

Moral und Interesse

Vom interessenfundierten Konzept praktischer Normativität zum moralischen Universalismus¹

Julius SCHÄLIKE (Konstanz)

Abstract

Desire-based concepts of practical reason are generally considered incapable of grounding the normativity of universalistic and egalitarian moral rules. This explains the popularity of both non-universalistic conceptions of morality, such as contractarianism, and emphatic notions of practical reason, as in the Kantian tradition. In contrast, I argue that the move from desire-based concepts to universalism is possible if altruistic/benevolent desires are adequately taken into account. Due to the nature of benevolent preferences, which virtually everybody has, far more people than usually thought at least have pro tanto reasons to obey universal and egalitarian norms, moral weakness in many cases resulting only from cognitive deficiencies. I put forward a concept of external reasons compatible with a desire-based theory of practical rationality, which proves a useful tool in the conceptualization of moral rationality as distinct from prudential rationality. Moral rationality, I argue, is based on the desires of the proponent of a moral claim, not on the desires of its addressees.

1. Einleitung

Das interessenfundierte Konzept praktischer Normativität beruht auf der These, dass praktische Normativität nur relativ zu Wünschen bzw. Interessen² existiert.³ Vielfach wird diesem Konzept die Fähigkeit abgesprochen, der Normativität einer Moral des universellen und egalitären Respekts Rechnung zu tragen.

Was unter einer Moral des universellen und egalitären Respekts genauer zu verstehen ist, wird unterschiedlich erläutert: es handle sich um eine Moral, die von allen fordere, gleichmäßig die Interessen eines jeden zu berücksichtigen, allen Personen den gleichen Wert beizumessen bzw. allen Personen die gleiche Achtung zukommen zu lassen. Die vermeintlichen Grenzen des interessenfundierten Konzepts werden von denen als besonders gravierend erachtet, in deren Augen das universell-egalitäre Moralkonzept eine hohe intuitive Plausibilität besitzt. Vielfach

¹ Ich danke Martina Herrmann, Neil Roughley, Thomas Schmidt, Gottfried Seebaß und den Mitgliedern seines Forschungskolloquiums, und Peter Stemmer für hilfreiche Diskussionen.

² „Wunsch“ und „Interesse“ verwende ich hier synonym.

³ Zu den Gründen, die für eine solche Konzeption sprechen, vgl. *Treatise*, II iii 3, III i 1; Foot (1972); Williams (1980); Tugendhat (1993), 44; 46, Fn. 7; (1997), 13; 30; Gosepath (1992); Blackburn (1998); Fehige (2001); Schälike (2002); Hoerster (2003).

wird der negative Befund zum Anlass genommen, nach anderen Konzepten praktischer Normativität Ausschau zu halten, die das interessenfundierte ergänzen oder ersetzen könnten, Konzepten, wie sie etwa in der kantischen Tradition ausgearbeitet werden. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass das interessenfundierte Konzept weit leistungsfähiger ist, als häufig angenommen. Ich werde argumentieren, dass es in der Lage ist, die Normativität der universell-egalitären Moral zu begründen, wenn zwei Dinge berücksichtigt werden.

Der Anschein unzulänglicher Begründbarkeit entsteht meines Erachtens erstens vor allem dadurch, dass diejenigen, die sich in der Ethik auf dieses Konzept berufen (so etwa die Kontraktualisten), zumeist allein auf die egoistischen Interessen abstellen, während sie die altruistischen, bzw. die die altruistischen umfassenden wohlwollenden Interessen außer Acht lassen. Berücksichtigt man Letztere, so ist das interessenfundierte Konzept durchaus in der Lage, die Normativität einer universell-egalitären Moral zu begründen.⁴

Das interessenfundierte Konzept sieht sich hier freilich mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass die Menschen im Regelfall eher als Egoisten gelten, die sich wenig für das Wohl von Fernerstehenden interessieren und auch bezüglich derer, die ihnen nahe stehen, alles andere als unparteiisch sind.⁵ Ohne die Voraussetzung allzu optimistischer anthropologischer Annahmen scheint der Vertreter des interessenfundierten Konzepts somit zu dem kontraintuitiven Schritt gezwungen, einer universell-egalitären Moral die Normativität absprechen zu müssen. Dieses Problem lässt sich, wie ich zeigen möchte, durch die Unterscheidung zwischen impliziten und expliziten Wünschen lösen. Nahezu für jeden, so meine These, besitzt diese Moral zumindest eine prudentielle Pro-tanto-Normativität, vielfach hat sie sogar durchschlagendes prudentielles Gewicht.

Der zweite Punkt, auf den ich zur Verteidigung des interessenfundierten Normativitätskonzepts hinweisen will, betrifft den Zusammenhang von prudentieller, moralischer und praktischer Normativität bzw. Rationalität.⁶ Der Begriff der praktischen Normativität ist der weiteste, er umfasst die beiden anderen Begriffe. Der Umstand nun, dass es prudentiell rational ist, etwas zu tun, impliziert, dass es einen entsprechenden praktischen Grund gibt; das umgekehrte Implikationsverhältnis besteht jedoch nicht: man kann einen praktischen, insbesondere einen moralischen Grund haben, etwas zu tun, ohne dass es prudentiell rational wäre, dies zu tun. Moralische Normativität ist etwas anderes als prudentielle Rationalität. Es gibt jedoch einen Zusammenhang: auch moralische Normativität gründet in Wünschen, allerdings nicht in denen des *Adressaten*, sondern denen des *Proponenten* der Norm.

Zunächst werde ich zu zeigen versuchen, warum zwei prominente interessenfundierte Konzepte defizient sind. Im Anschluss entwickle ich einen eigenen Vorschlag.

⁴ Mein Vorschlag steht in der Tradition der mitleidsethischen Konzepte von Schopenhauer (1841) und Wolf (1990).

⁵ Vgl. Hume: „In general, it may be affirm'd, that there is no such passion in human minds, as the love of mankind, merely as such, independent of personal qualities, of services, or of relation to ourself.“ (*Treatise*, 418) Der Mensch sei „selfish“ und verfüge nur über „confined generosity“ (495). Vgl. auch Mackie (1977), Kap. 5.2.

⁶ „Rational“ und „normativ“ verwende ich hier synonym.

2. Interner Sanktionismus: Tugendhats Ansatz beim „plausiblen Konzept des guten Menschen“

Ernst Tugendhat hat in seinem Buch *Vorlesungen über Ethik* (1993) ein Konzept entwickelt, das verspricht, die Universalität und Egalität moralischer Forderungen verständlich zu machen. Die Normativität der Moral muss Tugendhat zufolge in Bezug auf Interessen verstanden werden, und zwar beziehen sich die involvierten Interessen, wie bei praktischer Normativität seiner Meinung nach generell, auf das Vermeiden von Sanktionen.⁷

Die in diesem Zusammenhang relevante Sanktion ist Tugendhat zufolge eine innere, affektive. Dies unterscheidet moralische Normen von strafrechtlichen, verbindet sie hingegen mit konventionellen Regeln wie denen der Etikette: Gesetze werden in Kraft gehalten durch eine äußere Strafandrohung, Konventionen hingegen durch einen diffusen sozialen Druck, dem bei denjenigen, die sie internalisiert haben, ein Schamgefühl (das „Gewissen“) korrespondiert. Moralische Normen ähneln Konventionen darin, dass auch hier die Normativität durch eine innere Sanktion konstituiert wird, wie sie mit der Internalisierung bestimmter Maßstäbe verbunden ist. Zu sagen, dass jemand moralisch handeln muss, bedeutet demzufolge, dass er eine innere Sanktion erleiden wird, sofern er es unterlässt.

Mir scheint es merkwürdig verdreht, das auf internalisierte Standards bezogene moralische „muss“ sanktionistisch zu verstehen, da dieser Affekt nur die Folge davon ist, dass man den Maßstäben nicht genügt. Quelle der Normativität ist das Interesse daran, sich als jemand zu verstehen, der so-und-so ist, nicht jedoch das Interesse daran, nicht unter den negativen Affekten zu leiden, die ein Versagen nach sich zieht.⁸ Meine Kritik an Tugendhats Konzept trifft jedoch nicht allein die sanktionistische, sondern auch diese andere, am Interesse am idealen Selbstbild orientierte Lesart, so dass ich die Frage, welche Lesart plausibler ist, offen lassen kann.

Wenn das moralische „muss“ ein interessenbezogenes „muss“ darstellt, das auf die mit der praktischen Identität einer Person, ihrem So-sein-Wollen, verbundene Disposition zum Erleiden einer inneren Sanktion bezogen ist, so existiert es nur für den, der diese praktische Identität tatsächlich besitzt. Wer an moralischen Maßstäben kein Interesse hat, der muss sie auch nicht beachten. Tugendhat meint jedoch zeigen zu können, dass jeder gute Gründe hat, eine moralische Identität auszubilden, und dass es ebenfalls gute Gründe dafür gibt, sich hierbei inhaltlich an einem universalistischen und egalitären Moralkonzept zu orientieren.

Tugendhat knüpft in diesem Zusammenhang an Aristoteles' Frage nach dem an, was den Menschen wesentlich kennzeichnet. Man könne nicht nur danach fragen, ob jemand in dieser oder jener speziellen Funktion – als Koch, als Lehrer – gut sei, sondern auch danach, ob er „als Mensch“ etwas taugt.⁹ Moralische Normen konstituieren Tugendhat zufolge Maßstäbe, an denen sich zeigt, ob jemand ein „guter

⁷ Tugendhat (1993), 43; 59.

⁸ Zur Kritik am sanktionistischen Sollensbegriff vgl. auch Seebaß (2002).

⁹ Tugendhat (1993), 56.

Mensch“ ist. Scham resultiert aus der Erkenntnis, in dieser zentralen menschlichen Fähigkeit – „als Mensch“ – versagt zu haben. Jemanden als „moralisch gut“ zu bezeichnen, hat dieser Interpretation zufolge den Sinn, zu sagen, dass er „als Mensch“ gut sei.

Tugendhat ist nun der Meinung, dass es gute Gründe für eine ganz bestimmte Interpretation dieses Begriffs gebe. Es sei plausibel, als „guten Menschen“ denjenigen zu betrachten, der sich gegenüber jedermann an die grundlegenden Kooperationsregeln halte, der also nicht lüge, seine Versprechen halte und in Notsituationen helfe.¹⁰ Man könne nur dann als Mensch billigenswert sein, wenn man diese Regeln in einer universalistischen und egalitären Manier befolge.

Die Annahme, ein Konzept des guten Menschen müsste von Universalität und Egalität geprägt sein, erscheint mir allerdings zweifelhaft. Einerseits liegt es nahe, dass religiöse Menschen dieses Konzept nach Maßgabe ihres Glaubens definieren, und es ist nicht ausgeschlossen, dass eine Religion vorschreibt, die Achtung auf bestimmte Subjektgruppen einzuschränken;¹¹ andererseits können nicht allein religiöse Setzungen Einschränkungen zur Folge haben, sondern auch säkulare Ideale. Wer sich wesentlich als Mitglied einer Gruppe versteht, könnte seinen Respekt auf die Gruppenmitglieder beschränken und doch von ihnen als „guter Mensch“ betrachtet werden. Das Interesse am Vermeiden der inneren Sanktion würde dann keine universell-egalitären Gründe generieren.

