführbestimmungen) möglich. Wenn dies unentdeckt geschehen könnte, d.h. ohne die soziale Reputation zu schädigen, würde ein Vertreter der Position 2 diese Lösung wählen und die Normenbefolgung aussetzen.

Diese Position erscheint u.a. auch deshalb so praktikabel, weil ihre Vertreter bereit sind, innerhalb einer langfristigen Strategie andere Interessen diesem leitenden Interesse unterzuordnen. Man hat ein festumrissenes Ziel und ist dafür – in bestimmten Fällen auch auf Kosten der anderen – zu Opfern bereit. Der Konflikt zwischen verschiedenen Interessen des gleichen Individuums ist damit bereits im Vorfeld geklärt. Auch die Bedingungen der natürlichen Umwelt werden hier in Rechnung gestellt.

Dennoch ist auch die Stufe 2 von ihren Prämissen her überwindbar. Den Hebel dazu bietet der Schlüsselbegriff dieser Stufe, der des leitenden oder dominanten Interesses. Es kann nur zu längerfristigen Abmachungen kommen, wenn dieses Interesse generalisierbar ist, d.h. wenn die Vertragsvereinbarungen wenigstens für die Beteiligten, eventuell also für einige andere Individuen denselben Vorteil versprechen. Dies bedeutet, daß nicht jedes Interesse als leitendes Interesse verfolgt werden kann. Ich kann z.B. nicht ausschließlich meinen Reichtum zum Zweck einer Abmachung machen, ohne daß sich für die anderen Beteiligten die Erfüllung des gleichen oder eines äquivalenten Interesses ergibt. Die Generalisierbarkeit ist allerdings in überschaubaren Gruppen normalerweise kein Problem. (Man denke an eine Einbrecherbande oder an eine Gruppe, die einen Gipfel besteigen will.) Doch das Problem ist hier nur verschoben. Nicht geklärt bleibt das Verhältnis von Gruppen untereinander, deren Verhalten von jeweils verschiedenen leitenden Interessen bestimmt wird. Dieses Verhältnis ist noch das des Hobbeschen Naturzustandes. Bei überschaubaren Zusammenfassungen von Gruppen würde der Spielraum zur Auswahl leitender Interessen weiter eingeengt. Die Überlegungen führen schließlich zu folgender Frage: Ist es möglich, eine Handlungsstrategie aufgrund eines von anderen *anerkannten leitenden* Interesses zu entwerfen, wenn sich das Individuum in einer nicht überschaubaren Gemeinschaft mit anderen Individuen befindet, wie dies z.B. in der modernen Industriegesellschaft der Fall ist? Die Antwort ist schlicht: Nein. Nur dann, wenn ich von anderen erwarten kann, daß sie Abmachungen *unbedingt* einhalten, kann ein Vertreter der Stufe 2 die Normenbefolgung nach opportunistischen Gesichtspunkten in einigen Situationen ohne negative Folgen aussetzen. Ein Vertrag, der von allen Beteiligten eine nur durchschnittliche Normenerfüllung verlangt, enthält eine Nichterfüllungsklausel und würde in einer (vor allem nicht überschaubaren) Gemeinschaft den sozialen Zusammenhang, an dem man auf Stufe 2 interessiert sein muß, aufheben. Für das angeführte Beispiel hieße dies: Nur wenn ich sicher sein kann, daß nicht alle Kapitalbesitzer illegale Geldtransfers vornehmen, kann mein leitendes Interesse erfüllt werden. Ansonsten sind die normativen Bedingungen untergraben, unter denen ich überhaupt erst Reichtümer ansammeln kann.

Das Ergebnis wäre also: Entweder man beruft sich auf ein leitendes Interesse als letzten Bezugspunkt seines Handelns – dann findet man keinen universalisierbaren normativen Rahmen, in dem die Erfüllung dieses Interesses garantiert ist –, oder man verzichtet überhaupt auf das Interessenprinzip als Handlungsgrundlage und

sieht dann die Erfüllung derjenigen Interessen, die nicht den im normativen Rahmen verbürgten Handlungsspielraum anderer antasten, garantiert.

Das einzige universalisierbare Interesse, das zum leitenden Interesse taugt, wäre das an der Aufrechterhaltung der Normengemeinschaft selbst. Dies schloße aber gerade die Erhebung eines Partikularinteresses zum leitenden Interesse aus. Die scheinbare Praktikabilität der Stufe 2 beruht auf Voraussetzungen, die den Prämissen dieser Stufe selbst widersprechen. Dies macht ein erneuter Blick auf den Mythos vom Ring des Gyges deutlich. Die Schlußfolgerungen müßten hier lauten: Besitze ich den Ring nicht, muß ich, wenn ich an der garantierten Aufrechterhaltung des sozialen Zusammenhangs interessiert bin, die Normen *unbedingt* und im Konfliktfall auch gegen jedwedes Partikularinteresse befolgen. Besitze ich ihn, kann ich mein Partikularinteresse zwar durchsetzen, aber nur dann, wenn ich ihn *alleine* besitze, und die anderen an der Normenbefolgung festhalten. Mache ich den Ring zum universalen Besitz, fällt die Normengemeinschaft entweder in den Hobbesschen Naturzustand zurück, oder sie braucht *unbedingt* geltende Normen für die Anwendung des Rings.

