

## Pflichten, Interessen und Sanktionen

### Eine Kritik der Moraltheorie von Peter Stemmer

Peter RINDERLE (Berlin)

In einer Reihe neuerer Arbeiten plädiert Peter Stemmer für eine partielle Revision der Grundlagen und der Inhalte unserer ‚herkömmlichen‘ Moral. An die Stelle dieser ‚herkömmlichen‘ Moral, die sich auf fragwürdig gewordene religiöse oder metaphysische Weltbilder stütze, will Stemmer eine ‚rationale‘ Moral setzen, die einerseits auf grundlegende Interessen aller Menschen Bezug nimmt und deren Forderungen andererseits durch soziale Sanktionen konstituiert sind. Mit der Kritik an den transzendenten Grundlagen der Moral möchte Stemmer auch eine drastische Einschränkung der Inhalte der uns bekannten Moral vornehmen: Er spricht von einer Minimalmoral, deren Inhalte sich auf den Schutz der Integrität und einiger Grundfreiheiten der Person beschränken. Forderungen nach Gleichheit oder Gerechtigkeit, die in der herkömmlichen Moral einen zentralen Platz einnehmen, entsprängen dagegen bestimmten altruistischen Idealen. Doch diese könne man nicht für alle Menschen als ‚rational zwingend‘ ausweisen.

Stemmer will zum einen natürlich provozieren. Und weil er einige ihrer liebsten Dogmen aufs Korn nimmt, leistet er der gegenwärtigen moraltheoretischen Debatte einen wertvollen Dienst. Aber er erweckt zum anderen auch den Anschein, als erlaubte seine messerscharfe Arbeit am Begriff und seine stringent vorgetragene Argumentation gar keine vernünftigen Alternativen mehr zu seinen Positionen. Aus diesem Grund möchte ich hier nicht nur einige Fragezeichen an seinen Begriffsanalysen und Argumenten anbringen, ich will auch zeigen, dass man manches mit guten Gründen ganz anders sehen kann. Dabei muss ich über viele interessante Details in Stemmers Arbeiten hinweggehen und meine Auseinandersetzung auf zwei oder drei Hauptpunkte begrenzen. Im ersten Abschnitt gehe ich zunächst auf Stemmers Analyse des Begriffs der moralischen Pflicht ein; Stemmer meint, die erfolgreiche Lösung der Begründungsaufgabe setze ein richtiges Verständnis des Begriffs der moralischen Pflicht voraus (HA, 6). Im zweiten Abschnitt will ich mich dann mit seiner Idee eines moralischen Kontraktualismus beschäftigen; diese Idee soll Stemmers „Ausgangs- und Leitfrage“ beantworten, „ob es vernünftig ist, moralisch zu handeln“ (HA, 10). In einem dritten Abschnitt sollen dann die Inhalte von Stemmers Minimalmoral zur Sprache kommen; gleichzeitig will ich hier auf die altruistischen Ideale eingehen, die sich Stemmer zufolge nicht rational begründen lassen. Im vierten Abschnitt möchte ich mich zuletzt dem Begründungskonzept Stemmers zuwenden und mein Augenmerk dabei insbesondere auf die für Stemmer so wichtige Rolle des Skeptikers richten.

#### I.

Stemmer vertritt eine Sanktionstheorie der Pflicht. Diese Theorie gibt eine Antwort auf die Frage, was wir überhaupt meinen, wenn wir von einer moralischen Pflicht sprechen: Eine moralische Pflicht, eine bestimmte Handlung auszuführen, besteht nur dann, wenn die Nichtausführung dieser Handlung mit einer Sanktion geahndet wird. Eine Sanktionstheorie der Pflicht sieht das moralische Müssen als „ein sanktionskonstituiertes Müssen“ (BP, 833) an.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Stemmer behauptet, „es dürfte zunächst unkontrovers sein, dass das Verpflichtetsein ein praktisches

Die Sanktion ist für Stemmer ein notwendiges Kriterium für das Vorliegen einer moralischen Pflicht: „Wo keine Sanktionen, da also kein moralisches Müssen“ (HA, 101)<sup>2</sup>. Und eine Sanktion sei eine negative Konsequenz im Falle des Anders-Handelns (BP, 833). Bei einer echten Sanktion sei diese negative Konsequenz nicht nur das Resultat eines natürlichen Prozesses (BP, 833; HA, 103); sie sei eine absichtlich zugefügte negative Konsequenz. Und jede Form des Müssens bestehe „in der Unumgänglichkeit negativer Konsequenzen im Falle des Anders-Handelns“ (HA, 60).

Der Begriff der Sanktion, so Stemmer, sei aber noch nicht hinreichend für das moralische Müssen. Denn manche Sanktionen seien unberechtigt und könnten nur als Erpressung bezeichnet werden. Stemmer nennt das Beispiel eines Straßenräubers, der seinen Forderungen mit einer Pistole Nachdruck verschaffen will (HA, 51; HA, 108; BP, 835). Das moralische Müssen unterscheide sich nun von einem erpresserischen Müssen dadurch, dass derjenige, der sanktioniert, einen Rechtstitel zur Sanktionierung habe. Mit anderen Worten: Es unterscheide sich durch die Legitimität der Sanktionsinstanz vom erpresserischen Müssen. Und diese Legitimität lasse sich ihrerseits aus einem hypothetischen Kontrakt herleiten. Darauf gehe ich im nächsten Abschnitt ein.

Ein erstes Argument für die Sanktionstheorie leitet Stemmer vom Scheitern der eudaimonistischen Ethik und der rationalistischen Moralbegründung ab: Zum einen führe moralisches Handeln nicht notwendig, wie noch die eudaimonistische Theorie der Moral annahm, zu unserem Glück (BP, 832; HA, 34; HA, 168). Es gebe keine Konzeption eines guten Lebens, die für alle Menschen gültig wäre; dieses „eine wahre Glück für alle gibt es nicht“ (BP, 834). Man müsse daher einen Ersatz finden, um die Menschen zum moralischen Handeln zu bewegen. Mit anderen Worten: Wenn die Menschen nicht mehr von sich aus moralisch handeln wollen, dann müsse man eben mit äußeren Sanktionen nachhelfen. Aber auch die praktische Vernunft verfüge über keine eigenständige Kraft zur Motivation des moralischen Handelns; denn „die Einsicht, dass wir zu bestimmten Handlungen verpflichtet sind [...], [ist] kein ausreichendes Motiv, entsprechend zu handeln“ (BP, 838). Die Sanktionstheorie der moralischen Pflicht sei daher die einzige Möglichkeit, einen Begriff von Moral in einem Zeitalter zu entwickeln, in dem sich der Rekurs auf objektive moralische Ordnungen oder eine transzendente Konzeption der praktischen Vernunft verbiete (HA, 158).

Zwingend erscheint mir dieses erste Argument deshalb nicht, weil es auf zwei zusätzlichen, von Stemmer nicht explizit ausgewiesenen Prämissen beruht, die ihrerseits fragwürdig und jedenfalls nicht unumstritten sind: Stemmers Kritik traditioneller Moralkonzepte setzt erstens voraus, dass moralische Pflichten für alle Menschen – und zwar unabhängig von ihrer Konzeption des guten Lebens – gelten müssen. Doch wenn diese erste Annahme falsch ist, dann ist Stemmers Kritik des Eudaimonismus kein hinreichendes Argument für eine Sanktionstheorie der moralischen Pflicht; das Scheitern einer eudaimonistischen Ethik könnte auch in einen moralischen Relativismus münden, der auf die universelle Geltung moralischer Pflichten einfach Verzicht leistet. Und Stemmers Kritik der rationalistischen Moralbegründung liegt zweitens die (ebenfalls fragwürdige) Annahme zugrunde, dass moralische Pflichten den Menschen immer zum moralischen Handeln bewegen werden, rationale Gründe dafür allein aber

---

Müssen ist. Wer verpflichtet ist, X zu tun, muss X tun“ (BP, 832; vgl. HA, 63–70). Das ist falsch, denn unstrittig ist diese Auffassung nicht. Thompson (1990), Chap. 3. Ought, 79–104, stellt die Äquivalenz von „B ist (moralisch) verpflichtet, As Grundstück nicht zu betreten“ und „B muss die Betretung von As Grundstück unterlassen“ mit einigen Gegenbeispielen in Frage. Doch darauf kann ich hier aus Platzgründen nicht eingehen.

<sup>2</sup> Abgesehen von einiger Detail-Kritik (HA, 102 ff.) knüpft Stemmer an die Sanktionstheorie von Tugendhat (1993), 43, an, der bloße Gründe nicht als Motive anerkennt und sich daher auf „empirisch Greifbares“ (ebd.) stützt.

nicht ausreichen können. In einer eudaimonistischen Ethik wird diese zweite Prämisse zwar tatsächlich akzeptiert; eine rationalistische Moralbegründung muss diese Auffassung aber nicht teilen. Man kann die Gebote der Moral durch die praktische Vernunft begründen wollen, die Frage aber nach den Triebfedern, die die Menschen tatsächlich zum moralischen Handeln bewegen, dabei zunächst offenlassen. Das bedeutet: Stemmers erstes Argument ist zumindest nicht vollständig; es wird nur denjenigen überzeugen, der die beiden Zusatzannahmen teilt.