Hinzu kommt ein weiteres Problem: selbst wenn für ein Subjekt eine universell-egalitäre Moral faktisch begründet wäre, so folgte daraus allein noch nicht, dass es entsprechende Forderungen an alle richten kann. Dies liegt daran, dass Tugendhat zufolge moralische Forderungen nur innerhalb einer moralischen Gemeinschaft, die durch ein geteiltes Ideal des guten Menschen verbunden ist, erhoben werden können – „du musst, sofern du ein guter Mensch in unserem Sinne sein willst“. Es ist erforderlich, dass das „muss“ bzw. die Forderung auch aus der Perspektive des Adressaten, im Lichte seiner Interessen begründet ist, um als moralische gelten zu können.¹² „Im Lichte seiner Interessen begründet“ heißt: prudentiell begründet.

Nun präsentiert Tugendhat tatsächlich ein über Plausibilitätsgründe hinausgehendes Argument, das zeigen soll, dass moralischen Normen bei jedem beliebigen Adressaten ein prudentielles „müssen“ korrespondiert. Er geht von der nicht unplausiblen empirischen Annahme aus, dass nahezu alle Menschen ein Interesse an affektiven Nahbeziehungen haben, dass sie sich Freunde und Liebespartner wünschen; sodann versucht er zu zeigen, dass es in dieser Absicht vorteilhaft sei, ein „guter (moralischer) Mensch“ zu sein:¹³

¹⁰ Ebd., 80 ff.; 83 f.; 86 f.

¹¹ Tugendhats Hinweis, dass solche Konzepte in Zeiten der Aufklärung und des religiösen Pluralismus nicht mehr konsensfähig sind (ebd., 13), wird niemanden davon abbringen, diese Konzepte zu akzeptieren, der sie persönlich für überzeugend hält; vgl. Schälike (2006).

¹² „[Eine] wechselseitige Forderung und das entsprechende ‚Müssen‘ ist – wie alles Müssen – überhaupt nur zu verstehen auf der Basis einer Sanktion, die eintritt, wenn ihr zuwidergehandelt wird.“ (Tugendhat (1993), 59) Diese Sanktion droht auch *dem Adressaten*.

¹³ Ebd., 276 ff.

Wenn es uns nur in einer ausgewogenen Liebesbeziehung gutgehen kann und eine ausgewogene Liebesbeziehung ohne die moralische Haltung nicht möglich ist, haben wir einen guten Grund, uns moralisch zu verstehen.¹⁴

Tugendhats Argument ist jedoch fehlerhaft: eine Haltung universeller Achtung, wie sie die Moral darstellt, ist keine notwendige Bedingung für geglückte Liebesbeziehungen, wovon man sich durch einen illusionslosen Blick auf die Realität leicht überzeugen kann. Dies liegt daran, dass es auch stärker begrenzte Formen der Achtung gibt, Formen, bei denen die Grenzen von unseren kontingenten Sympathien markiert werden. Wen wir mögen, an dessen Wohl sind wir grundsätzlich interessiert, und wir werden ihn mehr oder weniger gut behandeln. Dieser Respekt ist nicht abhängig von der situativen Stärke unserer Sympathiegefühle, die durchaus schwanken kann. Wenn wir uns klar machen, dass unser Partner uns verlassen, unser Freund sich abwenden wird, wenn wir ihn in Momenten, in denen wir schlechte Laune haben, instrumentalisieren, belügen und betrügen, dann instrumentalisieren, belügen und betrügen wir ihn eben nicht, wenn wir unsere negative Stimmung als vorübergehend, unser Interesse an der Beziehung aber als dauerhaft erkennen. Unser Respekt behält dann seinen selektiven Charakter, wird bloß durch Klugheitserwägungen gegen Gefühlsschwankungen stabilisiert. Dies leistet in vielen Fällen gleich gute Dienste wie eine moralische Haltung, wenn es gilt, sozial nicht zu vereinsamen. In dieser Absicht ist es nicht notwendig, sich auch gegenüber Menschen moralisch korrekt zu verhalten, an deren Zuneigung uns gar nicht liegt. Der begrenzte Respekt ist natürlich dann nicht ausreichend, wenn einer der Partner auf dem moralischen Standpunkt steht und dies auch vom anderen erwartet, aber in dieser Hinsicht verhält es sich mit der Moral nicht anders als mit allen Präferenzen: die Partner sollten die Vorlieben des anderen billigen, oder sich einen anderen Partner suchen.¹⁵

Dies ist jedoch gar nicht der entscheidende Punkt. Denn selbst wenn das Argument richtig wäre und es in jedermanns Interesse läge, eine moralische Identität auszubilden, bliebe es doch jedem überlassen, ob er es auch tatsächlich tut. Tugendhat sagt selbst, man könne nicht mehr machen, als aufzuzeigen, was alles mit diesem Schritt zusammenhängt – ob man ihn vollzieht, müsse jeder aber selbst entscheiden – „take it or leave it.“¹⁶ Das aber heißt: wer dagegen optiert, wird nicht Mitglied der moralischen Gemeinschaft und ist somit kein legitimes Ziel moralischer Kritik. Man kann ihn bedauern und als „dumm“ bezeichnen, aber einen moralischen Fehler vorwerfen kann man ihm nicht, denn die Voraussetzung dafür ist, dass er ein entsprechendes Selbstverständnis tatsächlich ausgebildet und die Maßstäbe anerkannt hat, denen ein „guter Mensch“ genügen muss, so dass er die für das moralische „muss“ konstitutive innere Sanktionsdisposition auch besitzt. Dass ein universelles prudentielles „muss“ bezüglich der Ausbildung eines moralischen Selbstbildes existiert, kann folglich die universelle Forderbarkeit mora-

¹⁴ Ebd., 280.

¹⁵ Vgl. Schälike (2002), 132–137; vgl. dort auch die Kritik an den ähnlich gelagerten Ansätzen Seels und Scanlons (137–140).

¹⁶ Tugendhat (1993), 89.

lischen Verhaltens nicht erklären, wenn diese die faktische Akzeptanz des relevanten Konzepts des Guten auf der Adressatenseite voraussetzt. Das moralische „muss“ ist das „muss“ in „Du musst x tun, weil du innere Sanktionen erleiden würdest, falls du x nicht tust“, nicht das in „Du musst ein guter Mensch sein wollen, weil du erfüllte Liebesbeziehungen erleben willst“. Selbst wenn der im zweiten Satz angegebene Grund als nahezu universell gegeben gelten könnte, gälte dies doch nicht für den im ersten genannten. Dieses Problem lässt sich auch nicht durch eine nicht-sanktionistische Reformulierung der Konzeption beheben, wie ich sie oben nahe gelegt habe. Das Wollen in „Du musst x tun, weil du ein guter Mensch sein willst“ ist aus denselben Gründen nicht universell gegeben.

3. Externer Sanktionismus: Stemmers kontraktualistisches Konzept moralischer Normativität

Ein anderer, für einen Vertreter des interessenfundierten Konzepts auf den ersten Blick attraktiverer Ansatz zur Erklärung moralischer Normativität lässt sich im Anschluss an den moralischen Kontraktualismus Hobbes'scher Prägung entwickeln.¹⁷ Attraktiv ist er auch deshalb, weil er nicht auf un plausible, allzu optimistische anthropologische Voraussetzungen zurückgreift. Die Interessen, auf die sich das moralische „muss“ bezieht, sind dieser Interpretation zufolge keine altruistischen, mit deren Inexistenz man vermeintlich immer rechnen muss, sondern egoistische, allein auf das eigene Wohl bezogene, und solche Interessen hat zweifellos jeder. Der Kontraktualist fragt, auf welche Regeln sich prudentiell rationale egoistische Subjekte als Vertragspartner einigen würden, wenn sie diese unter der Bedingung zu wählen hätten, dass sichergestellt wäre, dass alle sich an sie halten. Ein solches Regelsystem interpretiert der Kontraktualist als das moralische. Könnten alle dazu gebracht werden, die Regeln tatsächlich zu befolgen, so würden alle davon profitieren, obwohl jeder sich dann in bestimmter Weise einschränken müsste.

Dass es für eine Gruppe von Egoisten vorteilhaft wäre, wenn alle die moralischen Regeln befolgten, bedeutet jedoch nicht, dass sich ein solches System sozialer Kooperation tatsächlich etabliert. Dies geschieht nur, wenn alle sich darauf verlassen können, dass alle mitspielen.

Das Problem sei an folgendem Beispiel illustriert: für zwei Bauern ist es sinnvoll, sich gegenseitig bei der Ernte zu helfen. Es könnte für den einen aber rational sein, seine Ankündigung nicht wahr zu machen, dem anderen wie versprochen zu helfen, nachdem er von dessen Hilfe bei der eigenen Ernte bereits profitiert hat, vielleicht weil er weiß, dass er zukünftig nicht mehr auf den anderen angewiesen sein wird.¹⁸ Er will seinen Hof demnächst vielleicht verkaufen und einen Fahrradladen eröff-

¹⁷ Zum moralischen Kontraktualismus vgl. Hobbes (1651); Gauthier (1986); Stemmer (2000), sowie den von Leist (2003) herausgegebenen Sammelband. Den Kontraktualismus Kantischer Prägung (Rawls, Scanlon) lasse ich unberücksichtigt, da er keine interessenfundierte Position darstellt.

¹⁸ Vgl. *Treatise*, 520f.; Gauthier (1991), 24f.; Stemmer (2000), 96ff.

nen. Weil der andere Bauer diese Gefahr einkalkuliert, wird er das Risiko scheuen und nicht in Vorleistung treten, die nützliche Kooperation kommt nicht zustande.