Ein Sinn des Kategorischen Imperativs als Grundnorm und Handlungskriterium liegt darin, daß Kant erkannt hat, daß es nicht ausreicht, sich Maximen zu unterwerfen, um einen Handlungszusammenhang zwischen Personen zu konstituieren. Die subjektiven Handlungsprinzipien haben genau die Beliebigkeit der Zwecke, die hypothetischen Imperativen zugrunde liegen. Der Kategorische Imperativ gibt in seiner ersten Formulierung die Universalisierbarkeit als Kriterium für die Annahme von Maximen an:

„handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“³⁵

Allerdings würde Kant dieses Kriterium nicht mehr zum Bestandteil des hypothetischen Imperativs machen:

Wenn du an einer Normengemeinschaft interessiert bist, dann befolge den Kategorischen Imperativ.

Ich möchte dies den metahypothetischen Imperativ nennen, dessen Bedingung nur dann erfüllt ist, wenn eine entsprechende Willensleistung erbracht ist. Es ist kein hypothetisch assertorischer, sondern ein hypothetisch problematischer Imperativ im Kantischen Sprachgebrauch. Es ist allerdings ein hypothetischer Imperativ, der ausschließt, daß alle anderen hypothetischen Imperative ein Kriterium für die Geltung moralischer Normen abgeben können. Er setzt voraus, daß die Stufe 3, die mit dem Kategorischen Imperativ erreicht ist, eine Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses impliziert, die gewählt oder auch nicht gewählt werden kann, die aber anderen Wesen, soweit wir wissen, verschlossen ist. Kant hat dieses Selbstverständnis expliziert, allerdings in Form einer anthropologischen These, d.h. einer Tatsachenbehauptung:

³⁵ Kant, Grundlegung, AA 421.

„Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.“³⁶

Die Stufe 3 enthält den Gedanken der praktischen Identität, d.h. daß die Individuen sich und andere nicht primär als Träger von Interessen und als mögliche Bestandteile eines Interessenkalküls begreifen, sondern als Träger eines Willens, der von einem Interessenwechsel nicht betroffen werden kann. Nur auf der Grundlage der praktischen Identität, nur indem sich das Individuum über die Einbeziehung in einen zweckrationalen Zusammenhang erhebt, kann es sich und andere Individuen achten. Kants Begriff der Achtung orientiert sich dagegen nicht primär an dem Verhältnis zwischen Individuen, sondern an dem Verhältnis zwischen dem Individuum und dem Sittengesetz. Das Sittengesetz war die Folge einer Korrektur der aristotelischen Teleologie im teleologischen Rahmen: Da es unmöglich ist, das Glück als $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ inhaltlich zu bestimmen, muß das $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ in einer „würdigeren“ Existenz des Menschen liegen. Das Sittengesetz formuliert die Handlungskriterien dieser Existenz und ist somit in seiner „Geltung“ Ursprung von Würde und Achtung. Auf unserer Stufe 3 (die eine Position der Autonomie und Selbstachtung beinhaltet) dagegen begründet ein gewähltes Selbstverständnis die Achtung unter Personen, woraus bestimmte Handlungskonsequenzen für die Einhaltung von Normen zu ziehen sind, nämlich die im kategorischen Imperativ enthaltenen. Das Sittengesetz ist Ausdruck und Folge der Selbstachtung und der Achtung anderer; die Achtung ist keine Folge des bestehenden Sittengesetzes. Achtung erweist man einem auf Stufe 3 sich manifestierenden Willen, dem eigenen oder dem anderer. Nur ein Träger von Würde (wobei Würde ebenfalls aus der praktischen Identität hergeleitet werden muß) kann Achtung beanspruchen. Ein Gesetz ist kein Träger von Würde. Es verlangt ‚Achtung‘ allenfalls im Sinne von ‚Beachtung‘, nie aber im Sinne von ‚Hochachtung‘.

Die Chance und der Wert, die wir dem Selbstverständnis auf Stufe 3 zumessen, hängt direkt mit der Möglichkeit zusammen, dieses Selbstverständnis auch *nicht* wählen zu können. Die Motivationskraft für den Eintritt in eine Normengemeinschaft scheint mir vor allem in der Möglichkeit dieses Selbstverständnisses zu liegen und nicht in der apriorischen Wirklichkeit einer praktischen Vernunft, die sich in einem bereits geltenden Sittengesetz ausdrückt.

Damit ist nicht gesagt, daß es keine anderen, eventuell noch weiterentwickelten Möglichkeiten des Selbstverständnisses gibt.³⁷ Es wird lediglich die These vertreten, daß das Selbstverständnis auf Stufe 3 das geeignetste und entscheidende ist, um einen Eintritt in die Normengemeinschaft zu *motivieren*.

³⁶ Ebd. AA 428.

³⁷ So nimmt Iltng über das hier Gesagte hinaus ein Selbstverständnis an, bei dem das Individuum sich und andere nicht nur als Person, sondern als respektable Person unter Rücksicht auf den gegenseitigen ‚amour propre‘ achtet. Vgl. dazu „Sittlichkeit und Höflichkeit“.