Stemmers zweites Argument für die Sanktionstheorie hat nun etwas mit dem Gebrauch des Begriffs der Pflicht zu tun, den man in der klassischen Lehre vom Naturrecht und dann auch wieder im modernen Vernunftrecht antreffen kann. Dort verweist der Pflichtbegriff auf ein kategorisches Müssen, das sich nicht auf empirische Sanktionen stützen muss. Doch, so wendet Stemmer ein, wovon soll die Rede sein, wenn die Behauptung, es gelte eine moralische Pflicht, über keinerlei Konsequenzen in der praktischen Realität verfügt? Die Sanktionstheorie könne hier einen Weg aus der Sackgasse weisen: Die Bedeutung des Pflichtbegriffs bestehe in der Sanktion, die auf jede Zuwiderhandlung einer moralischen Pflicht drohe. Sie nehme keine „mysteriösen Kräfte“ (HA, 114) für sich in Anspruch. Allein Sanktionen seien somit die Quelle von moralischen Verpflichtungen.

Dieses Argument scheint zunächst plausibel. Zweifel habe ich nur, ob es notwendig Stemmers spezielle Version einer Sanktionstheorie der Moral stützt. Denn mir scheint, dass man zwischen positivistischen und rationalistischen Sanktionstheorien unterscheiden muss.<sup>3</sup> Der Positivist behauptet, das moralische Müssen sei durch eine *faktische* Sanktion konstituiert. Und in diesem Sinn – rechtsphilosophische Konnotationen sind hier nicht intendiert – ist Stemmer Positivist: Da alle moralischen Verpflichtungen mit moralischen Rechten korrelieren, habe derjenige, der ein Recht hat, „eine soziale Garantie der Durchsetzung dieses Anspruchs“ (HA, 76). Der Rationalist behauptet dagegen, das moralische Müssen sei ein guter *Grund* dafür, eine Verfehlung der Moral zu sanktionieren.<sup>4</sup> Ob die Sanktionierung dann tatsächlich vorgenommen wird und werden soll, ist noch eine ganz andere Frage, deren Beantwortung von zusätzlichen Erwägungen abhängt. Der Rationalist erkennt somit zwar die konstituierende Bedeutung der Sanktionen für das moralische Müssen an, er macht dieses Müssen aber nicht vom *faktischen* Eintreten einer Sanktion abhängig. Einer rationalistischen Sanktionstheorie zufolge ist das moralische Müssen kein kategorisches und daher mysteriöses Müssen; die Verletzung einer moralischen Forderung *berechtigt* einfach nur zur Zufügung von Sanktionen.

Der Rationalist kann aber anerkennen, dass es in manchen Situationen auch gute Gründe dafür geben kann, eine moralische Verfehlung *nicht* zu sanktionieren. Die Sanktionierung moralischer Vergehen kann zum Beispiel sehr kostspielig sein, sie kann den Einsatz des Lebens einiger Menschen erfordern, und sie steht daher auch in einem potentiellen Konflikt zu einigen grundlegenden Interessen der Mitglieder der moralischen Gemeinschaft. Die rationalistische Sanktionstheorie scheint mir daher sehr viel leichter mit Stemmers Idee eines hypothetischen Kontraktualismus in Einklang zu bringen sein als seine eigene, positivistische

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Hacker (1973), 146. Gegen die Befehlstheorien von Bentham und Austin unterstreichen auch Hart (1982), 135, und Raz (1990), 157–162, den Bedeutungsunterschied zwischen dem Begriff einer legalen Verpflichtung und der Wahrscheinlichkeit der Sanktionierung einer Verletzung. Zur Verteidigung der Befehlstheorie vgl. dagegen Hardin (1985). Die Debatte zwischen Bentham, Austin und Hart dreht sich natürlich primär um legale Verpflichtungen; und selbst wenn diese letzteren durch Sanktionen konstituiert sein sollten, folgt daraus noch nicht, dass dasselbe auch für moralische Verpflichtungen gilt.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. J. St. Mill, *Der Utilitarismus* (V. 14): „Es ist allen Formen der Pflicht eigentümlich, dass eine Person zu ihrer Erfüllung rechtmäßig gezwungen werden kann. Pflicht ist etwas, das von jemandem erzwungen werden kann, so, wie man die Bezahlung einer Schuld erzwingt“ (Hervorh. P. R.). Vgl. im Anschluss an Mill auch Scanlon (1998), 152 f.

Theorie. Tatsächlich sagt Stemmer aber, die Sanktionierung einer Verletzung moralischer Normen sei selbst eine Pflicht (HA, 155 f.)<sup>5</sup>; er behauptet sogar, man müsse „das Nicht-sanktionieren selbst sanktionieren“ (HA, 156). Ganz abgesehen davon, dass die moralische Pflicht zur Sanktionierung von moralischen Verstößen – und auch die Unterlassung einer Sanktionierung stellt für Stemmer eine Verletzung einer moralischen Forderung dar – in einem latenten Widerspruch zu seiner These steht, moralisches Handeln sei immer eine bestimmte Art des Handelns zugunsten anderer (HA, 49), scheint Stemmer eine Begründung dieser Behauptung gar nicht für notwendig zu halten. Es ist nun aber alles andere als selbstverständlich, dass eine Begründung moralischer Forderungen auch eine Begründung der Forderung nach einer Sanktionierung von Verstößen gegen die Moral mit umfassen müsste.<sup>6</sup> Und warum sollte außerdem die (kategorische?) Pflicht zur Sanktionierung von moralischen Vergehen nun ausgerechnet zu Stemmers Vorstellung einer rational begründeten Minimalmoral zählen? Für diese selektiven skeptischen Anfragen scheint Stemmer leider kein offenes Ohr zu haben. Denn er ist in ein sehr tiefes Gespräch mit dem radikalen und globalen Skeptiker verwickelt, der die Moral insgesamt in Frage stellt.

Bei diesem Gespräch verliert Stemmer vor allem auch die möglichen Kosten der Sanktionierung moralischer Vergehen aus dem Auge. Er denkt sich ein halb göttliches, halb roboterartiges Wesen (HA, 104; vgl. auch MK, 7) aus, das alle moralischen Übertretungen mit unfehlbarer Sicherheit bemerkt und ahndet. Aber ein solcher Roboter fällt nicht vom Himmel; er muss erst einmal gebaut werden; er muss mit Energie versorgt werden und wahrscheinlich auch ab und zu einmal repariert werden. Und er muss zuerst vor allem richtig programmiert werden! Das bedeutet nun nicht, dass eine Vereinbarung über bestimmte moralische Forderungen nicht im rationalen Interesse mancher oder sogar aller Menschen sein könnte. Doch eine Vereinbarung über bestimmte moralische *Forderungen* und eine Vereinbarung über die *Sanktionierung* von Verstößen gegen diese Forderungen sind einfach zwei Paar Stiefel. Selbst wenn über die Inhalte der moralischen Forderungen ein Konsens vorliegt, kann es einen Dissens über die Sanktionierung von Verstößen gegen diese Forderungen geben. Es müsste also gezeigt werden, aus welchen Gründen auch die Sanktionierung moralischer Vergehen im rationalen Interesse der Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft ist.

Außerdem, auch darauf verschwendet Stemmer keinen Gedanken, entsteht mit dem gottähnlichen Roboter ein Sicherheits- und Kontrollproblem: Die Praxis des Sanktionierens kann selbst Gegenstand der moralischen Kritik werden. Wer sanktioniert dann im Streitfall den Sanktionierer? Wer verhindert Exzesse des Sanktionierens? Wie wird mit Fehlern, mit Grenzfällen umgegangen? Gibt es, wie bei der Verhängung legaler Sanktionen, die Möglichkeit, sich an eine nächsthöhere Instanz zu wenden? Auf diese Probleme geht Stemmer nicht ein; die Sanktionsinstanz scheint bei ihm jenseits aller denkbaren moralischen Kritik zu stehen.

Stemmer sieht dabei ganz richtig: Das Recht zur Sanktionierung wird niemals von der moralischen Gemeinschaft direkt ausgeübt werden können, es bedarf einer Delegation oder einer Repräsentation. Doch Stemmer übersieht, dass er sich mit diesem Delegationsproblem auf ein nicht ganz ungefährliches Minenfeld begibt. Denn wer darf für sich das Recht zur Sanktionierung in Anspruch nehmen? Manche Personen mögen durchaus ein Interesse an

<sup>5</sup> Vgl. Platon, der in den *Nomoi* sagt, es sei zwar ehrenwert „wer kein Unrecht begeht, aber wer es nicht einmal geschehen lässt, dass es Andere begehen, der ist es noch doppelt und dreifach mehr. [...] Und wer endlich gar dieselbe [scil. die Obrigkeit, P. R.] nach Kräften in ihrer strafenden Tätigkeit unterstützt, der soll als der wahre Held unter allen Staatsbürgern ausgerufen und ihm soll der höchste Siegespreis der Tugend zuerkannt werden“ (730d).