Abhilfe verspricht ein System von Sanktionen, das Anreize schafft, die moralischen Normen nicht zu verletzen. Seine Palette reicht von zornigen Blicken bis hin zu sozialer Ausgrenzung. Wenn diejenigen, die wollen, dass innerhalb einer bestimmten Gruppe Kooperationsregeln eingehalten werden, ein solches Sanktionsregime installieren, kreieren sie künstliche Gründe für alle Gruppenmitglieder für normenkonformes Verhalten. Man kann dann sagen, dass der Bauer, der erwägt, den anderen im Stich zu lassen, in einem prudentiellen Sinne sein Versprechen halten „muss“, weil er sonst von den anderen sozial sanktioniert wird. Niemand wird seine Fahrräder kaufen, man grüßt ihn nicht mehr.¹⁹

Auch der Kontraktualist interpretiert die moralische Normativität im Rekurs auf das Interesse an der Vermeidung von Sanktionen, nicht jedoch, wie Tugendhat, im Blick auf innere, den Affekt der Scham, sondern äußere, soziale. Dieses extern-sanktionistische Konzept moralischer Normativität ist von Peter Stemmer differenziert ausgearbeitet worden, wodurch der Kontraktualismus eine interessante, von der dominierenden Konzeption David Gauthiers deutlich verschiedene metaethische Interpretation erfahren hat.²⁰ Das „muss“, das sich auf diese sozialen Sanktionen bezieht, interpretiert Stemmer als das moralische „muss“. Es weist bestimmte Eigenschaften auf, die Stemmer zufolge die Rede von Rechten, Pflichten und Forderungen verständlich machen. Zum einen ist es innerhalb einer bestimmten Gruppe im Interesse eines jeden, dass die Kooperationsregeln durch Sanktionen abgesichert sind. Die Sanktionsordnung ist mithin durch alle autorisiert. So entsteht ein „moralischer Raum“, der eine „moralische Gemeinschaft“ umfasst. Wer eine moralische Forderung erhebt, weist auf die drohende Sanktion hin, zu deren Auferlegung der Adressat die anderen berechtigt hat. Dass die Gemeinschaftsmitglieder ein Recht auf ein bestimmtes Verhalten der anderen haben und dass sie den anderen gegenüber entsprechend verpflichtet sind, bedeutet, dass alle die mit diesem Verhalten verbundenen Sanktionen wollen. Die Autoren der verpflichtenden Ordnung sind, wie Stemmer sagt, zugleich ihre Adressaten.²¹ Dies unterscheidet das moralische „muss“ vom erpresserischen Zwang, wie ihn ein bewaffneter Räuber ausübt: der Räuber hat kein Recht auf das Geld des Opfers, und dieses ist nicht verpflichtet, es ihm auszuhändigen.

Eine Forderung erscheint somit dann moralisch legitim, wenn sie dem Adressaten gegenüber in zweifacher Weise unter Rekurs auf seine Interessen begründet werden kann. Im ersten Schritt besteht die Begründung darin, zu zeigen, dass die der Forderung zugrunde liegende Norm legitim ist, insofern die soziale Sanktionierung dieser Norm im Eigeninteresse des Adressaten liegt, im zweiten darin, ihn auf sein Interesse an der Normbefolgung hinzuweisen, indem man androht, andernfalls für

¹⁹ Man kann allerdings bezweifeln, ob man hier von *Sanktionen* sprechen kann. Das Verhalten der anderen hat negative Auswirkungen auf den Betroffenen, aber es erfolgt nicht unbedingt in *strafender Absicht*; vgl. hierzu Seebaß (2002).

²⁰ Vgl. Stemmer (2000).

²¹ Ebd., 115.

die Sanktion zu sorgen.²² Eine Forderung ist zwar nicht als Rat gemeint, doch es ist für den Adressaten stets (zumindest pro tanto) ratsam, ihr nachzukommen.

Wie ist dieses Moralkonzept einzuschätzen? Probleme ergeben sich bezüglich der Grenzen der moralischen Gemeinschaft: es liegt nicht in jedermanns Interesse, seine Interaktion mit jedermann an Regeln zu binden. Die Gemeinschaftsgrenze wird durch die Möglichkeit markiert, durch Bindung an implizite oder explizite Verträge Kooperationsgewinne zu erzielen: ich habe nur dann einen Grund, mich zugunsten anderer einzuschränken, wenn ich die anderen auf keine andere, für mich vorteilhaftere Weise dazu bewegen kann, sich zu meinen Gunsten einzuschränken. Wenn jemand aber so mächtig ist, dass er keine Konzessionen machen muss, um sicherzustellen, dass alle willfährig sind, dann fehlt ihm dieser Grund, und folglich hat er auch keine moralischen Verpflichtungen. Ein Diktator etwa hätte keine moralischen Verpflichtungen gegenüber Minderheiten, die ihm nicht gefährlich werden können.²³ Die Rede von moralischen Rechten, Pflichten und Forderungen liefe in Fällen wie diesem ins Leere. Im Rekurs auf universelle egoistische Interessen kann somit die Normativität der Moral – und a fortiori die der universell-egalitären Moral – nicht gegenüber jedermann begründet werden.

Unter den faktischen Bedingungen ungleicher Machtverhältnisse wird eine kontraktualistische Moral deshalb inhaltlich unseren moralischen Intuitionen bezüglich Universalität und Egalität nicht gerecht. Denn auch falls jemand an einer vertraglich geregelten Kooperation interessiert ist und somit grundsätzlich als Adressat moralischer Forderungen in Frage kommt, gibt es für ihn keinen Grund, darauf zu verzichten, für sich günstigere Konditionen auf Kosten anderer durchzusetzen, wenn dies die Kooperation nicht gefährdet. Für die benachteiligten Kooperationspartner können unfaire Bedingungen ja vorteilhafter sein als ein völlig unregulierter Zustand. Der Diktator etwa könnte Minderheiten, die nicht völlig machtlos sind, eine Staatsbürgerschaft zweiter Klasse anbieten, die mit einer höheren Abgabenlast einhergeht und die zentrale Rechte vorenthält. Es sind solche Verträge, die der Mafia-„Pate“ Don Corleone als „Angebote, die man nicht ablehnen kann“ bezeichnet hat. Kooperationen, die unter den Bedingungen ungleicher Machtverhältnisse zustande kommen, berücksichtigen die Interessen aller Beteiligten nicht im gleichen Maße, manchmal muten sie geradezu erpresserisch an – die kontraktualistische Moral ist folglich nicht egalitär.²⁴

²² Beim Kontraktualismus kann die Begründung einer *Norm* von der Begründung einer (von konkreten Proponenten gegenüber konkreten Adressaten erhobenen) *Forderung* unterschieden werden: Letztere setzt Erstere voraus, nicht jedoch umgekehrt. Jemand kann eine Norm auch dann für legitim halten, wenn er keinen Grund hat, konform zu handeln, weil niemand in der Position ist, Forderungen zu erheben, also Sanktionen anzudrohen (z. B. beim Handeln im Verborgenen).

²³ „Nur wer über Handlungsmöglichkeiten verfügt, vor denen der andere sich rationalerweise schützen oder deren er sich rationalerweise vergewissern will, kann Mitglied der moralischen Gemeinschaft sein.“ (Stemmer (2000), 255; vgl. auch Stemmer (2002), 688 f.)

²⁴ Vgl. Roughley (2003), 231 ff. Wie unplausibel der kontraktualistische Moralbegriff ist, zeigt sich daran, dass einer Institution wie der Sklaverei, die wir intuitiv als eindeutig unmoralisch beurteilen, unter bestimmten Bedingungen alle Betroffenen zustimmen können, etwa wenn Wehrlose vor die Wahl gestellt werden, entweder zu Tode gefoltert zu werden oder als Sklaven zu dienen. Ich denke, es ist offenkundig, dass Sklaverei auch dann moralisch illegitim ist, wenn sie, als das „kleinere Übel“, von den Opfern selbst

Den Umstand, dass sich die Desiderate kontraktualistisch nicht einlösen lassen, muss man nicht zum Anlass nehmen, diesen Begründungsansatz als gescheitert zu betrachten. Man könnte argumentieren, dass die Intuitionen, die hinter den Desideraten stehen, Residuen eines u. a. durch das Christentum geprägten Moralverständnisses sind, das auch bei denjenigen noch nachwirkt, für die Religion bedeutungslos ist. Dass eine säkulare Moral zumindest teilweise revisionär ist, ist keineswegs überraschend und muss sie nicht inakzeptabel erscheinen lassen.

Der Preis, den man zu zahlen hat, wenn man den Kontraktualismus akzeptiert, ist jedoch erheblich. Die moralischen Intuitionen, die auf seiner Grundlage als obsolet gelten müssen, sind zentral: man möchte doch gerne sagen können, dass ein Diktator moralische Verpflichtungen gegenüber den Menschen hat, die ihm hilflos ausgeliefert sind. Man möchte auch dem Kontraktualisten nicht ohne weiteres zugeben, dass jemand moralisch nicht kritisierbar ist, der im Verborgenen, ohne Sanktionen befürchten zu müssen, Schaden anrichtet. Außerdem scheint die Normativität, die der Kontraktualist herausarbeitet, eine Normativität des falschen Typs zu sein: moralisches Handeln erfolgt entweder intrinsisch um des anderen willen („Damit er nicht leidet“), oder intrinsisch darum, bestimmten Maßstäben zu genügen („Man darf nicht lügen“), nicht aber aus dem egoistischen Motiv des Vermeidens der Sanktion.²⁵

Auf der Suche nach einer Alternative zum Kontraktualismus werde ich im Folgenden zunächst eine inhaltliche Moralkonzeption formulieren, die den genannten moralischen Intuitionen Rechnung trägt. In einem zweiten Schritt frage ich danach, unter welchen Bedingungen den Handlungsnormen, die sich hier ergeben, prudentielle Handlungsgründe entsprechen. Auf diese Weise sollen die Bedingungen deutlich werden, unter denen diese Moral interessenbezogene Normativität erlangt.

4. Der moralische Standpunkt der unparteiischen Interessenberücksichtigung

Unterschiedliche Moralkonzeptionen enthalten unterschiedliche moralische Normen. Wohl in fast allen moralischen Normensystemen finden sich jedoch Regeln, die zum Handeln zugunsten anderer auffordern. Eine bestimmte, im *common sense* verwurzelte Intuition besagt, dass man von den eigenen Interessen nicht gänzlich absehen, sondern sie nur in dem Maße zurückstellen soll, wie die Interessen anderer die eigenen überwiegen. Dies kommt im Bild des unparteiisch wohlwollenden Schiedsrichters zum Ausdruck: es gilt, alle gleich zu berücksichtigen. Gleichberücksichtigung bedeutet nicht unbedingt, allen die gleiche Quantität verteilter Güter zuzuteilen; der unparteiische Schiedsrichter wird die Dringlichkeit der Inte-

„begrüßt“ wird, und nicht nur dann, wenn sie ihnen ohne Alternative aufgezwungen wird (etwa indem ihnen ihr verbleibendes „Drohpotential“ genommen wird: die Möglichkeit, durch Selbstmord ihre Arbeitskraft vorzuenthalten). Nicht die Zustimmung aller verleiht Normen den Status der Moralität; auch dann, wenn sie gewährleistet ist, kann es angemessen sein, von unmoralischer Erpressung zu reden.

²⁵ Schopenhauer scheint mir allerdings etwas über das Ziel hinauszuschießen, wenn er sagt: „Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist [...] das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert.“ (Schopenhauer (1841), § 15, 736)

ressen mit berücksichtigen. Im einfachsten Fall, wenn zwei Menschen gleichzeitig ein herrenloses Gut finden, z. B. einen Apfel, entspricht es einer moralischen Intuition, dass sich nicht einfach der Stärkere seiner bemächtigen und nach Belieben darüber verfügen sollte, sondern dass es so aufzuteilen ist, wie es den involvierten Interessen entspricht. Angenommen, einer der beiden hat seit Tagen nichts gegessen und steht vor dem Hungertod, während der andere gerade von einem üppigen Mahl kommt. Ein Schiedsrichter, dem das Wohl beider gleichermaßen am Herzen liegt, würde dem Verhungerten den ganzen Apfel zusprechen. Sollte beider Interesse am Apfel gleich groß sein, gäbe er beiden gleich große Teile. Falls einer der beiden Arbeit investiert hat, damit der Apfel wachsen konnte, oder falls er ihn gekauft hat oder er ihm vom anderen versprochen wurde, liegt der Fall komplizierter. Von solchen Komplikationen will ich hier jedoch absehen.

5. Der moralische Standpunkt: egoistische und altruistische Interessen

Für ein Subjekt ist es nur dann prudentiell rational, etwas zu tun, wenn hierdurch seine Interessen realisiert werden. Wie muss das Interessensystem eines moralischen Akteurs beschaffen sein, eines Akteurs also, der prudentielle Gründe hat, moralische Normen zu befolgen?

Man kann die intrinsischen Interessen hinsichtlich der Frage unterscheiden, ob sie sich auf das Wohl von Subjekten beziehen, oder ob sie diesbezüglich indifferent sind.²⁶ Innerhalb der ersten Klasse kann man weiter zwischen den wohlwollenden und den übelwollenden Interessen differenzieren. Es ergeben sich somit insgesamt drei Grundtypen von Interessen: die wohlwollenden, die übelwollenden und die wohlindifferenten Interessen. Die wohlwollenden Interessen lassen sich hinsichtlich der Frage unterscheiden, wessen Wohl gewünscht wird. Sie zerfallen dann in die Gruppen der egoistischen und der altruistischen Wünsche.²⁷ Bei einem egoistischen Interesse wünscht man, dass es einem selbst gut geht, bei einem altruistischen, dass es anderen gut geht.²⁸ Übelwollende Interessen wiederum beziehen sich

²⁶ Das Wohl eines Subjekts hat zwei Dimensionen: eine hedonische, die das Haben angenehmer Gefühle betrifft, sowie eine der Wunscherfüllung. Beide hängen miteinander zusammen, insofern die Erfüllung eines Wunsches oftmals mit Gefühlen der Befriedigung einhergeht, es scheint mir jedoch kein *begrifflicher* Zusammenhang zu bestehen; vgl. Schälike (2002), 82 ff.

²⁷ Schopenhauers Unterteilung in egoistische, altruistische („mitleidige“) und übelwollende Wünsche scheint mir nicht erschöpfend; vgl. Schopenhauer (1841), § 16, 742.

²⁸ Mein Begriff von Altruismus entspricht dem Mitleidsbegriff Schopenhauers, insofern dieser als „Wollen des fremden Wohls“ definiert ist (Schopenhauer (1841), § 16, 742). Ich ziehe es vor, den Begriff „Altruismus“ zu verwenden, da „Mitleid“ mir alltagssprachlich eine engere Bedeutung zu haben scheint, als Schopenhauer ihm zuweist: nicht jedes Wollen fremden Wohls ist schon Mitleid, sondern dies ist es erst dann, wenn Leid droht, und d. h.: wenn das Wohl *hinreichend gravierend* tangiert ist. In der Moral geht es meiner Ansicht nach nicht nur um die Vermeidung von Leid, sondern generell um die Förderung und Verteilung von Wohl. Eine bloße Mitleidsethik greift jedoch nicht bei Fragen, in denen kein Leid droht, sie muss daher um eine Ethik der Mitfreude erweitert werden; vgl. Schälike (2009). Zudem fokussiert der Begriff „Mitleid“ auf die *affektive* Komponente der Anteilnahme. Diese ist zwar im Regelfall durchaus anzutreffen, jedoch kommt es entscheidend auf die hiervon begrifflich unabhängige *optative* Komponente an.

negativ auf das Wohl: gewünscht wird, dass es Subjekten schlecht geht. Die dem Wohl gegenüber indifferenten Interessen beziehen sich inhaltlich gar nicht auf Fragen des Wohls; hier ist an ästhetische Interessen zu denken („Ich will nicht, dass die Altstadt durch den Bau der Autobahn verschandelt wird“), aber u. a. auch an Wünsche bezüglich der Etikette („Ich will, dass mit Messer und Gabel gegessen wird“) und des religiösen Lebensstils („Ich will, dass vor dem Essen gebetet wird“). Dass solche Interessen dem Wohl gegenüber indifferent sind, heißt nicht, dass ihre Realisierung niemandes Wohl tangiert, sondern nur, dass Fragen des Wohls nicht zu ihrem Inhalt gehören.

Es ist plausibel, dass moralische Gründe des Handelns zugunsten anderer entweder intrinsische Gründe des Handelns um das Wohl der anderen willen darstellen, oder aber intrinsische Gründe, die zwar insofern wohlindifferent sind, als „Wohl“ in ihrem Gehalt nicht vorkommt, die jedoch sehr eng mit dem Schutz oder der Förderung des Wohls anderer in Beziehung stehen. So konstituiert etwa der intrinsische Wunsch, nicht zu lügen, einen moralischen Handlungsgrund, da die Lüge eng mit der Schädigung anderer verknüpft ist. Ich werde hier nur untersuchen, wie im Rahmen eines interessenfundierten Konzepts Handlungsgründe der ersten Art gedacht werden können. Infrage kommen offenbar nur wohlwollende Interessen. Ihre Existenz macht es einsichtig, dass es auch in den Fällen einen Grund gibt, andere nicht zu schädigen, die aus dem kontraktualistischen Konzept herausfallen, also beispielsweise dann, wenn die Schädigung risikolos wäre, weil der Akteur übermächtig oder unbeobachtet ist. Wer etwa ein altruistisches Interesse hat, der hat einen intrinsischen Grund, auf andere Rücksicht zu nehmen, sie in ihrem Bemühen, ihre Ziele zu erreichen, zu unterstützen etc. Er handelte unklug, täte er es nicht.²⁹

Angenommen, A hat den egoistischen Wunsch, einen Apfel zu essen, und findet einen Apfel. B ist zugegen, und A weiß, dass B genauso gerne von dem Apfel äße. Angenommen, A hat auch den altruistischen Wunsch, dass sich Wünsche von B realisieren, dass es B gut geht. A handelt dann prudentiell rational, wenn er B einen Teil des Apfels abgibt, und die Größe des Teils wird sich erstens daran bemessen, wie stark die relevanten egoistischen Wünsche von A und B sind, und zweitens, in welchem Verhältnis die egoistischen und altruistischen Wünsche von A zueinander stehen, welches relative Gewicht sie haben. Wenn die egoistischen Wünsche von A und B gleich stark sind, so wird A dem B genau dann die Hälfte des Apfels geben, wie es die Moral fordert, wenn seine egoistischen Wünsche gleich stark wie seine altruistischen sind.

Nun wird moralisch häufig nicht allein eine bestimmte *Gewichtung*, sondern auch eine bestimmte *Reichweite* der altruistischen Interessen gefordert: wir sollen nicht nur auf unsere Freunde und Verwandten, unsere Mitbürger oder unsere Kooperationspartner, sondern auf *alle* gerichtete altruistische Interessen haben. Strittig ist zwar, wer „alle“ sind, ob alle Menschen gemeint sind oder ob auch Tiere berücksichtigt werden müssen, weitgehend unstrittig jedoch ist unter den säkularen Moralphilosophen (mit Ausnahme der Kontraktualisten), dass wir mindestens allen

²⁹ Vgl. Schopenhauer (1841), § 16.

Personen moralischen Respekt schulden, und dies entspricht weitgehend dem westlich-säkularen *common sense* sowie der Sicht vieler Religionen.

Der universelle und egalitäre moralische Standpunkt kann deshalb als Gleichgewicht egoistischer und *universell ausgedehnter* altruistischer Wünsche interpretiert werden: ein Subjekt, dessen Wünsche sich in diesem Zustand befinden, betrachtet die Situation von einem unparteiischen Standpunkt aus, räumt sich selbst also keinen Sonderstatus ein, ist am Wohl aller im gleichen Maße interessiert.

6. Universelles und egalitäres Wohlwollen

Vielfach wird die Auffassung vertreten, dass allein ein Standpunkt, der sowohl universalistisch als auch egalitär ist, unter aufgeklärten Bedingungen als akzeptabler moralischer Standpunkt anzusehen ist. Dass jemand auf diesem Standpunkt steht, scheint aus der Sicht eines Vertreters des interessenfundierten Konzepts jedoch völlig kontingent und überaus unwahrscheinlich, da unendlich viele unterschiedliche Kombinationen der Gewichtung egoistischer und altruistischer Interessen sowie von Reichweiten der altruistischen Interessen möglich sind. Wie lässt sich die besondere Bedeutung des unparteiischen Standpunkts erklären?

Hier gilt es zu sehen, dass sich eine altruistische Einstellung an bestimmte Eigenschaften knüpft: man wünscht das Wohl *von so und so beschaffenen* Wesen. Nichts hindert, dass jemand mehrere altruistische Einstellungen hat, die sich überlagern. So mag er beispielsweise wünschen, dass es A, B und C gut geht, weil es seine Kinder sind, dass es D gut geht, weil es seine Katze ist, dass es E₁ bis E_n gut geht, weil es Personen sind, und dass es F₁ bis F_n gut geht, weil es Wesen sind, denen es besser oder schlechter gehen kann, etwa Tiere. Ich bezeichne die letzteren beiden Typen von Altruismus als P- und als T-Altruismus. Im Folgenden lasse ich den T-Altruismus zunächst außer Betracht, komme jedoch auf ihn zurück.