<sup>6</sup> Nicht umsonst spielen bei der Begründung von legalen Sanktionen zusätzliche Erwägungen (Retribution vs. Prävention) eine wichtige Rolle. Auch mit der demokratischen Legitimität von Gesetzen ist die Frage nach der Rechtfertigung der Strafe noch nicht beantwortet.

der Sanktionierung von moralischen Verstößen haben. Manche werden dagegen nur die Kosten sehen: Und wer hat dann die Pflicht zur Sanktionierung zu schultern? Vielleicht gibt es zwei verschiedene gottähnliche Roboter, die sich gegenseitig den Anspruch streitig machen, im Namen der moralischen Gemeinschaft Verstöße gegen die Moral zu sanktionieren. Stemmer tut sicherlich gut daran, sich hier nicht Hobbes' Idee eines allmächtigen Leviathan anzuschließen, der nur Rechte zur Sanktionierung von Vertragsverstößen und keine Pflichten hat. Doch die Tatsache, dass der Staat – als die einerseits mächtigste und effektivste und die andererseits (in manchen Fällen) sowohl moralisch berechnete wie auch demokratisch legitimierte und kontrollierte Instanz zur sozialen Sanktionierung von grundlegenden Verstößen gegen eine rationale Moral – bei Stemmer mit keinem einzigen Wort auch nur erwähnt wird, stellt eine recht eigenartige Lücke im Gebäude seiner Moraltheorie dar.<sup>7</sup> Der moderne Moraltheoretiker, der keine ‚mysteriösen Kräfte‘ in seiner rationalen Moralbegründung dulden möchte, spricht zwar von einem gottähnlichen Roboter, erwähnt aber in keinem Satz – obwohl er zugibt, dass moralische Forderungen „eine rechtliche Ordnung“ (HA, 53) voraussetzen – die durchaus nicht besonders mysteriösen, dabei aber höchst effektiven Sanktionen des modernen Staats.

Stemmer führt noch einen dritten Gesichtspunkt für seine Sanktionstheorie an: Er wertet es als großen Vorteil dieser Theorie der moralischen Verpflichtung, dass sie vor allem die Probleme einer Begründung moralischer Verpflichtungen durch ein faktisches Versprechen vermeiden könne. An mehreren Stellen (MK, 6 f.; HA, 89) grenzt Stemmer die Sanktionstheorie der Pflicht von der klassischen Vertragstheorie in der politischen Philosophie ab, die sich auf einen empirischen Vertrag zwischen den Bürgern für die Begründung der Legitimität politischer Herrschaft stützt. Stemmer beruft sich hier auf Humes Einwand (*Ein Traktat über die menschliche Natur* III. ii. 5), wonach ein Versprechen immer auf eine bereits vorher bestehende Verpflichtung angewiesen sei, das Versprechen auch zu halten. Ein Versprechen könne daher nie den Grund des Verpflichtetseins selbst bilden. Denn ein Versprechen, alle Versprechen zu halten, münde augenscheinlich in einen infiniten Begründungsregress oder in einen Argumentationszirkel, weil sie voraussetze, was zu zeigen wäre (MK, 4).<sup>8</sup> Stemmer meint daher, dass moralische Pflichten „nicht durch Vertrag oder Versprechen, sondern durch die Schaffung sozialer Konventionen des Sanktionierens“ entstünden (MK, 9; vgl. HA, 87 ff.); das „Grundtheorem des traditionellen Kontraktualismus“ erweise sich daher als „falsch“ (HA, 89).

Mir ist nun nicht ganz klar, was Stemmer mit dieser These genau sagen will. Man könnte sie nämlich auf zweierlei Art verstehen: Will er sagen, (1) dass die verpflichtende Normativität der Moral nicht in einem Versprechen begründet sei? Dass ein Versprechen nicht zur

<sup>7</sup> Am Beispiel Hobbes' zeigt Hampton (1986), 173–186, sehr schön, dass die Ermächtigung und Legitimierung einer Sanktionsinstanz ein Problem aufwirft, das durchaus nicht mit dem Problem der Begründung der moralischen Pflichten identisch ist.

<sup>8</sup> Man kann Stemmer hier eine grobe und nicht ganz faire Darstellung der klassischen Vertragstheorie vorwerfen. Wenn diese nämlich die Gehorsamsverpflichtung der Bürger gegenüber dem Staat begründet (MK, 1), beruft sie sich nicht notwendig auf ein Versprechen. J. Locke, *Über die Regierung* (§§ 95–96), spricht von der *Einwilligung*, von einer *Zustimmung* und nicht von einem *Versprechen* als der Grundlage der Pflicht zum Rechtsgehorsam. Lockes Anhänger (z. B. Simmons [1979], 57–74) und auch seine Kritiker (z. B. Pateman [1985], 61 ff.) stimmen in dieser Lesart überein. – Unabhängig von dieser Frage kann man auch kritisieren, dass Stemmer die möglichen Antworten auf die Frage nach den Quellen der Moral auf die Alternative ‚Metaphysik‘ oder ‚Vertragstheorie‘ einschränkt und dabei selbst für einen hypothetischen Kontraktualismus Partei ergreift. Dabei übersieht er eine Möglichkeit, die heute im Anschluss an Hart (1955), 195, intensiv diskutiert wird: Die Fairness verpflichtet eine Person zur Mitarbeit an einem kooperativen Unternehmen, wenn sie von diesem bestimmte Vorteile entgegennimmt. Eine moralische Gemeinschaft kann man ja durchaus als ein solches kooperatives Unternehmen verstehen. Darüber hinaus würde sich auch eine utilitaristische Moraltheorie zur Begründung des ‚Handelns zugunsten anderer‘ anbieten.

Grundlegung der Moral taugte? Oder meint er, (2) dass die moralische Verpflichtung, ein Versprechen zu halten, in einer Konvention begründet sei? Das sind zwei ganz verschiedene Thesen, deren Begründung jeweils verschiedene Argumente erfordern würde. Einmal geht es um die Grundlagen der Moral als solcher, die vom radikalen Skeptiker in Frage gestellt werden. Ein andermal geht es um die Frage nach den Grundlagen einer speziellen moralischen Pflicht, der Pflicht nämlich, ein Versprechen zu halten; und diese Pflicht könnte von einem selektiven Skeptiker angezweifelt werden.<sup>9</sup> Die erste Frage zielt, von einem externen Standpunkt, auf die Grundlagen der Moral. Sie antwortet auf die alte Frage, warum ich überhaupt moralisch handeln sollte. Die zweite Frage kann man innerhalb des moralischen Standpunkts stellen: Warum sollte man, vorausgesetzt man akzeptiert einen moralischen Standpunkt, ein Versprechen halten? Die beiden Thesen haben auch sehr viel weniger miteinander zu tun, als Stemmer anzunehmen scheint. So folgt aus der ersten These sicher nicht unmittelbar die zweite These: Wenn die Moral nicht in einem Versprechen begründet ist, folgt daraus, was die Verpflichtung angeht, ein Versprechen zu halten, überhaupt nichts. Jedenfalls folgt daraus nicht, dass die Verpflichtung, ein Versprechen zu halten, notwendig nur in einer Konvention begründet sein kann.<sup>10</sup> Konventionen können schließlich selbst zum Gegenstand der moralischen Kritik werden, sie können nicht ihrerseits die Grundlage der Moral sein.

Bezeichnenderweise geht Stemmer aber gar nicht direkt auf die spezielle Frage ein, ob denn seine rationale Moral eine Pflicht enthält, eingegangene Versprechen zu halten. Gibt es nun für Stemmer eine Pflicht, ein Versprechen zu halten – oder gibt es sie nicht? Wenn Stemmer diese Frage positiv beantwortet und das Versprechen als möglichen Grund spezieller moralischer Verpflichtungen anerkennt<sup>11</sup>, dann kann die Moral auch einen erheblich weiteren Umfang annehmen als seine Minimalmoral. Richtig ist dann allerdings, dass sie nur für die Menschen gültig ist, die diese Versprechen eingegangen sind. Wenn Stemmer die Frage negativ beantwortet, und das Interesse, Versprechen abzugeben oder anzunehmen, wird von Stemmer jedenfalls nicht explizit unter den grundlegenden Interessen der Menschen aufgezählt, dann gerät sein moralischer Kontraktualismus nicht nur in einen eklatanten Widerspruch zu unseren moralischen Intuitionen. Der Wert der individuellen Autonomie, der auch die für das Zeitalter der Moderne charakteristische Wertschätzung der Möglichkeit zu begründen erlaubt, das eigene Leben durch Versprechen, Verträge und Akte der Zustimmung selbst zu gestalten, erscheint in der Form, in der er in Stemmers kontraktualistischer Moralbegründung auftaucht, eigentümlich blass und wie verstümmelt.

<sup>9</sup> Zwischen diesen beiden Varianten der Skepsis unterscheidet Strawson (1994), 129 f.: „Radikaler, alles durchdringender (also philosophischer) Skeptizismus ist schlimmstenfalls sinnlos, bestenfalls überflüssig; eines, was wir aus der Erfahrung lernen, ist, daß praktischer und selektiver Skeptizismus klug ist.“ Vgl. auch die Kritik Bartelborths (1996), 242–267, an der Position des externen Skeptikers in der Erkenntnistheorie.

<sup>10</sup> Vgl. die Kritik Scanlons (1998), 295–327, an der Konventionstheorie der Treuepflicht. Scanlon (1998), 296, warnt ausdrücklich vor folgendem Fehlschluss: Nur weil soziale Konventionen die Mittel für die Schaffung bestimmter Erwartungen zur Verfügung stellen, und nur weil soziale Konventionen somit auch die Bedingungen bereitstellen, überhaupt Versprechen abzugeben, folgt daraus nicht, dass diese Konventionen selbst der Grund dafür sind, Versprechen zu halten. Stemmer begeht genau diesen Fehler (z. B. MK, 9), wenn er von den Bedingungen der Möglichkeit eines Versprechens auf die Genese und Geltung einer Treuepflicht schließt.

<sup>11</sup> Zum Begriff der speziellen Verpflichtung vgl. Hart (1955), 183 ff.; Rawls (1975), 130–139; Nagel (1986), 165.