Es dürfte eher die Ausnahme sein, dass jemand gänzlich frei von P-Altruismus ist. Freilich werden innerhalb dieser Gruppen noch zahlreiche weitere Differenzierungen gemacht: der Altruismus eines Rassisten könnte z. B. stärker in Bezug auf Weiße ausgeprägt sein. Dies rührt jedoch typischerweise daher, dass der Rassist bestimmte Meinungen über die Bedeutung der Hautfarbe besitzt, die irrig sind; *implizit* wünscht er dann das Wohl der Farbigen genau so stark wie das der Weißen, da er das Wohl von Wesen mit den Eigenschaften XYZ wünscht und weil Farbige diese Eigenschaften ebenso besitzen wie Weiße. Eine genaue Analyse des Begriffs „impliziter Wunsch“ würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen; in die richtige Richtung scheint mir der Vorschlag zu gehen, dass implizite Wünsche diejenigen Wünsche sind, die explizit würden, wenn das Subjekt umfassend und korrekt informiert wäre.³⁰

Dass solche impliziten Wünsche so häufig nicht explizit werden, liegt u. a. daran, dass Menschen nicht allein altruistische Einstellungen haben, sondern auch solche der Missgunst, der Grausamkeit und des Hasses. Diese egoistischen und übelwollen-

³⁰ Vgl. das Konzept einer „kognitiven Psychotherapie“ im Sinne Richard Brandts; vgl. Brandt (1979).

den Einstellungen verursachen leicht Selbsttäuschungen, die die Einsicht verhindern, auf wen sich der Altruismus erstreckt.³¹ Der Selbsttäuscher legt sich Konzepte zurecht, in deren Licht die egoistischen und übelwollenden Antriebe nicht mehr mit den altruistischen kollidieren, sondern durch sie sogar gestützt werden: gerade *weil* man sich das Wohl aller angelegen sein lässt, glaubt man dann, Mitglieder bestimmter Gruppen schädigen zu müssen, von denen man meint, sie bedrohten die anderen.³²

Wie stark ist der P-Altruismus? Fällt er überhaupt ins Gewicht? Auffällig ist, wie viel stärker er im Nahbereich zu sein scheint. Das Schicksal der Hungernden in Afrika bedrückt uns oftmals weniger als Bagatell-Probleme im persönlichen Umfeld, etwa ein Blechschaden am Auto der Mutter. Dies liegt jedoch zu einem guten Teil an den kognitiven Rahmenbedingungen: je detaillierter wir über die Situation der Hungernden informiert sind, desto deutlicher wird uns, wie sehr wir uns wünschen, ihre Situation wäre besser.³³ Diese Wünsche sind implizite Wünsche; implizite Wünsche sind nicht potentielle Wünsche, sondern Wünsche, die die Subjekte tatsächlich besitzen, bei denen ihnen jedoch *die Extension* unklar ist: sie wissen nicht (oder ihnen ist nicht hinlänglich deutlich), welche konkreten Wesen die Eigenschaften haben, die den Gehalt des Wunsches definieren.

Dann aber lässt sich sagen: die meisten Menschen sind P-Altruisten, und altruistische Einstellungen dieses Typs sind sehr viel stärker, als es das faktische Handeln und Reden vermuten lassen. Der Altruismus der Menschen erstreckt sich somit im Normalfall auf alle anderen. Dies macht es für den Übelwollenden und den Egoisten ja erst erforderlich, zu rationalisieren, um seine Antriebe ohne inneren Zwiespalt ausleben zu können. Parteisches Verhalten kann, wenn diese Überlegungen richtig sind, insofern als intern kritisierbar angesehen werden, als seine Kausalgeschichte vielfach durch Fehlinformation, Selbsttäuschung und geistige Verwirrung geprägt ist. Bei vielen derer, die durch ihr Handeln den Anschein erwecken, Egoisten zu sein, könnte es sich implizit durchaus um universell-egalitäre Altruisten handeln, die sich nur deshalb nicht entsprechend verhalten, weil Selbsttäuschung und fehlerhafte Situationsdeutung der Normalfall sind.

Damit ist eine interessenfundierte Erklärung dafür gefunden, wie eine *in Bezug auf die anderen* universalistische und egalitäre Moral normative Kraft erlangen kann. Es fehlt noch eine Erklärung dafür, weshalb der Egalitarismus auch das moralische Subjekt einschließt. Warum sollte das Subjekt seinem eigenen Wohl nicht ein größeres (oder auch kleineres) Gewicht einräumen? Die Annahme, egoistische und P-altruistische Wünsche seien kontingenterweise zumeist gleich stark, ist wenig überzeugend.

Der Sonderstatus der Unparteilichkeit scheint mir darauf zu beruhen, dass P-altruistische Wünsche typischerweise nur einen *Teilaspekt* einer umfassenderen Ein-

³¹ Vgl. Cullity (1994); zum Phänomen der Selbsttäuschung vgl. Schälike (2002), 57 f.; Schälike (2004); Mele (2001).

³² Beispiel: die NS-„Rassenlehre“, die mit dazu diente, die unglaublichsten Verbrechen als Akte der Selbstverteidigung zu beschreiben.

³³ Vgl. Kagan (1989), 283 ff.

stellung darstellen: der Einstellung des *P-Wohlwollens*. Wer *P*-altruistische Wünsche hat, der wünscht, dass es so-und-so beschaffenen Wesen gut geht – und ist selbst eines dieser Wesen. Und wenn nun – wie oben dargelegt – tatsächlich jeder, der das Wohl eines anderen aufgrund einer altruistischen Einstellung wünscht, implizit *im gleichen Maße* auch das Wohl aller anderen wünscht, dann wünscht er auch sein *eigenes* Wohl in diesem Maße, denn er ist einer von allen. Dieser letztere Wunsch ist zwar kein altruistischer, geht aber doch typischerweise mit altruistischen Wünschen einher, denn diese sind nur der auf die anderen bezogene Aspekt eines umfassenderen Wohlwollens. Wer überhaupt das Wohl anderer Menschen wünscht, der wünscht somit im Normalfall im gleichen Maße auch sein eigenes – und umgekehrt. Sein Wohlwollen konstituiert den Standpunkt der universellen und egalitären Interessenberücksichtigung.³⁴

Der Rekurs auf die Einstellung des Wohlwollens gegenüber Personen als Personen ermöglicht somit das Verständnis der Normativität der universell-egalitären Moral; die Plausibilität der These, solche Einstellungen seien sehr verbreitet, ermöglicht das Verständnis, warum die universell-egalitäre Moral üblicherweise als die richtige gilt. Nun stellt sich allerdings die Frage, warum man nicht auf die noch umfassendere Einstellung des Wohlwollens gegenüber Wesen rekurrieren sollte, denen es affektiv besser oder schlechter gehen kann – auf die Einstellung des Wohlwollens gegenüber allen Tieren also. Diese Einstellung dürfte ähnlich verbreitet sein; in vielen Fällen ist das *P*-Wohlwollen direkt im *T*-Wohlwollen fundiert: man wünscht das Wohl von Personen, weil sie leidensfähige Wesen, also Tiere sind. Die aus dem *T*-Wohlwollen resultierende Normativität wäre dann genauso stark wie die aus dem *P*-Wohlwollen resultierende. Klarerweise gibt es Unterschiede zwischen Personen und den anderen Tieren; weniger klar ist, ob diese Unterschiede für unser Wohlwollen relevant sind. Wünschen wir stärker, dass es Personen gut geht, weil sie intelligenter sind, über Selbstbewusstsein verfügen und Zukunftspläne schmieden? Oder rührt die verbreitete Intuition, dass Personen einen anderen moralischen Status haben, von dem Befund her, dass ihr Wohl – *weil* sie diese Eigenschaften haben – zum einen von sehr viel mehr Faktoren abhängt als das der anderen Tiere, und zum anderen auf vielfältige Weise mit dem Wohl anderer Personen vernetzt ist? Dieser Befund erklärt jedenfalls, dass die Hinsichten der Rücksicht auf das Wohl von Personen sehr viel komplexer sind, ohne vorauszusetzen, dass Personen grundsätzlich einen anderen moralischen Status haben als andere Tiere.

³⁴ Tugendhats Einwand gegen die Mitleidsethik Schopenhauers, diese gebe kein Abwägungskriterium an die Hand, sobald die Interessen mehrerer Personen tangiert seien, so dass sie für eine politische Moral unbrauchbar sei (Tugendhat (1993), 180f.), scheint mir weder seinen Adressaten, noch die von mir vertretene, auf das Wohlwollen basierte Variante zu treffen. Das Kriterium liegt in der *Stärke* der involvierten Einstellungen (Interessen, Affekte) bzw. der *Relevanz* der Wunschbefriedigung für das Gelingen des Lebens der Betroffenen. Das Vermeiden von Leid etwa ist wichtiger als das Steigern von Freude. Ein plausibles prioritaristisches Schwellenprinzip und ein auf Mitleid und Mitfreude basierendes Verteilungsprinzip schlägt Roger Crisp vor (Crisp (2003), 758); vgl. auch Schälike (2009).

7. Prudentielle und moralische Normativität – interne und externe Gründe

Bislang habe ich lediglich danach gefragt, unter welchen Bedingungen ein Subjekt es als begründet erachten kann, selbst entsprechend einer universell-egalitären Moral zu handeln. Unter der Voraussetzung eines interessenfundierten Konzepts praktischer Normativität konnte diese Frage durch den Hinweis beantwortet werden, dass ein Subjekt, in dessen Interessensystem egoistische und altruistische Wünsche auf eine bestimmte Weise gewichtet sind, auf dem universell-egalitären Standpunkt steht. Im Folgenden soll geklärt werden, ob auf der Basis der gegebenen Antworten auch eine plausible Analyse von Begriffen möglich ist, die in der moralischen Sprache eine zentrale Rolle spielen. Die relevanten Begriffe sind: „Pflicht/Verpflichtung“, „moralisches Urteil“ und „moralische Forderung“.

Das Problem besteht darin, dass ein moralisches Subjekt die Moral nicht allein als für sich selbst begründet betrachtet, sondern auch als begründet für andere. Während die Normativität der Moral im ersten Fall als *prudentielle* Normativität verstanden werden kann, ist dies im zweiten Fall nicht immer möglich. Der Umstand, dass eine Handlung H im Lichte der Wünsche von A klug ist, macht H aus der Sicht von B nicht unbedingt ebenfalls klug. Natürlich könnte es sein, dass B ebenfalls Wünsche besitzt, in deren Lichte H prudentiell begründet ist. Ob es jedoch so ist, ist kontingent. Zudem scheint A, wenn er H auch für B für *moralisch* begründet hält, nicht vorauszusetzen, dass es für B *klug* ist, H auszuführen. A hält es ggf. auch für den übelsten Sadisten für begründet, nicht zu foltern. Wie lässt sich dies auf der Basis eines interessenfundierten Konzepts explizieren?

Schopenhauer hat die Auffassung vertreten, dass die Ansicht, die Moral generiere Imperative, Pflichten und Forderungen, der theologischen Moral entstammt, in der ein übermächtiger Gott durch die Androhung von Strafe und das Versprechen von Belohnung sicherstellt, dass den moralischen Normen stets prudentielle Gründe auf Seiten der Adressaten korrespondieren. In einer philosophischen, säkularen Moral sei die Rede von moralischer Normativität jedoch gegenstandslos. Der Moralphilosoph könne lediglich Moralpsychologie betreiben: herausarbeiten, welche Motive zu moralischem Handeln antreiben. Wenn diese Motive fehlten, so sei hier nichts zu fordern, sondern nur zu konstatieren, dass nicht mit moralischem Handeln zu rechnen sei.³⁵ Diese minimalistische Position wird von Tugendhat zu Recht als unzureichend kritisiert.³⁶ Worin also gründet für den Vertreter des interessenfundierten Konzepts die nicht-prudentielle Normativität der Moral?