## II.

Stemmer nimmt die Idee eines hypothetischen Kontrakts in Anspruch, um die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Sanktionierung zu beantworten. Die moralischen Rechte und Pflichten „entstehen aus einem wechselseitigen Tausch von Freiheitsverzicht gegen Freiheitsgewinn“ (HA, 83). Das sei die „Grundidee des moralischen Kontraktualismus“ (HA, 84). Die Moral sei das Ergebnis der Kooperation von rational kalkulierenden Personen, die ihre individuellen Interessen verfolgen. Altruistische Ideale seien, so Stemmer, nicht notwendig irrational, doch sie seien eben nicht rational zwingend.

Stemmer unterscheidet zwei Möglichkeiten, wie man die Begründung moralischen Handelns verstehen kann (HA, 15). Rational zwingend ist eine Handlung dann, wenn es irrational ist, sie nicht auszuführen. Rational möglich ist eine Handlung dann, wenn sowohl ihre Ausführung als auch ihre Nichtausführung rational sind. Stemmer meint, man könne den Zweifeln des Skeptikers nur mit der ersten, starken Form der Begründung wirkungsvoll begegnen. Sicher reicht die schwache Form der Begründung nicht, um die Argumente des Skeptikers zu entkräften. Aber vielleicht können dessen Argumente eben nicht entkräftet werden. Vielleicht ist es tatsächlich nicht möglich, eine moralische Forderung als eine rational zwingende Forderung zu begründen.<sup>12</sup> Stemmer macht nicht hinreichend deutlich, warum nur die rationale Notwendigkeit der moralischen Pflicht als echte Begründung zählen darf. Denn warum sollte man nicht schon die rationale *Möglichkeit* der Moral als einen großen Vorteil bei der Begründung der Moral gelten und die skeptischen Fragen unbeantwortet lassen? Der Nachweis, dass moralisches Handeln rational möglich ist, könnte schon als ein kleiner Erfolg verbucht werden: Wenigstens die Irrationalität der Moral ist damit ausgeschlossen.

Wenden wir uns nun aber Stemmers zentralem Argument zu. Das moralische Müssen ist mit dem sanktionierten Müssen nicht hinreichend bestimmt. Die Legitimität der Sanktionsinstanz ist ein zusätzliches Kriterium für die Geltung einer moralischen Verpflichtung. Ein Räuber, der mir seine Pistole vor die Nase hält, um an meine Geldbörse zu kommen, hat kein Recht zur Sanktionierung. Allerdings handelt es sich bei diesem Recht zur Sanktionierung um ein besonderes Recht. Es dreht sich nicht um ein einfaches moralisches Recht, dem dann eine moralische Verpflichtung korreliert. Es geht um das besondere Recht, Verstöße gegen die Moral zu sanktionieren. Und dieses Recht gründe, so Stemmer, in einem Konsens, in der „Einigkeit“ der Mitglieder einer moralischen Ordnung „darüber, was sanktioniert werden soll“ (MK, 8 f.). Dieser Konsens leite sich seinerseits aus einer Konvergenz bestimmter Interessen verschiedener Personen ab: „Es kommt zu einem System moralischer Rechte und Pflichten nur, sofern und soweit die Interessen der beteiligten Personen konvergieren“ (HA, 84; vgl. HA, 193). Stemmer spricht auch von einer „Homogenität der Interessen bei den Betroffenen“ (MK, 16), an die die Inhalte der Moral zurückgebunden seien. „Homogenität der Interessen“ und „Einigkeit der Betroffenen“ bedeuten bei Stemmer, auf die Problematik dieser Identifikation komme ich gleich zu sprechen, ein und dasselbe. Die Einigkeit der Betroffenen ist nun kein faktischer Konsens, sondern ein hypothetischer Konsens (HA, 204; BP, 848; MK, 14). Selbst ein Skeptiker könne vernünftigerweise nicht abstreiten, dass er bestimmte Interessen verfolge. Und deshalb müsse ihm auch an ihrem Schutz gelegen sein. Und nicht sehr viel mehr als diesen Schutz leiste eine sanktionskonstituierte Minimalmoral.

Was sind das aber für Interessen, die alle Menschen teilen? Stemmer vertritt einen anthropologischen Minimalismus: „Alle Menschen haben, einfach aufgrund der Tatsache, daß sie Lebewesen dieser Art sind, die-und-die basalen Interessen“ (HA, 194). Basale Interessen las-

<sup>12</sup> Nagel (1986), 200, vertritt die schwächere Variante der Rechtfertigung. Vgl. ähnlich Scheffler (1992), 52 ff., und Baier (1995), 197.

sen sich allen Menschen unterstellen und bilden das Fundament für Stemmers Konzeption der Rationalität. Und da Stemmer – im Unterschied zu anderen Vertretern eines hypothetischen Kontraktualismus<sup>13</sup> – keinen Unterschied zwischen Rationalität und Vernünftigkeit anerkennt (HA, 15), sind diese basalen Interessen für ihn auch der Grundstein des Vernünftigkeitseins. Auf die *faktische* Zustimmung des Individuums könne nun verzichtet werden; denn die Unterstellung dieser Interessen könne kein Mensch vernünftigerweise mehr zurückweisen (MK, 16).

In zwei Versionen, so Stemmer, tauche diese These in der Moralthorie auf (HA, 34 ff.; HA, 194 ff.). Eine empirische Version, wie Hobbes sie vertritt, nimmt eine inhaltliche Bestimmung dieser basalen Interessen an: Es gebe niemanden, der bestimmte Wünsche nicht habe (HA, 35); es gebe bestimmte rationale Wünsche, etwa den Wunsch nach Selbsterhaltung, die allen Menschen gemeinsam sei. Eine formalistische Version verzichtet auf die inhaltliche Bestimmung von basalen Interessen und beschränkt sich auf die Annahme eines höherstufigen Interesses daran, seine Interessen zu verfolgen und zu befriedigen (HA, 195).<sup>14</sup> Obwohl, so Stemmer, die zweite Variante „aussichtsreicher“ (ebd.) erscheine, habe auch sie ihre Grenzen und sei auf eine Kombination mit der ersten Variante angewiesen (HA, 198). Das Interesse an der Selbsterhaltung ist, so kombiniert deshalb Stemmer, nicht nur ein Interesse, das alle Menschen faktisch teilen. Es sei ein Interesse, das die Voraussetzung für die Verfolgung und Befriedigung aller anderen Interessen bilde (HA, 205).

Sieht man sich diese sogenannten basalen Interessen näher an, dann tun sich aber mehrere Fragen auf. Was genau versteht Stemmer eigentlich unter dem Begriff eines ‚Interesses‘? Er sagt, er wolle diesen Begriff mit Ausdrücken wie ‚Wunsch‘ oder ‚Präferenz‘ synonym verstanden wissen (HA, 20, FN. 4). Das Wort ‚Interesse‘ schwanke im alltäglichen Gebrauch zwar zwischen einer subjektiven und einer objektiven Verwendung. Die Person A könne dann (subjektiv) X wünschen, obwohl X nicht in ihrem (objektiven) Interesse liege. Stemmer möchte den Begriff ‚Interesse‘ jedoch „immer nur in subjektiver Bedeutung“ (ebd.) verwendet wissen. Das Interesse sei somit mit einem (subjektiven) Wunsch gleichbedeutend, wobei eine Person durchaus nicht wissen müsse, dass sie einen bestimmten Wunsch habe. Wenn Wünsche auf diese Weise die Basis der praktischen Rationalität bildeten, dann sei praktische Rationalität immer strikt individuell und instrumentell zu verstehen (HA, 21): „Eine Handlung zu begründen, heißt, zu zeigen, daß, so zu handeln, im Interesse des Handelnden liegt“ (HA, 37). Dem Skeptiker könne man keine Wünsche andemonstrieren (HA, 33 f.). Man sei also darauf angewiesen, von den Wünschen auszugehen, die der Skeptiker faktisch habe.

Ich möchte gegen diese These drei Einwände formulieren: Erstens halte ich es für eine schlichtweg falsche empirische These, dass alle Menschen ein basales Interesse an der Selbsterhaltung haben. Stemmer sagt: „Jeder muß, wenn er überhaupt etwas will und das Gewollte realisieren will, sein eigenes Weiter-Leben wollen. Dies ist ein allgemein unterstellbares Interesse“ (HA, 205). Das Interesse an der Selbsterhaltung nennt Stemmer auch ein „rational zwingendes“ Interesse (HA, 196); allen Menschen müsste also ein solcher Wunsch zugeschrieben werden können. Aber aus welchem Grund sollte Sokrates den sicheren Tod einer Flucht

<sup>13</sup> Vgl. Rawls (1993), 48–54, und Scanlon (1998), 33: „When we say [...] that a person is being unreasonable, what we often mean is that he or she is refusing to take other people's interests into account.“

<sup>14</sup> Im Gegensatz zu Rawls spricht Stemmer aber nicht von einem höherstufigen Interesse an der Bestimmung und der eventuellen Revision einer Konzeption des guten Lebens (bzw. eben der Inhalte der Interessen) sowie dem höchstrangigen Interesse an der Ausübung eines moralischen Vermögens. Die Primärgüter sind bei Rawls inzwischen gerade die Mittel zur Befriedigung dieser höherstufigen Interessen; vgl. Rawls (1993), 75 f. und 178–190, vgl. auch Rawls (1992), 152. Doch davon nimmt Stemmer keine Notiz; er geht nur auf Rawls (1975), 112, ein. Dort sagt Rawls noch etwas unscharf, Grundgüter seien Dinge, die „ein vernünftiger Mensch haben möchte, was auch immer er sonst noch haben möchte“.



aus dem Gefängnis vorziehen? Warum ziehen Menschen in den Krieg, wenn ihnen die Selbsterhaltung das höchste Gut ist? Es gibt viele Güter, die den Menschen zu allen Zeiten wichtiger waren als ihre Selbsterhaltung: die Freiheit, das Seelenheil und das ewige Leben, die Gerechtigkeit, der Ruhm – und nicht zuletzt: die Sanktionierung moralischer Vergehen anderer Menschen. Oder will Stemmer sagen, diese Menschen seien alle irrational gewesen? Aber auf diese Frage geht Stemmer gar nicht erst ein. Wäre der Skeptiker beispielsweise kein Hobbesianer, der den Tod als größtes Übel ansieht, sondern ein Epikureer, der den Tod nicht fürchtet und das Überleben nicht als höchstes Gut schätzt, würde ihn der Argumentationsgang Stemmers sicher nicht sonderlich beeindrucken. Selbst die drohende Sanktion, von Stemmer das Etikett ‚irrational‘ aufgeklebt zu bekommen, würde ihn wohl kaum zu einer Revision seiner Auffassung veranlassen.

Mein zweiter Einwand lautet: Das bloße Überleben ist natürlich die Voraussetzung dafür, Interessen zu verfolgen, doch es ist nicht die Voraussetzung dafür, Interessen zu haben. Zwar kann eine Person nach ihrem Tod nichts mehr für die Realisierung der eigenen Wünsche tun. Doch manche ihrer Wünsche können auch nach ihrem Tod noch in Erfüllung gehen: Ihre Kinder können glücklich werden, ihr Name kann von der Nachwelt gerühmt, ihr Andenken in Ehren gehalten werden; und die Stadt Venedig, Wünsche müssen nicht notwendig selbstbezogen sein, kann vor dem Versinken gerettet werden. Schließlich ist die Befriedigung eines Interesses bzw. die Erfüllung eines Wunsches nicht notwendig an die eigene Wahrnehmung der Realisierung eines Wunsches gebunden. So kann man durchaus sagen, dass manche Wünsche eines Menschen in Erfüllung gehen, selbst wenn er sie selbst nicht mehr erleben kann.

Und drittens würde ich Stemmer einen fundamentalen Widerspruch in seiner Theoriekonzeption vorhalten: Versteht man Interessen als synonym mit Wünschen oder Präferenzen, dann halte ich es für äußerst fragwürdig, wenn man behauptet, dass die Interessen und Ideale einer Person „unabhängig vom Urteil dieser Person“ festliegen (BP, 851). Sicher muss eine Person nicht alle ihrer Wünsche kennen. Aber stehen die zentralen Wünsche einer Person tatsächlich völlig unabhängig vom Urteil einer Person fest? Das widerspricht in meinen Augen der These, Interessen seien als mit subjektiven Präferenzen synonym zu verstehen. Weiß etwa der Philosoph besser über die Präferenzen der Menschen Bescheid? Wie findet der Wert der Autonomie einer Person Berücksichtigung, wenn der Inhalt ihrer basalen Interessen von einem Moralphilosophen festgelegt wird? Man muss nicht die Auffassung vertreten, das Individuum verfüge über einen privilegierten Zugang zu seinen mentalen Zuständen, um dem jeweiligen Urteil einer Person über ihre eigenen Präferenzen (vor allem im Rahmen einer möglichst plausiblen Theorie der modernen Moral) einen gewissen Stellenwert bei der Zuschreibung von Interessen einzuräumen.

Sicher widerspricht es nicht Stemmers individualistischer und instrumentalistischer Rationalitätskonzeption, wenn Rationalität zunächst nur an bestimmte Standards der Kohärenz und der Wahrheit der Meinungen des Individuums geknüpft wird. Es entspricht nicht dem Interesse eines Individuums, ein Glas vergifteten Wassers zu trinken, wenn es der Meinung ist, das Wasser sei ungefährlich. Dieser Wunsch ist irrational, weil er kognitiv defizient ist (HA, 29). Auch widersprüchliche Wünsche kann man deshalb der rationalen Überprüfung unterwerfen. Doch wie kann Stemmer behaupten, dass ein Wunsch, der nicht das basale Interesse zur Selbsterhaltung beinhaltet, notwendigerweise kognitiv defizient oder inkohärent ist? Sagt er nicht selbst, man könne alle möglichen Gegenstände zum Inhalt seiner Wünsche machen? Oder gibt es dann doch Interessen, die objektiv feststehen und allen subjektiven Präferenzen vorangehen? Aber Stemmer sagt selbst, „daß man ein Wollen nie deshalb kritisieren kann, weil das-und-das sein Gegenstand ist“ (HA, 302). Warum gilt das dann nicht, wenn eine Person ihr Interesse an der Selbsterhaltung nicht als höchsten Wert ansieht?

Man kann natürlich den Begriff eines Interesses anders verstehen, und von objektiven

Interessen sprechen. Doch dann soll man das ausdrücklich sagen. Man kann aber nicht sagen, jeder bestimme selbst, was „das Glück inhaltlich ausmacht“ (HA, 34), und gleichzeitig behaupten, jeder Mensch habe bestimmte Interessen, unabhängig davon, wie seine Konzeption eines guten Lebens aussieht. Stemmers Vorgehensweise erweckt zwar den Anschein, der besonderen Wertschätzung der individuellen Autonomie in der Moderne gerecht zu werden (z. B. HA, 313), stellt in Wirklichkeit aber die intuitive Plausibilität, die das Konzept der Autonomie und das der individuellen, freiwilligen Zustimmung mit sich führt, in den Dienst einer Moralbegründung, die gleichzeitig die elementaren Ansprüche der Idee der Autonomie missachtet.<sup>15</sup> Eine gehaltvolle Konzeption der personalen Autonomie müsste vielmehr anerkennen, dass Menschen ihre Interessen selbst bestimmen wollen und können. Das Lebensinteresse muss dann kein basales Interesse aller Menschen mehr sein. Jeden Versuch einer inhaltlichen Bestimmung von Interessen, der über das interpretationsbedürftige Interesse an der Ausübung der Fähigkeit zur Selbstbestimmung hinausgeht, muss man somit aber konsequenterweise ablehnen.

Ziehen wir ein vorläufiges Resümee anhand der vier Vorteile, die Stemmer für seine Idee des moralischen Kontraktualismus in Anspruch nimmt (MK, 4 und 20f.). Der Kontraktualismus sei erstens unabhängig von transzendenten Autoritäten, er mache es möglich, die Moral als eine selbstgeschaffene Institution (vgl. auch HA, 70) des Menschen zu verstehen. Diese Institution sei zweitens in seinem Interesse und drittens selbstgewollt. Somit sei die Moral eine rationale Moral, die mit der für die Moderne entscheidenden Idee der Autonomie vereinbar sei. Zuletzt erlaube die kontraktualistische Fundierung der Moral eine klare Unterscheidung zwischen einem moralischen Müssen und einem erpresserischen Zwang.

Sieht man sich diese vier Vorteile etwas genauer an, schmelzen sie schnell auf einen einzigen Vorteil zusammen: Denn der vierte Vorteil ist nicht nur auf das Konto des Kontraktualismus zu verbuchen; *alle* Moralbegründungen – auch metaphysische, theozentrische und utilitaristische Ansätze – werden eine Unterscheidung zwischen erpresserischem Zwang und einem moralischen Müssen begründen wollen. Weiterhin kann Stemmer die eine Hälfte des ersten Vorteils nicht für sich beanspruchen, denn er lehnt ja den faktischen Kontraktualismus ab. Die Moral geht nicht auf einen empirischen Vertrag zurück, deshalb ist sie auch nicht in einem historischen oder empirischen Sinn als ‚selbstgeschaffen‘ zu verstehen. Zur anderen Hälfte ist die Rede von einer ‚selbstgeschaffenen Moral‘ dann höchstens in einer Weise richtig, in der es dann keinen echten Unterschied mehr zum zweiten und dritten Vorteil gibt. Denn diese sagen ja, dass die Moral im Interesse des Menschen steht und daher gewollt ist. Auf diese Aussage lässt sich die Rede von der ‚selbstgeschaffenen‘ Moral bei Stemmer zurückführen, da er jede empirische Aussage über das Entstehen der Moral ausdrücklich ablehnt.

Entscheidend sind deshalb die Vorteile zwei und drei. Stemmer übersieht aber nun den potentiellen Konflikt zwischen dem zweiten und dem dritten Vorteil. Und ich habe zu zeigen versucht, dass er sich letztlich, sollte es zu einem solchen Konflikt kommen, für den zweiten Vorteil entscheiden und im Notfall die Autonomie zugunsten eines allen Menschen unterstellbaren basalen Interesses opfern würde. Letztlich bleibt also nur der eine Vorteil übrig, dass der moralische Kontraktualismus ein basales Interesse des Menschen schützen kann. Doch diese Rede von einem Vorteil entpuppt sich als eine völlig triviale Aussage. Der Vorteil, den der moralische Kontraktualismus zum Ausgangspunkt der Begründung moralischer

<sup>15</sup> Vgl. den an alle zeitgenössischen Formen eines hypothetischen Kontraktualismus gerichteten Vorwurf von Simmons (2001), 147: „Contemporary Kantian and hypothetical contractarian political philosophies have illicitly appropriated the justificatory force of voluntarism while being (like Kant) in no real way motivated by it. [...] Appeals to hypothetical choice [...] have a very different moral basis and force than do appeals to actual choice“.

Pflichten macht, ist – in genau diesem Sinne – vorteilhaft. Die vier Vorteile schrumpfen zuletzt auf diese Trivialität zusammen: Der Vorteil ist von Vorteil. Das ist nicht falsch, doch als ein *eigenständiges* Argument für den hypothetischen Kontraktualismus, der von basalen Interessen seinen Ausgang nehmen will, kann man diesen Satz natürlich nicht gelten lassen.