Dies wird einsichtig, wenn zwischen „internen“ und „externen“ Gründen unterschieden wird. Unter internen Handlungsgründen versteht man Gründe, deren Existenz eine Verbindung der Handlung zu den Wünschen des Subjekts voraussetzt, dem die Gründe zugeschrieben werden: die Handlung muss zur Realisation der Wünsche beitragen.³⁷ Üblicherweise gelten Humeaner und andere Vertreter einer

³⁵ Schopenhauer (1841), § 4, bes. 650 f.

³⁶ Tugendhat (1993), 183 f.

³⁷ Vgl. Williams (1980), dem zufolge diese Verbindung in einer „sound deliberative route“ zwischen Wünschen und Handlung besteht.

wunschfundierten Konzeption als Internalisten, die die Existenz externer Gründe leugnen, Kantianer hingegen als Externalisten, da sie Gründe nicht an Wünsche binden. Meiner Ansicht nach sollten Erstere jedoch zwischen prudentiellen und moralischen Gründen differenzieren. Während prudentielle Gründe tatsächlich interne Gründe darstellen, gilt dies für moralische Gründe nicht notwendig.

Dies lässt sich am Unterschied zwischen einem Ratschlag und einer Forderung erläutern. Wer jemandem einen Rat erteilt, der legt die Interessen des *Adressaten* des Ratschlags zu Grunde. Das ist bei einer Forderung anders: hier bilden die Interessen des *Proponenten* der Forderung den normativen Maßstab. Wer eine moralische Forderung erhebt, der schreibt dem Adressaten praktische Gründe unabhängig von dessen Wünschen zu, nicht aber unabhängig von Wünschen überhaupt. Der Vertreter eines interessenfundierten Konzeptes kann somit die Existenz externer Gründe akzeptieren, wobei er diese Gründe, anders als ein Kantianer, durchaus in Wünschen fundiert sieht – in den Wünschen des Proponenten nämlich.³⁸

Moralische Normativität, so meine These, basiert manchmal lediglich auf externen, prudentielle Normativität stets auf internen Gründen. Erstere geht immer dann mit prudentieller Normativität einher, wenn ein Subjekt sie sich selbst zuschreibt; wird sie jedoch anderen zugeschrieben, so müssen ihr auf der Adressatenseite keine prudentiellen, internen Gründe korrespondieren. Moralische Normativität ist deshalb in anderer Weise als prudentielle Normativität an die Subjektperspektive gebunden: während prudentielle Gründe einem Subjekt auch von anderen stets unter Bezug auf die Wünsche *dieses Subjekts* zugeschrieben werden können, ist dies bei moralischen Gründen nicht der Fall. Schreibe ich jemandem moralische Gründe zu, so bilden *meine eigenen* Wünsche den normativen Maßstab.³⁹

Insofern moralische Gründe meiner Ansicht nach relativ zu Wünschen existieren, vertrete ich einen metaethischen Relativismus. Dies bedeutet jedoch nicht, dass ich auch alle von anderen erhobenen Forderungen, in denen sich deren Wünsche artikulieren, als moralisch gerechtfertigt betrachten muss. Zwar sollte₁ jeder seinen moralischen Standpunkt als konstituiert durch bestimmte seiner kontingenten Wünsche verstehen; daraus folgt jedoch nicht, dass alle Standpunkte, die diese Bedingung erfüllen, akzeptabel sind, dass also alle tun sollten₂, was ihrem moralischen Standpunkt gemäß ist.⁴⁰ Aus dem jeweiligen Standpunkt ergibt sich, was das Subjekt für alle für moralisch geboten hält, gleichgültig, was ihr moralischer Standpunkt ist. Wenn ich auf dem Standpunkt des universell-egalitären Mitleids stehe, bin ich der

³⁸ Vgl. Blackburn (1998), 264 f.

³⁹ Blackburn bezeichnet eine *in diesem Sinne* „externalistische“ Interpretation praktischer Gründe zutreffend als „perfectly Hume-friendly“ (und d. h.: kompatibel mit dem interessenfundierten Normativitätskonzept): „[A] Humean can sensibly urge that any agent should be motivated, say, to avoid gratuitous cruelty, regardless of what profile of desire they actually have. In saying this he deploys his own values, of course.“ (Blackburn (1998), 265)

⁴⁰ Sollen₁ ist ein *metaethisches* Sollen: alle sollten es so sehen, weil (i) die besten Gründe für das interessenfundierte Normativitätskonzept sprechen, und weil (ii) es für jeden, der dieses Konzept akzeptiert, nach seinen eigenen Maßstäben am plausibelsten ist, wenn er seinen moralischen Standpunkt wie erläutert interpretiert. Sollen₂ ist hingegen ein *moralisches* Sollen. Aus dem metaethischen folgt kein *moralischer* Relativismus, verstanden als These, dass für jeden das moralisch zu tun richtig ist, was im Lichte *seines* moralischen Standpunktes richtig erscheint.

Ansicht, dass man Leid minimieren muss – jeder, nicht nur ich. Wer es anders sieht, der ist zu kritisieren. Allerdings werde ich ihm ggf. keine prudentiellen Gründe aufzeigen können, Leid zu minimieren. Aber das ist auch nicht das, worum es mir geht, wenn ich keinen Rat gebe, sondern eine moralische Forderung erhebe.

8. Das Konzept des guten Menschen: moralische Urteile, Forderungen, Pflichten und Rechte

Nun lassen sich die Begriffe „moralisches Urteil“, „moralische Forderung“, „Pflicht“ und „Recht“ einführen. Der Vorschlag lautet, dass Sätze, in denen sie vorkommen, diejenigen Wünsche, welche die moralische Normativität konstituieren, in einer jeweils anderen Terminologie ausdrücken.

Moralische Urteile haben die Form „A soll (nicht)/muss/darf (nicht)/kann (nicht) H tun“, „H zu tun, ist schlecht/gut/falsch/richtig/erlaubt“. Mit einem solchen Urteil wird H als eine Handlung qualifiziert, die (i) man ausführen/unterlassen *muss*, um bestimmte Wünsche am besten realisieren zu können, oder (ii) (bezüglich des Erlaubten/Gedurften) deren Ausführung die Realisierbarkeit dieser Wünsche ebenso wenig bedroht wie deren Unterlassung. Eine moralische Forderung ist nichts anderes als ein moralisches Urteil des Typs (i). Hiermit hängen die anderen Begriffe wie folgt zusammen: wer urteilt, A solle H zugunsten von X tun, der meint *ipso facto*, X habe ein Recht auf H bzw. A habe die Pflicht, H zu tun.⁴¹

Die sprachlich kategorische Form, die moralische Urteile und Forderungen typischerweise besitzen („Du sollst H tun!“, nicht aber „Du sollst H tun, *weil dies bestimmte Wünsche realisiert!*“) und die in der Tradition Kants vielfach als Indiz dafür gewertet wird, dass die moralische Normativität *nicht* interessenfundiert zu analysieren ist,⁴² erklärt sich erstens dadurch, dass in dem Fall, dass Proponent und Adressat einer moralischen Forderung unterschiedliche Personen sind, der Proponent, auch wenn er die Wünsche des Adressaten berücksichtigt, dies nicht in der Weise tut, dass er dem Adressaten einen Rat erteilt, also diese Wünsche zum *Kriterium* seiner normativen Stellungnahme macht. Vielmehr sind es seine *eigenen* Wünsche, die der Forderung zugrunde liegen, und deshalb besteht keine Veranlassung, die Wünsche *des Adressaten* zu erwähnen.⁴³ Zweitens ist der Proponent *auf*

⁴¹ Vgl. den ähnlichen Vorschlag von Wolf (1990), 81: die Konzeption des generalisierten Mitleids „konstituiert für jedes leidensfähige Wesen das Recht, als ein solches berücksichtigt zu werden. Wenn wir Wesen Rechte verleihen, so heißt das, daß wir ihnen einen Anspruch einräumen, diese Rechte einzufordern. [...] Dadurch, daß man einem Wesen ein Recht verleiht, [geht man] zugleich eine Verpflichtung [ein], es in diesem Sinne zu behandeln.“

⁴² Zur Kritik an dieser Interpretation vgl. Foot (1972).

⁴³ Vgl. Blackburns humane (und somit: interessenbezogene) Interpretation kategorischer Imperative: „It is wrong to think that only Kant delivers categorical imperatives. [...] A Humean can issue the injunction to avoid cruelty – whether you want to do so or not. He is forbidding a class of actions, and warning that wanting to perform them counts as no kind of excuse.“ (Blackburn (1998), 257 f.). „Hume is quite capable of saying that it is categorically undesirable that someone desire to wallow in the blood of others. It is not just undesirable if the agent wants other things. It is undesirable *tout court*. [...] (If anyone is perverted enough to think of it as desirable, then away with him).“ (Ebd., 267)

den Sachverhalt (etwa dass die geforderte Handlung Leid abwendet) ausgerichtet und nicht auf die eigenen Einstellungen, in deren Licht der Sachverhalt sein normatives Gewicht erhält, so dass er auch seine *eigenen* Wünsche nicht erwähnt. Das moralische Kriterium ist nicht die Befriedigung seiner Wünsche, sondern ein bestimmter Wunschinhalt. Wünsche setzen den normativen Maßstab nur *in Kraft*. Der Proponent muss gar nicht wissen, dass es *Wünsche* sind, die dies leisten; er könnte seine Einstellungen etwa kognitivistisch als „Intuitionen bezüglich moralischer Tatsachen“ fehlinterpretieren. Die zugrunde liegenden Wünsche werden deshalb in der Forderung nicht explizit.

Welche Wünsche konstituieren die moralische Normativität? Ein *prima facie* plausibler Kandidat sind die altruistischen Wünsche des Subjekts. Angenommen aber, S ist parteiisch zugunsten seines Kindes K. Urteilt S dann, es sei für andere moralisch begründet, K zu bevorzugen? Offenbar nicht unbedingt. Moralische Urteile gehen mit moralischen Forderungen einher: wer moralisch urteilt, K solle bevorzugt werden, der fordert implizit, dass K bevorzugt werde, auch wenn er die Forderung ggf. nicht artikuliert. Es wäre jedoch nicht überraschend, wenn S zwar wünschte und vielleicht auch darum bäte, dass K bevorzugt werde, jedoch keine entsprechende Forderung erhöbe. Dass die anderen K bevorzugen, ist dann zwar aus der Sicht von S extern begründet, aber nicht im *moralischen* Sinne. Es könnte also sein, dass die Bevorzugung von K im Lichte der Wünsche von S für S gut und für andere extern begründet ist, ohne dass S dies von anderen moralisch erwartet bzw. fordert. S könnte den anderen dieselbe Parteilichkeit zubilligen, die er selbst praktiziert, oder von ihnen Unparteilichkeit fordern. Dann aber rekuriert sein Urteil bzw. seine Forderung nicht auf seine altruistischen Wünsche. Auf welche Wünsche rekuriert es aber dann?