### III.

Sehen wir uns die Inhalte von Stemmers Moralkonzeption nun ein wenig näher an: Im Gegensatz zur „überkommenen Moral“ (HA, 291) habe eine rationale, kontraktualistisch fundierte Moral nun „deutlich weniger Inhalte“ (ebd.). Stemmer spricht von einer „Minimalmoral“ (HA, 292), die sich „auf den Schutz der körperlichen, geistigen und psychischen Integrität [...], auf die Sicherung basaler Freiheiten [...], auf Hilfe in Notsituationen sowie auf den Schutz des Eigentums“ beschränke (ebd.). Insbesondere sei die rationale Moral – im Gegensatz zur „überkommenen, jüdisch-christlich geprägten Moral“ (HA, 248) – weder universalistisch noch egalitär (HA, 246 ff.). Nicht alle Menschen gehörten der moralischen Gemeinschaft an; eine egalitäre Verteilung von Rechten und Pflichten finde allein *innerhalb* der moralischen Gemeinschaft statt (HA, 217). Und auch eine radikale Gleichbehandlung im Sinne der gleichen Verteilung etwa des Eigentums gehöre nicht zu ihren Inhalten. Die Gerechtigkeit sei deshalb auch ein Ideal, das sich nicht rational zwingend als Bestandteil der Moral begründen lasse. Deshalb hindere eine Minimalmoral beispielsweise den Mächtigen nicht daran, „seine Macht dem Schwächeren gegenüber zur Geltung zu bringen. Nichts zwingt ihn, sich zugunsten des Schwächeren zu verhalten“ (HA, 292).

Der Unterschied zwischen der Moral und den altruistischen Idealen sei in verschiedenen Arten von Interessen begründet: Es gebe Interessen, die man „eben auch nicht haben kann“ (HA, 340), und dazu könnten höherstufige Interessen zählen, „sich dem Leid anderer zu öffnen“ (ebd.). Auch der Wunsch, es möge Gerechtigkeit herrschen in der Welt, sei ein solches Interesse, das man haben kann, aber nicht haben muss. Und es gebe demgegenüber Interessen, „die jeder faktisch hat oder rationalerweise haben muß und die man deshalb jedem unterstellen kann“ (HA, 342; vgl. ähnlich HA, 355).

Nun könnten aber auch die idealen Interessen der Individuen zur Errichtung eines Sanktionensystems führen (HA, 353). Manche Individuen könnten sich zusammenschließen und ein sanktionskonstituiertes Müssen etablieren, das die Verwirklichung von Idealen zum Inhalt hat. Idealwidriges Handeln werde dann auf künstlichem Wege mit negativen Konsequenzen verknüpft. Mit Erpressung hätten wir es aber hier nicht zu tun, denn die Sanktionsinstanz sei dazu autorisiert, Zuwiderhandlungen zu ahnden (HA, 354). Dennoch sei dieses auf Ideale gegründete Müssen kein moralisches Müssen, denn es handle sich bei den idealen Interessen um Interessen, die man nicht notwendigerweise haben müsse. Stemmer spricht von einer „Quasi-Moral“, die aus quasi-moralischen Rechten und Pflichten bestehe: „Sie ist etwas Moral-Ähnliches, aber selbst keine Moral. Sie gehört vielmehr in den Bereich des Altruistischen; denn ihre Basis sind altruistische Ideale“ (HA, 355)<sup>16</sup>. Eine Quasi-Moral sei im Gegensatz zur Moral immer nur eine „regionale Ordnung, eine Ordnung einer bestimmten Gruppe“ (HA, 361). Sie reiche nur so weit, wie die altruistischen Ideale reichen, um die sich eine bestimmte Anzahl von Menschen gruppiert hat. Rational sei eine Quasi-Moral nur im schwächeren Sinn eines rational möglichen Ideals; rational zwingende Ideale gebe es nicht (ebd.).

<sup>16</sup> An einer Stelle sagt Stemmer merkwürdigerweise, dass man nicht nur manche Interessen, sondern auch manche Ideale „vernünftigerweise [...] nicht zurückweisen kann“ (BP, 851). Ließe sich so nicht auch eine altruistische Moral als rational zwingend begründen?

Ideale können nun einer rationalen Moral widersprechen. Man kann versuchen, die basalen Interessen eines Menschen mit dem Hinweis auf bestimmte ideale Interessen einzuschränken. Wenn eine Gruppe von Menschen beispielsweise ein System von Sanktionen errichtet hat, das der Verwirklichung eines Ideals gilt, kann die Gefahr entstehen, dass eine Minderheit in dieser Gruppe, die dieses Ideal nicht teilt, mit Forderungen konfrontiert wird, die ihren basalen Interessen zuwiderläuft (HA, 365). Stemmer zufolge gibt es dann einen Konflikt zwischen der Quasi-Moral und der Moral. Eine legitime Schlichtung dieses Konflikts muss immer den Vorrang der letzteren beachten. Wenn aber diese Gruppe eine Minderheit ihrer Quasi-Moral unterwirft, dann entsteht ein moralisches Unrecht. Wir haben es in diesem Fall mit einer Erpressung, nicht mit legitimen Forderungen zu tun.

Ich möchte hier nun nicht näher auf Stemmers Behauptung eingehen, dass altruistisches Handeln in der praktischen Realität häufiger anzutreffen sei als genuin moralisches Handeln (HA, 296). Im Unterschied zu moralischen Handlungen, so Stemmer weiter, könnten altruistische Handlungen eigennützig motiviert sein, ihre Motive könnten aber auch Idealen entspringen. Altruistisches Handeln könne die gleichen positiven Konsequenzen wie moralisches Handeln haben, ohne dass auf genuin moralische Motive zurückgegriffen werden müsste. Das sind sicher interessante *empirische* Thesen; Stemmer hält es aber nicht für notwendig, für diese Thesen auch zu argumentieren. Er stellt einfach Behauptungen auf. Dabei weisen die neueren sozialpsychologischen Studien, die ich kenne, in eine ganz andere Richtung.<sup>17</sup> Doch meine Kenntnisse mögen hier lückenhaft sein.

Konzentrieren wir uns daher auf die philosophischen Probleme: Stemmer behauptet, die Forderungen der Minimalmoral seien auf den Schutz der personalen Integrität und auf die Sicherung basaler Freiheiten begrenzt. Mit einer Gleichbehandlung und einer gerechten Verteilung von Gütern habe das nichts zu tun. Doch sicher beinhaltet der Schutz der personalen Integrität ein *gleiches* Recht aller Menschen auf diese Integrität? Auch die Gleichbehandlung kann sich zunächst mit minimalen Inhalten begnügen. Dass von Stemmer somit eine elementare Gleichheitsforderung aufgestellt wird, kann vernünftigerweise nicht bestritten werden. Stemmer ist ein minimalistischer und regionalistischer Egalitarist, der die Gleichverteilung *eines* Gutes *innerhalb* der moralischen Gemeinschaft fordert. Sicher kann ein radikaler und universalistischer Egalitarist darüber hinaus dann eine Gleichverteilung *aller* Güter unter *allen* Menschen fordern. Aber es stellt sich die Frage, ob diese radikal-universalistische Forderung je einer der Inhalte der sogenannten ‚herkömmlichen Moral‘ war. Das scheint mir eher zweifelhaft. Wenigstens bedürfte es, ausgehend von den zu verteilenden Gütern und der Reichweite von moralischen Gemeinschaften, einer Differenzierung zwischen verschiedenen Varianten des Egalitarismus.

Außerdem hat dann der Schutz basaler Freiheiten sowie die Pflicht, anderen Menschen in Notsituationen zu helfen, doch etwas mit *Gerechtigkeit* zu tun. Man muss den Begriff der Gerechtigkeit auf eine bestimmte und ohnehin umstrittene Version einer substantiell-gehaltvollen Konzeption der distributiven Gerechtigkeit verkürzen, um den ganzen Begriff der Gerechtigkeit aus dem Bereich der Moral zu verbannen. Das ist eine sehr unplausible Vorgehensweise, es scheint als habe Stemmer nur etwas gegen das Wort ‚Gerechtigkeit‘. Zur Sache aber tut der bloße Streit um Worte hier doch nichts. John Stuart Mill (*Utilitarismus* V. 15) sagt deshalb in meinen Augen auch zu Recht: „Gerechtigkeit bedeutet nicht nur, was recht wäre, zu tun, und unrecht wäre, nicht zu tun, sondern was jemand uns gegenüber als sein mora-

<sup>17</sup> Der Sozialpsychologe Tyler (1990), 22 und 64, hat den empirischen Nachweis zu führen versucht, dass moralische Motive etwa bei der Befolgung von positiven Gesetzen sehr viel stärker als selbstinteressierte und altruistische Motive sind. Dasselbe gelte auch für die Motivation kooperativen Verhaltens am Arbeitsplatz; vgl. Tyler / Blader (2000).

liches Recht geltend machen kann.“ Die Gerechtigkeit macht vielleicht nicht die ganze Moral aus; darüber mag man sich streiten. Doch welche Veranlassung gibt es dafür, die Forderungen der Gerechtigkeit aus dem Gebiet der Moral auszugrenzen, wenn man ein für verschiedene Konzeptionen offenes Konzept der Gerechtigkeit zulässt?<sup>18</sup>

Meine letzte Frage geht auf die Behandlung der Minderheiten. Stemmer will sie gegenüber Mehrheiten in Schutz nehmen, die bestimmte Ideale durchsetzen wollen. Dabei kann er hier sicher einige richtige liberale Intuitionen für sich in Anspruch nehmen. Wenn basale Interessen etwa an der Selbsterhaltung für die Durchsetzung idealer Interessen aufs Spiel gesetzt werden sollen, dann geschieht ein Unrecht. Merkwürdigerweise denkt Stemmer aber sofort an einen Konflikt der Quasi-Moral mit der Moral. Er sagt nichts zu der interessanteren Frage, wie denn der Konflikt der Quasi-Moral mit ganz gewöhnlichen Interessen der Individuen geschlichtet werden soll. Man kann schließlich nicht bestreiten, dass es neben den basalen und idealen Interessen auch ganz gewöhnliche Interessen der Menschen gibt.

Sehen wir uns folgendes Beispiel an: Eine Gruppe von Menschen, nennen wir sie die Altruisten, hat auf einem bestimmten Territorium mit Hilfe eines Sanktionssystems eine Quasi-Moral errichtet und verlangt nun von einem Bewohner dieses Territoriums, der keine altruistischen Ideale hat, eine Kontribution. Nennen wir diesen Bewohner den Egoisten.<sup>19</sup> Sind die Altruisten gegenüber diesem Egoisten bloße Erpresser? Sind sie einem Straßenräuber vergleichbar? Ich denke, wir würden das nicht sagen, denn sie agieren ja im Namen eines rational möglichen Ideals. Dennoch gibt es hier ein moralisches Problem. Sicher, der Straßenräuber hat – jedenfalls in der Regel – keine Ideale, sondern nur seine Interessen im Sinn. Andererseits haben die Altruisten keine rational zwingenden Argumente auf ihrer Seite, ihr Ideal ist nur eine Möglichkeit unter vielen Möglichkeiten. Der Egoist kann jeden Anspruch mit dem Argument zurückweisen, er halte sich nur an die Gebote der Moral und die rational möglichen Ideale der Altruisten gingen ihn nichts an. Der Egoist wird die Altruisten also zu bloßen Straßenräubern abstempeln, da er ihnen nicht das Recht verliehen hat, zur Durchsetzung eines Ideals bestimmte Regelverletzungen zu sanktionieren. Die Altruisten können ihre Legitimität nicht durch einen hypothetischen Konsens begründen. In den Augen des Egoisten erscheinen deshalb die Altruisten wie Straßenräuber, die ihre erpresserische Tätigkeit für einen guten Zweck ausüben. Da könnte ja jeder gewöhnliche Straßenräuber kommen und behaupten, er treibe das Geld, das er mit der Pistole von den Reisenden erzwingt, für die *Deutsche Welthungerhilfe* ein.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Zur Unterscheidung zwischen dem allgemeinen *Konzept* und einer bestimmten *Konzeption* der Gerechtigkeit vgl. Rawls (1975), 21 f. Gerade die Legitimität eines Staats, die moralische Berechtigung zur sozialen Sanktionierung von moralischen Verstößen durch eine politische Herrschaftsinstanz, stützt sich, das nehmen heute jedenfalls viele politische Philosophen an, auf eine Idee der Gerechtigkeit; vgl. etwa Morris (1998); Rawls (2001), 41.

<sup>19</sup> Auch ein Egoist (und in meiner Terminologie sind alle Nicht-Altruisten hier einfach Egoisten) könnte rational mögliche Ideale (die Kunst, die Erhaltung der Artenvielfalt usw.) verwirklichen wollen. Aber über diese zusätzliche Komplikation will ich hier hinwegsehen.

<sup>20</sup> Stemmer übersieht übrigens auch die Möglichkeit, dass der Straßenräuber das Geld, das er uns stiehlt, tatsächlich für die *Deutsche Welthungerhilfe* einsammelt. Die Forderung bleibt eine Erpressung, denn der Räuber hat kein Recht, sie zu stellen; doch die Inhalte seiner Forderungen können durchaus berechtigt – im Sinne von rational möglich – sein. Es ist also nicht richtig, dass erpresserische Forderungen, wie Stemmer behauptet (HA, 51), immer unberechtigte Forderungen sind. Stellen wir uns nur einen modernen Robin Hood vor, der für die Entrechteten und Hungernden dieser Welt kämpft. Vielleicht geht Robin Hood ein Recht zur Sanktionierung ab. Doch die bloße Tatsache, dass er eine Pistole benutzt, erlaubt nicht den Schluss, dass seine Forderungen nicht mit moralischen Geboten übereinstimmen könnten. Es ist schließlich nicht undenkbar, dass man zur Ausführung moralischer Forderungen auf eine unrechtmäßige Weise gezwungen werden kann. Umgekehrt kann es vorkommen, dass eine durch einen hypothetischen Kontrakt

Wie lässt sich dieser Fall in Stemmers Theorie unterbringen? Mein Verdacht lautet, dass Stemmer auf dieses Beispiel nur eingehen könnte, wenn er einige Revisionen an seiner Position vornehmen würde. Denn entweder müsste er dem Egoisten Recht geben; dann aber begründen Ideale keine Quasi-Moral. Gegenüber einem Egoisten muss dann jeder Altruist, der sich mit dem Anschein einer Quasi-Moral umgibt, wie ein etwas ungewöhnlicher, sich mit rational möglichen Idealen bemäntelnder Straßenräuber erscheinen. Aber der Begriff der Quasi-Moral ändert an der defizitären Legitimität dieses Räubers überhaupt nichts.

Oder aber Stemmer gibt den Altruisten recht und verlangt vom Egoisten einen unter moralischen Gesichtspunkten zumutbaren Beitrag zur Verwirklichung altruistischer Ideale. Dann aber ist Stemmers Quasi-Moral nicht nur eine Quasi-Moral, die rational möglich ist. Sie ist dann das, was man auch im ‚herkömmlichen‘ Sinn unter einer Moral versteht. Der Altruist hat dann gute Gründe auf seiner Seite, vom Egoisten eine Kontribution zu verlangen; möglicherweise hat er deshalb – wenn wir eine rationalistische Sanktionstheorie der moralischen Pflicht annehmen wollen – immer noch keine Berechtigung, den Egoisten für die Verweigerung einer Kontribution auch zu bestrafen. Und solange keine rational zwingenden Gesichtspunkte gegen diese Moral sprechen, beansprucht sie eine wenigstens vorläufige Geltung auch für diejenigen, die sich nicht ausdrücklich zu ihr bekennen. Ein Teil der Beweislast ruht dann auch auf den Schultern des Skeptikers.

#### IV.

Peter Stemmer ist nicht der erste Moralphilosoph, der sich an einer Revision der ‚herkömmlichen‘ Moral versuchen würde. Sein Unternehmen lässt sich auch nicht mit dem Hinweis zurückweisen, dass es ihm wohl kaum gelingen dürfte, die moralischen Intuitionen der Menschen durch seine rationale Minimalmoral zu ersetzen. Ohnehin scheint Stemmer den Begriff ‚herkömmliche Moral‘ eher als einen Kampfbegriff zu verwenden. Was genau nun diesem Begriff in der Realität entsprechen soll, hat sich mir nach der Lektüre seiner Arbeiten nämlich nicht erschlossen. Schließlich gründen heute wohl nur sehr wenige Menschen ihre moralischen Überzeugungen auf ein geschlossenes metaphysisches oder theozentrisches Gedankengebäude. Unter ‚Moral‘ wird heute wohl eher ein heterogenes Konglomerat von mehr oder weniger plausiblen Ideen wie ‚Fairness‘, ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Menschenrechte‘ verstanden. Damit sei nicht in Frage gestellt, dass diese Ideen oft vage sind, widersprüchlich gebraucht werden und der Klärung und der Begründung bedürfen. Mit den mysteriösen-metaphysischen Kräften und einem umfangreichen Pflichtenkatalog, der ein vollkommen irrealistisches Ideal einer universalistischen Gleichheit und einer bereits substantiell gehaltvollen Konzeption der Gerechtigkeit mit umfasst, und so scheint sich Stemmer ja die ‚herkömmliche Moral‘

---

legitimierte Autorität – zum Beispiel der gottähnliche Roboter, der plötzlich seine eigenen Interessen entdeckt und verfolgen will – unberechtigte Forderungen an die ihr Unterworfenen richtet; diese Pathologien bei der Sanktionierung von Verstößen gegen die Moral hat insbesondere Jean-Jacques Rousseau in seinem *Gesellschaftsvertrag* (III. 10) deutlich gemacht. Bei Rousseau geht es natürlich um die Legitimität politischer Herrschaft; doch im Gegensatz zu Stemmer ist er sich der Differenzen und der möglichen Spannungen zwischen dem souveränen Volk, von dem jede politische Herrschafts- und Sanktionsinstanz ihre Legitimität erst herleitet, und der Regierung, die im Namen des Volks die Herrschaft ausübt und zur Sanktionierung berechtigt ist, bewusst. Ein Tyrann hat sich nur die politische Autorität, das Recht zur Herrschaft gegen den Willen des Volkes, genommen; seine Gesetze können aber durchaus mit dem Willen des Volks übereinstimmen. Ein Despot kann dagegen ein echtes Recht zur Herrschaft und zur Sanktionierung haben, dieses Recht jedoch zur Verfolgung seiner eigenen partikularen Interessen und nicht der gemeinschaftlichen Interessen einsetzen.

vorzustellen, haben die gewöhnlichen moralischen Überzeugungen des modernen Menschen aber doch eher wenig zu tun.