Mir scheint es sinnvoll, hier an Tugendhat anzuknüpfen: moralische Urteile, die sich auf Subjekte *als Akteure* beziehen, rekurrieren auf die Wünsche des Proponenten bezüglich dessen, welche Eigenschaften jemand „als Mensch“ besitzt. Wie jemand sich einen Menschen „als Menschen“ wünscht, hängt vom Gesamtsystem seiner Meinungen und Wünsche ab. Für religiöse Menschen wird ihre religiöse Tradition von zentraler Bedeutung sein: ein guter Mensch ist ein gottgefälliger Mensch. Es liegt nahe, dass für einen säkularen Menschen das Gutsein „als Mensch“ wesentlich von seiner Qualität *als Mitmensch*, als soziales Wesen abhängt – davon also, wie er in seinen wohlwollenden Einstellungen verfasst ist.⁴⁴ Hier kommen hauptsächlich drei Möglichkeiten in Frage: S wünscht sich seine Mitmenschen so parteiisch zugunsten der ihnen Nahestehenden, wie er es selbst bezüglich der ihm Nahestehenden ist, oder parteiisch zugunsten der ihm (S) Nahestehenden, oder unparteiisch.

Hier ist wichtig zu sehen, dass jemand, der sich wünscht, dass die anderen sich parteiisch zugunsten derer verhalten, die ihm nahe stehen, nicht der Ansicht sein

⁴⁴ Anders als Tugendhat (1993), 86f., halte ich es für unplausibel, dass die Kooperationsregeln („Nicht lügen“, „Versprechen halten“) *unmittelbar* relevant für das Konzept des guten Menschen sind; sie sind es nur insofern, als der Verstoß gegen sie Leiden verursacht (vgl. Foot (1972), 165f.). Schopenhauer weist darauf hin, dass man denjenigen, dem es an Mitleid mangelt, einen „Unmenschen“ nennt, während „Menschlichkeit“ oft als Synonym zu Mitleid gebraucht wird (Schopenhauer (1841), § 17, 745).

muss, dass sie, wenn sie seinem Wunsch nachkommen, „gute Menschen“ sind. Er könnte solch ein Verhalten sogar als empörend erachten, obwohl er sich darüber freut, weil es ihm zugute kommt. Das könnte daran liegen, dass er es für abwegig hält, dass die anderen *seine* Präferenzen zum Maßstab *ihres* Handelns machen: dies könnte nur innerhalb einer äußerst egozentrischen Weltsicht angebracht erscheinen, die eher der Ausnahmefall sein dürfte.⁴⁵ Für die mittlere der drei genannten Möglichkeiten der Interpretation des Konzepts des guten Menschen spricht daher auch für Subjekte mit parteiischen Interessen weniger, als es *prima facie* scheint. Die anderen beiden Optionen setzen kein egozentrisches Weltbild voraus. Beide scheinen plausible und gängige Standpunkte darzustellen.

Wie hängen die Präferenzen bezüglich der Konzepte des guten Menschen mit der persönlichen Parteilichkeit zusammen? Folgt etwa aus einer Parteilichkeit von S zugunsten der eigenen Kinder, dass für S nur ein Mensch, der die eigenen Kinder bevorzugt, als „guter“ gilt? Sicherlich nicht: die Verfassung der eigenen egoistischen und altruistischen Einstellungen hat zweifellos einen bedeutenden Einfluss auf das Konzept des guten Menschen. Solche Konzepte werden jedoch in Auseinandersetzung mit der existentiellen Situation des Menschen in der Welt entwickelt; sie speisen sich aus unterschiedlichen Quellen. Von Bedeutung mag u. a. die Einsicht sein, was uns mit anderen verbindet: die Endlichkeit der Existenz, das Streben nach dem guten Leben, die Verletzbarkeit, die Leidensfähigkeit. Angesichts dieser Einsicht könnte man es für einen „schönen“, sinnstiftenden Gedanken halten, sich und die Schicksalsgenossen als eine Solidargemeinschaft Gleichberechtigter zu verstehen. Ursula Wolf weist darauf hin, dass solch eine Sichtweise dazu führen kann, einen unparteiischen Standpunkt einzunehmen, der sogar die Tiere noch umfasst.⁴⁶

9. Das Gewicht der Normativität einer universell-egalitären Moral

Die Normativität einer universell-egalitären Moral hat zwei Quellen: die universell-egalitären Einstellungen des Wohlwollens, und den Wunsch, ein im Sinne des unparteiischen Konzepts „guter Mensch“ zu sein. Angenommen, ein Subjekt verfügt über Wunschressourcen beider Art – stellt dies sicher, dass die universell-egalitäre Moral eine durchschlagende prudentielle Normativität besitzt, dass es also stets klug für das Subjekt ist, im Sinne dieser Moral zu handeln? Dies ist nicht der Fall, denn die eigenen egoistischen Interessen sind nicht allein Faktoren, die über den Umweg über das auf die eigene Person bezogene Wohlwollen praktische Relevanz erlangen, sie sind vielmehr selbst genuine praktische Einstellungen, und stehen somit auch *in Konkurrenz* zur Normativität der unparteiischen Moral bzw. zu dem moralischen Standpunkt, den das Subjekt faktisch einnimmt. Hier sind u. a.

⁴⁵ Dies erklärt die verbreitete Ansicht, dass moralische Urteile universalisierbar sind; vgl. Mackie (1977), Kap. 4.

⁴⁶ „Diese Einsicht in die Gemeinsamkeit von Tod und Leiden kann also dazu führen, daß man sich selbst nicht über andere stellt, sondern alle Menschen als gleiche sieht; sie läßt sich insbesondere auf die Tiere ausdehnen, mit denen wir uns, was die Bedrohung durch Tod und Leiden betrifft, im gleichen Boot befinden.“ (Wolf (1984), 182)

folgende Fälle zu unterscheiden: (i) das Subjekt steht moralisch auf dem egalitären Standpunkt, doch ist entsprechend zu handeln nicht klug; (ii) das Subjekt steht moralisch auf diesem Standpunkt, und entsprechend zu handeln ist klug; (iii) das Subjekt verfügt über keinen moralischen Standpunkt, es ist jedoch klug, im Sinne des egalitären Standpunktes zu handeln. Angenommen nun, S möchte x haben, und weiß, dass A x ebenfalls begehrt, und zwar stärker als S. Im ersten Fall hat S moralische und altruistische Gründe, dem A x zu überlassen, doch ggf. stärkere egoistische Gründe, selbst in den Besitz von x zu gelangen; die prudentiell rationale Entscheidung, sich x zu verschaffen, könnte S dann im Bewusstsein treffen, zwar etwas Unmoralisches im Sinne des universell-egalitären Moralkonzepts zu tun, doch dieses Konzept hätte für S dann keine *durchschlagende* normative Bedeutung.⁴⁷ Im zweiten Fall kongruieren die moralischen Gründe und das Gesamt der prudentiellen Gründe; dem A x zu überlassen, ist klug für S. Im dritten Fall hat S kein Konzept des guten Menschen internalisiert, es ist jedoch aufgrund seiner wohlwollenden Einstellungen klug, dass S im Sinne des egalitären Standpunkts handelt.

Es ist also nicht immer und für jeden klug, moralisch (im Sinne des Egalitarismus oder eines anderen, parteiischeren Moralkonzepts) korrekt zu handeln, auch für diejenigen nicht, für den es prudentielle Pro-tanto-Gründe hierfür gibt. Man sollte die normative Kraft der universell-egalitären Moral jedoch nicht unterschätzen. Hinreichend über das Leiden von Personen informiert, zeigt sich bei sehr vielen Menschen ein P-Wohlwollen von erheblicher Intensität. Implizit besitzt diese Moral somit durchaus eine Normativität, die stark genug ist, eine bedeutende Rolle in der Praxis zu spielen. Faktisch wird diese Bedeutung jedoch in Abhängigkeit zur Informationslage abnehmen: wer uns ferner steht, über den wissen wir weniger, und Unwissenheit macht uns gleichgültig. Wenn wir dann unmoralisch handeln, geschieht dies teilweise unabsichtlich, da uns nicht hinreichend klar ist, was wir anrichten bzw. nicht verhindern. Bestimmte egoistische Wünsche dürften sich freilich regelmäßig als stärker als das P-Wohlwollen erweisen. In einer Situation etwa, in der man entweder das eigene Kind oder zwei andere Kinder retten kann, dürfte regelmäßig der Wunsch, das eigene Kind nicht zu verlieren, stärker als der Wunsch sein, unparteiisch alle Interessen zu berücksichtigen, der zur Rettung der beiden anderen motivieren würde.

10. Reziprozität, Adressatenorientierung und Legitimität

Wer ein moralisches Urteil fällt, wird die Tendenz haben, dafür zu sorgen, dass das Geforderte auch geschieht – sollte er auf Widerstand (etwa von Amoralisten) stoßen, wird er auch bereit sein, Zwang auszuüben. Zudem wird ein moralisches Urteil häufig von moralischen Affekten begleitet und geht mit bestimmten Verhaltensdispositionen einher. Wir empören uns über moralische Normverletzungen und wenden uns von Amoralisten ab. Diese Reaktionen sind normalerweise nicht im

⁴⁷ Dennoch könnte S negative Affekte in Form von Schuldgefühlen erleiden. Diese Gefühle entstehen dann, wenn das Subjekt meint, nicht im Sinne des eigenen Ideals des guten Menschen gehandelt zu haben.

Interesse der Amoralisten; sie beeinträchtigen ihr Wohl. Nun unterscheiden wir zwischen legitimen und illegitimen Eingriffen in die Handlungsfreiheit und das Wohl anderer. In der kantischen Tradition gilt die Autonomie des anderen als eine absolute Legitimitätsgrenze für das Handeln: wer die Zustimmung des anderen zu Handlungen, die ihn betreffen, nicht gewinnen kann, der behandelt ihn nicht „als Zweck“. ⁴⁸ Relevant ist jedoch nicht die faktische, sondern die „vernünftige“ Zustimmung, die in kantischen Ethiken im Rekurs auf einen nicht-interessenbezogenen, emphatischen Begriff von praktischer Vernunft interpretiert wird. ⁴⁹ Aber auch viele Ethiker, die, weil sie diesen kantischen Vernunftbegriff für eine philosophische Erfindung halten, ⁵⁰ dem interessenbezogenen Ansatz verpflichtet sind, ⁵¹ knüpfen das Prädikat „moralisch legitim“ an wechselseitige Begründbarkeit. Für Tugendhat ist legitimer Zwang dem Opfer gegenüber mit Bezug auf dessen Interessen – also *prudentiell* – begründbar, während dies bei illegitimem Zwang nicht der Fall ist. ⁵² Normen, deren Einhaltung wir von anderen fordern, ohne dies ihnen gegenüber auf diese Weise begründen zu können, seien keine moralischen, sondern reine Machtnormen, deren Betroffene – im Extremfall: Sklaven – einfach gezwungen werden, sie einzuhalten. ⁵³ Und auch Stemmer grenzt moralische von erpresserischen Forderungen ab, wie sie ein bewaffneter Gangster erhebt. Der Gangster habe kein Recht, die Brieftasche seines Opfers zu fordern, und er habe es deshalb nicht, weil das Opfer kein Interesse daran hat, dass solchen Forderungen mit Gewalt Nachdruck verliehen wird. ⁵⁴

Wechselseitige *prudentielle* Begründbarkeit, also Begründbarkeit im Rekurs auf geteilte *Interessen* ist jedoch klarerweise nicht aus *begrifflichen* Gründen mit dem moralischen Legitimitätsbegriff verbunden. Theonome Moralen etwa sind für einen Gläubigen allein deshalb universell begründet, weil ihre Regeln von Gott autorisiert sind, die Frage der reziproken prudentiellen Begründung spielt hier keine Rolle. Dass der Gläubige ggf. meint, ihre Einhaltung *sei* im Interesse aller, ist nur eine Folge seiner Meinung, sie seien durch ein überwältigend mächtiges Wesen autorisiert, das diejenigen strafen wird, die gegen die Regeln verstoßen; diese Meinung ist aber keine notwendige Bedingung dafür, dass der Gläubige sie als *moralische*

⁴⁸ Kant, GMS, 429.

⁴⁹ Vgl. das von Scanlon formulierte Kriterium, das sich in ähnlicher Weise bei verschiedenen modernen Kantianern findet: moralische Normen seien Normen „which no one could reasonably reject“ (Scanlon (1998), Kap. 5).

⁵⁰ Vgl. Tugendhat (1993), 70: „Eine solche Vernunft [gibt es] nicht.“

⁵¹ Vgl. ebd., 30: „Die Begründung einer modernen Moral [...] [muss] instrumentalistisch erfolgen.“

⁵² Vgl. ebd.: „Daß die [moralische] Norm begründet ist, ist also nur ein Kürzel dafür, daß sie allen gegenüber gleichermaßen begründet ist.“

⁵³ Vgl. ebd., 11; 19 f. – Hier sei jedoch daran erinnert, dass die Sklaverei dem interessenbezogenen, nicht kantisch „aufgeladenen“ Reziprozitätskriterium durchaus genügen kann und unter den meisten historischen Bedingungen wohl durchaus genügt hat: immer dann nämlich, wenn die Sklaven „eine Wahl“ haben. Wenn sie sich angesichts der Alternativen Folter, Tod oder Sklaverei für Letztere entscheiden, so ist die Sklaverei ein reziprok gebilligtes und somit kontraktualistisch-reziprok legitimes Normensystem.

⁵⁴ Vgl. Stemmer (2000), 51 f.; Kap. 3. 3.

Regeln betrachten kann, als Regeln also, die *jeder* befolgen muss (Gott könnte etwa als so gnädig gelten, dass mit Strafe nicht zu rechnen ist).

Zudem haben wir im Zusammenhang mit der Diskussion der adressatenorientierten Positionen gesehen, dass unter den Bedingungen des *interessenfundierten Konzepts* – anders als unter denen einer *kantischen* Vernunftkonzeption – das Reziprozitätskriterium in einem sehr prekären Verhältnis zum moralischen *common sense* steht. Bei ungleichen Machtverhältnissen genügen extern-sanktionistische Normen diesem Kriterium, die üblicherweise intuitiv als moralisch empörend gelten; gemäß der intern-sanktionistischen Position – bzw. (nicht-sanktionistisch reformuliert) der Position, die auf innerhalb einer Gemeinschaft akzeptierte Konzepte des „guten Menschen“ aufbaut – müsste man auf moralische Forderungen verzichten, sofern das entsprechende Ideal auf der Adressatenseite nicht internalisiert wurde. Deshalb, so lautete mein Vorschlag, sollte man nach einer alternativen Interpretation von „moralisch legitim“ suchen, und nun steht uns eine solche zur Verfügung. Versteht man moralische Forderungen als fundiert in bestimmten wohlwollenden Wünschen bzw. im Wunsch, andere mögen im Sinne wohlwollender Wünsche einer bestimmten Art handeln, so gleicht die gewaltsame Durchsetzung solcher Forderungen strukturell zwar tatsächlich dem erpresserischen Zwang eines Gangsters oder eines Sklaventreibers. Dies bedeutet aber nicht, dass sich nicht zwischen legitimem und illegitimem Zwang unterscheiden ließe. Die Forderung des Gangsters ist illegitim, wenn sie auf das Wohl des Opfers nicht angemessen Rücksicht nimmt, wobei der Maßstab der Angemessenheit sich aus dem Konzept des guten Menschen oder direkt aus wohlwollenden Einstellungen ergibt. Erfolgt ein Überfall aus altruistischen Motiven wie bei Robin Hood, hindert nichts, den Täter als moralischen Akteur zu betrachten. Wenn das moralische Urteil, das die Folgen für das Opfer mit berücksichtigt, die Gewaltanwendung legitimiert, dann ist sie legitim. Sie ist ihm gegenüber auch begründbar – *moralisch* begründbar, nicht *prudentiell*.⁵⁵

Meiner Meinung nach sollte die Orientierung der Vertreter eines interessenfundierten Konzepts an der Frage, ob moralische Forderungen auch *aus der Perspektive des Adressaten* als *prudentiell* begründet anerkannt werden können bzw. wie sie sich reziprok *dem Adressaten gegenüber* mit Bezug auf *seine* Interessen begründen lassen, aufgegeben werden. Für den Proponenten sind seine Forderungen auch *für den Adressaten* begründet, aber ob dies aus der (aufgeklärten) Adressatenperspektive auf Anerkennung stößt, ist aus Sicht des Proponenten für die Legitimität der Forderung irrelevant. Sollten meine Überlegungen bezüglich der Verbreitung wohlwollender Einstellungen zutreffend sein, wäre zumindest *prudentielle Pro-tanto-Normativität* einer universell-egalitären Moral im Regelfall zwar durchaus gewährleistet; ob sie es ist, ist jedoch irrelevant für die Frage, ob eine Forderung sinnvoll

⁵⁵ Ein anonymer Gutachter gibt zu Bedenken, dass, übertrüge man meine Thesen auf das Arzt-Patienten-Verhältnis, sich die Autonomieansprüche des Patienten als irrelevant erwiesen. Tatsächlich vertrete ich jedoch keinesfalls einen uneingeschränkten Paternalismus. Die Interessen *aller* – also auch der Patienten – sind relevant. Im Arzt-Patienten-Verhältnis sollten in der Regel sogar allein die Interessen des Patienten der Maßstab sein, Paternalismus kommt nur dann ins Spiel, wenn der Patient – etwa krankheitsbedingt – nicht zutreffend beurteilen kann, was in seinem Interesse liegt.

geäußert, ein (aus der Proponenten-Perspektive) gültiges Urteil gefällt werden kann.

Eine Forderung mag praktisch folgenlos bleiben, sofern der Adressat – auch dann, wenn er das Drohpotential des Proponenten berücksichtigt – kein Interesse daran hat, sie zu befolgen; aber das allein macht es nicht irrational, sie zu erheben. Irrational wäre dies allenfalls aufgrund damit verbundener negativer Folgen, etwa wenn die Forderung sich an einen grausamen Diktator richten würde; dann mag es klüger sein, auf ihre *Artikulation* zu verzichten. Dies ändert aber – und das ist ein entscheidender moraltheoretischer Vorzug gegenüber den adressatenorientierten Konzepten Tugendhats und Stemmers – nichts an dem moralischen Urteil über das, was der Diktator tun sollte, über seine Pflichten bzw. die Rechte seiner Opfer.

LITERATURVERZEICHNIS

- Blackburn, S. (1998), *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford.
- Brandt, R. (1979), *A Theory of the Good and the Right*, Oxford.
- Crisp, R. (2003), „Equality, Priority, and Compassion“, in: *Ethics* 113, 745–763.
- Cullity, G. (1994), „International Aid and the Scope of Kindness“, in: *Ethics* 105, 99–127.
- Fehige, Ch. (2001), „Instrumentalism“, in: Millgram, E. (Hg.), *Varieties of Practical Reasoning*, Cambridge, 49–67.
- Foot, Ph. (1972), „Morality as a System of Hypothetical Imperatives“, in: Dies. (1978), *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, 157–173.
- Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford.
- (1991), „Why Contractarianism?“, in: Vallentyne, P. (Hg.), *Contractarianism and Rational Choice*, Cambridge, 15–30.
- Gosepath, S. (1992), *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*, Frankfurt a. M.
- Hobbes, Th. (1651/1996), *Leviathan*, hg. von R. Tuck, Cambridge.
- Hoerster, N. (2003), *Ethik und Interesse*, Stuttgart.
- Hume, D. (? 1978), *A Treatise of Human Nature*, hg. von P. H. Nidditch, Oxford. (Abgekürzt mit *Treatise*)
- Kagan, S. (1989), *The Limits of Morality*, Oxford.
- Kant, I. (1902 ff.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preuss. Akademie, Berlin. (Abgekürzt mit *GMS*)
- Leist, A. (Hg.) (2003), *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Berlin.
- Mackie, J. L. (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth.
- Mele, A. R. (2001), *Self-Deception Unmasked*, Princeton.
- Roughley, N. (2003), „Normbegriff und Normbegründung im moralphilosophischen Kontraktualismus“, in: Leist, A. (Hg.) (2003), *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Berlin, 213–243.
- Scanlon, Th. (1998), *What We Owe To Each Other*, Cambridge.
- Schälke, J. (2002), *Wünsche, Werte und Moral. Entwurf eines handlungstheoretischen und ethischen Internalismus*, Würzburg.
- (2004), „Willensschwäche und Selbsttäuschung. Über die Rationalität des Irrationalen und das Verhältnis von Evaluation und Motivation“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, 361–379.
- (2006), „Religion und Toleranz. Moralphilosophische und skeptizistische Argumente gegen den politischen Rekurs auf religiösen Glauben“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 60, 213–240.
- (2009), „Levelling-up-Egalitarismus. Gerechtigkeit, Gleichheit und Neid“, erscheint in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

- Schopenhauer, A. (1841), „Über die Grundlage der Moral“, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hg. von W. v. Löhneysen, Bd. 3, Frankfurt a. M., 630–815.
- Seebaß, G. (2002), „Die sanktionistische Theorie des Sollens“, in: Leist, A. (Hg.) (2003), *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Berlin, 155–198.
- Stemmer, P. (2000), *Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung*, Berlin.
- (2002), „Moralische Rechte als soziale Artefakte“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50, 673–691.
- Tugendhat, E. (1993), *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M.
- (1997), *Dialog in Leticia*, Frankfurt a. M.
- Williams, B. (1980), „Internal and External Reasons“, in: Ders. (1981), *Moral Luck*, Cambridge, 101–113.
- Wolf, U. (1984), *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin.
- (1990), *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a. M.

julius.schaelike@uni-konstanz.de