Auch wundert mich ein wenig Stemmers Auffassung, wir verfügten über eine funktionierende Praxis des moralischen Urteilens und Handelns. Nur gelänge es uns nicht, „Klarheit darüber zu gewinnen, was die innere Rationalität dieser Praxis ist“ (HA, 3); er schreibt, „wir stehen [...] einem zentralen Bereich des eigenen Lebens in bedrückender Hilflosigkeit gegenüber“ (ebd.), und meint, es sei „ein intellektuell unbefriedigender und irritierender, ja vielleicht gelegentlich sogar quälender Zustand“ (HA, 38), die Grundlagen dieser Praxis nicht genau zu verstehen. Einerseits denke ich, dass die Klarheit über die Grundlagen unserer moralischen Praxis doch wohl einen unverzichtbaren und wesentlichen Bestandteil dieser Praxis selbst bilden sollte. Wie könnte ich sonst ein moralisches Urteil formulieren, wenn ich mir nicht – sollte es notwendig werden – auch Klarheit über dessen Grundlagen verschaffen könnte? Andererseits scheint es mir aber doch eine gewaltige Übertreibung, wenn Stemmer sagt, wir stünden „einem zentralen Bereich des eigenen Lebens in bedrückender Hilflosigkeit gegenüber“ (HA, 3). Unser zentrales Problem ist doch nicht unsere Hilflosigkeit gegenüber einer funktionierenden Praxis. Schön wäre es. Das Problem ist vielmehr, ob diese Praxis tatsächlich so gut funktioniert, wie Stemmer das anzunehmen scheint. Es kann doch wirklich keine Rede davon sein, dass wir in einer Welt mit einer funktionierenden Praxis des moralischen Handelns und Urteilens leben. Und nur zu einem Teil rühren die gegenwärtigen Probleme dieser *Praxis* daher, dass wir auf manchen Gebieten der *Moraltheorie* hilflos geworden sind und über keine klaren Orientierungsmarken mehr verfügen. Und insofern es diese theoretischen Probleme tatsächlich gibt, sind diese doch primär *innerhalb* einzelner Bereiche des moralischen Handelns und Urteilens anzutreffen. Der moralische Standpunkt als solcher wird aber dadurch doch keinem radikalen Zweifel ausgesetzt; eine allgemeine und radikale moralische Skepsis ist heute wahrscheinlich noch das geringste Problem.

Stemmers Vorgehen scheint mir schon deshalb unplausibel, weil er sich nur mit den Zweifeln des Skeptikers beschäftigt. Moralische Forderungen sind für Stemmer immer gegenüber einem imaginären Sceptiker zu begründen (HA, 17). Der Sceptiker nimmt bei ihm einen außermoralischen Standpunkt ein (HA, 18), und gegenüber diesem Standpunkt müsse eine jede Rechtfertigung der Moral bestehen.

Man könnte gegen diese Sicht der Dinge von vornherein die Position vertreten, dass auch der Sceptiker gute Gründe für das Vorbringen seiner Zweifel angeben und wenigstens einen Teil der Beweislast schultern muss.<sup>21</sup> Ohnehin bricht Stemmer an wichtigen Stellen das Gespräch mit dem Sceptiker unvermittelt ab. An einer Stelle sagt er beispielsweise, die Moral sei „nicht irgendein Projekt“, sie sei vielmehr „für unser Leben und seine Gestaltung zentral“ (HA, 125): „Wenn das System der Moral nicht funktioniert, kommt etwas ins Rutschen, das wir nicht entbehren können“ (ebd.). Der Sceptiker reibt sich die Augen und wundert sich, dass Stemmer plötzlich von seiner Linie abweicht und seine Bedenken ignoriert. Aber der Leser nimmt erleichtert zur Kenntnis, dass auch Stemmer seinen gesunden Menschenverstand nicht völlig verloren hat: Denn ob der Zentralität der Moral für unser Selbstverständnis, und das scheint die eben zitierte Passage doch auszusagen, ist dann plötzlich deren Rationalität – in

<sup>21</sup> Vgl. Williams (1991), 31 und 41. Spätestens seit Prichards Aufsatz „Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?“ (1912) gibt es große Zweifel daran, ob die Frage „Why be Moral?“ überhaupt einen Sinn hat. Denn jede Antwort, so Prichard, müsse entweder auf das Selbstinteresse Bezug nehmen, womit die Frage nach der Geltung einer moralischen Pflicht aber gerade nicht hinreichend beantwortet sei, oder aber die Geltung der Moral bereits voraussetzen. Ich selbst glaube nicht, dass die Frage nach dem Grund der Moral deshalb sinnlos ist; denn die bloße Tatsache, dass eine Handlung die Moral verletzt, ist sicher kein hinreichender Grund dafür, diese Handlung nicht zu tun. Vgl. Baier (1978) und Scanlon (1998), 149 ff.

dem engen Sinn, in dem Stemmer diesen Begriff versteht – zuletzt auch für Stemmer sekundär.

Außerdem erscheint der Skeptiker, den sich Stemmer in seinem Buch zum Gesprächspartner erwählt, zum einen doch als ein relativ zahmer Skeptiker, der weder das Konzept der Rationalität in Frage stellt, noch die höchst strittige Identifikation eines individualistisch-instrumentellen Rationalitätskonzepts mit einer Konzeption der prudentiellen Rationalität, die eine Maximierung des langfristigen Eigeninteresses anzweifelt (HA, 94 f.; HA, 118). Hätte sich Stemmer einen Skeptiker mit etwas mehr Biss zum Gesprächspartner ausgewählt, dann wäre seine Begründung einer rationalen Moral sehr viel schwieriger geworden. Denn auch die Konzeption der prudentiellen Rationalität ist natürlich gewichtigen Einwänden ausgesetzt<sup>22</sup>, und in meinen Augen ist die Skepsis gegenüber einer Konzeption der prudentiellen Rationalität sogar weitaus triftiger als die Skepsis gegenüber einer ‚herkömmlichen‘ Moral.

Zum anderen scheint es mir fragwürdig, ob die Auseinandersetzung mit dem Skeptiker tatsächlich immer der Mühe lohnt. Manche Zweifel, die ein Skeptiker anbringen möchte, können durchaus der Berechtigung entbehren. Man kann schließlich auch fragen, ob der Standpunkt des Skeptikers selbst ‚rational zwingend‘ ist! Denn wenn es ‚rational möglich‘ ist, keine Begründungen zu fordern, wenn es also Gründe dafür gibt, die Grundlagen der Moral nicht in Zweifel zu ziehen, dann ist es nicht mehr ‚rational zwingend‘, auf alle Zweifel des Skeptikers zu antworten. Und da auch Zweifel an der Moral nachteilig sein können, dem Verteidiger der Moral unter Umständen unzumutbare Kosten aufbürden und seinen Interessen entgegenlaufen, erscheint es mir in vielen Fällen sehr viel vernünftiger, manche Zweifel des radikalen Skeptikers unbeantwortet zu lassen und sich stattdessen – selektiv – mit spezielleren Fragen aus der Moraltheorie zu beschäftigen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

##### Siglen für Peter Stemmers Texte

HA = (2000), *Handeln zugunsten anderer: eine moralphilosophische Untersuchung*, Berlin.

BP = (2001), „Der Begriff der moralischen Pflicht“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, 831–855.

MK = (2002), „Moralischer Kontraktualismus“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56, 1–21.

Baier, K. (1978), „Moral Reasons and Reasons to be Moral“, in: A. I. Goldman / J. Kim (Hgg.), *Values and Morals*, Dordrecht, 231–256.

– (1995), *The Rational and the Moral Order. The Social Roots of Reason and Morality*, Chicago.

Bartelborth, Th. (1996), *Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*, Berlin.

Hacker, P. M. S. (1973), „Sanction Theories of Duty“, in: A. W. P. Simpson (Hg.), *Oxford Essays in Jurisprudence*, 2<sup>nd</sup> Series, Oxford, 131–170.

Hampton, J. (1986), *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge.

Hardin, R. (1985), „Sanction and Obligation“, in: *The Monist* 68, 403–418.

Hart, H. L. A. (1955), „Are there any Natural Rights?“, in: *Philosophical Review* 44, 175–191.

– (1982), „Legal Duty and Obligation“, in: ders., *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, 127–161.

Morris, Ch. W. (1998), *An Essay on the Modern State*, Cambridge.

Nagel, T. (1986), *The View from Nowhere*, New York.

Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford.

Pateman, C. (1985), *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Cambridge.

Prichard, H. A. (1912), „Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?“, in: *Mind* 21; neu abgedr. in: ders., *Moral Obligation*, Oxford 1968, 1–17.

<sup>22</sup> Vgl. etwa Parfit (1984), 187 ff.; Scanlon (1998), 31; Baier (1995), 197.



- Rawls, J. (1975), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.  
– (1992), *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Frankfurt/M.  
– (1993), *Political Liberalism*, New York.  
– (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge/Mass.
- Raz, J. (1990), *Practical Reason and Norms*, Princeton.
- Scanlon, T. M. (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge/Mass.
- Scheffler, S. (1992), *Human Morality*, Oxford.
- Simmons, J. (1979), *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton.  
– (2002), *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations*, Cambridge.
- Strawson, P. (1994), *Analyse und Metaphysik*, München.
- Thompson, J. J. (1990), *The Realm of Rights*, Cambridge/Mass.
- Tugendhat, E. (1993), *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M.
- Tyler, T. R. (1990), *Why People Obey the Law*, New Haven.  
– / S. L. Blader (2000), *Cooperation in Groups. Procedural Justice, Social Identity, and Behavioral Engagement*, Philadelphia.
- Williams, M. (1991), *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford.