

Gerhard Kruij

## „Lassen sich moralische Normen rational begründen?“

Eine Auseinandersetzung mit dem Ansatz Peter Stemmers „Handeln zugunsten anderer“.

*Vorbemerkungen:* Beim folgenden Text handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags im Kolloquium der Zentralen Einrichtung für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsethik der Universität Hannover am 6.11.01. Das Ziel dieses Textes ist ein sehr bescheidenes: Es geht mir in erster Linie darum, mit einem *Minimum an Voraussetzungen* deutlich zu machen, dass sich *zumindest einige* moralische Normen *rational* begründen lassen, ohne dass dabei auf gehaltvolle weltanschauliche und/oder religiöse Annahmen, die ich gleichwohl nicht für falsch halte, zurückgegriffen werden muss. Mein Ziel war es nicht - und das leisten meine Überlegungen auch nicht, die Begründungsbasis für ein möglichst umfassendes System moralischer Normen zu legen, geschweige denn, besonders weitreichende, in der Tradition des Humanismus und des Christentums stehende moralische Überzeugungen einzuholen. Um Missverständnissen vorzubeugen: Meine eigenen moralischen Überzeugungen reichen selbstverständlich sehr viel weiter, als ich in diesem Vortrag als im engen Sinn rational begründbar auszuweisen vermag. Das wurde von manchen Hörern und wird sicherlich auch von manchen Lesern/innen als unbefriedigend empfunden. Aber zumindest ist es auf der Basis solcher Überlegungen möglich, diejenigen Positionen zurückzuweisen, die die Möglichkeit rationaler Argumentation für den Bereich der Moral generell ablehnen und sich auf konventionalistische, dezisionistische, naturalistische oder intuitionistische Positionen zurückziehen.

Lassen Sie mich in diesem Zusammenhang noch kurz etwas zu meiner wissenschaftlichen Herkunft sagen. Ich bin stark geprägt von der Tradition der katholischen Soziallehre, die bei aller sozialkatholischen Milieubindung im Rückbezug auf Thomas von Aquin immer sehr viel von Vernunftargumenten gehalten hat, die sie über lange Zeit in einer naturrechtlichen Argumentation zu konkretisieren versuchte. Das Vertrauen in die menschliche Vernunft ist im Katholizismus immer sehr groß gewesen. Das hat natürlich auch eine problematische Seite. Denn es besteht bei solchem Vernunftoptimismus die Gefahr, Menschen mit Positionen, die man nicht teilt, daraufhin einfach die Vernunftfähigkeit abzusprechen. Dann verkommt die Behauptung der Vernünftigkeit der eigenen Position zur Ideologie. Auch das ist vorgekommen und übrigens von Josef Ratzinger, als er noch nicht Kardinal war, als „Sozialdogmatik“ gebrandmarkt worden. Ich habe, wie viele Kollegen und Kolleginnen aus meinem Fach diesen Vernunftanspruch anders herum immer als selbstkritisches und kirchenkritisches Potenzial zu verstehen und zu nutzen versucht. Zwar kann man an das neuscholastische Naturrechtsdenken heute nicht mehr direkt anknüpfen und es fortsetzen. Trotzdem trachten die meisten katholischen Sozialethiker und Sozialethikerinnen danach, es insofern zu beerben, als sie seinen allgemein-vernünftigen Begründungsanspruch ohne Bezug auf ein religiöses Sonderwissen mit anderen Mitteln durchzubuchstabieren suchen, beispielsweise mit kantischen Konzepten oder auch zunehmend mit Hilfe verschiedenster kontraktualistischer Ansätze, die Moral sozusagen „ökonomisch“ zu rekonstruieren versuchen. Für letztere hat sich in der Sozialethik beispielsweise die Wirtschaftsethik Karl Homanns, der seinerseits auf Buchanan aufbaut, als besonders einflussreich und anregend erwiesen. Aber bekannt sind auch andere Ansätze wie die von Norbert Hörster und jüngst Peter Stemmer, auf den ich gleich zurückkommen werde. Die kantischen Konzepte werden in Rawls'scher oder Habermas'scher Variante beispielsweise von Friedhelm Hengsbach oder Hans-Joachim Höhn und einigen anderen für die Christliche Sozialethik nutzbar gemacht. Selbstverständlich ist höchst umstritten, inwieweit solche Versuche von Erfolg gekrönt sind. In jüngster Zeit haben auch kommunitaristische Ansätze stärker

Konjunktur, die ich jedoch mit großer Skepsis betrachte, jedenfalls hinsichtlich der von ihnen in Aussicht gestellten Begründungsleistungen.

*Übersicht:* Mein Vortrag besteht nach dieser Übersicht aus weiteren vier Teilen. Ich möchte zunächst die Relevanz des Themas deutlich machen und zeigen, warum es denn wichtig ist, rationale Begründungen für moralische Normen zu finden. Im zweiten Teil versuche ich, die Frage zu beantworten, was es denn überhaupt heißen könnte, moralische Normen zu begründen. Im dritten Teil stelle ich kurz den Ansatz von Peter Stemmer vor, der meiner Einschätzung nach eine rationale Begründung für eine Reihe moralischer Normen zu geben vermag. Dieser Ansatz ist jedoch im Vergleich zu unseren moralischen Alltagsintuitionen, die ich wohl gemerkt nicht als Begründungen, wohl aber als relevante Indikatoren für notwendige Kritik betrachte, ungenügend, denn er kann einige wichtige moralische Normen wie etwa das Lebensrecht Neugeborener nicht begründen und leistet keine Begründung für die Einnahme eines moralischen Standpunktes im Sinne der Unparteilichkeit und fairen Einbeziehung der Interessen aller, wie sie z.B. in der Rawls'schen Verfahrensethik durch den berühmten Schleier des Nichtwissens sichergestellt wird. Deshalb versuche ich, die ökonomisch-kontraktualistische Begründungsstrategie Stemmers transzendentalpragmatisch und diskurs-ethisch zu unterfüttern, um dadurch den Bereich des rational Begründbaren auszuweiten. Das ist vielleicht der spannendste, aber zweifelsohne der heikelste und riskanteste Teil meines Vortrags. Ich mache mir dabei zu Nutze, dass sich sowohl Stemmer wie Habermas in ihren Argumentationen mit je einem fiktiven Skeptiker auseinandersetzen. Die Unterschiede zwischen diesen beiden Skeptikerfiguren geben interessante Hinweise für die weitere Argumentation.

### *Teil I*

Als ersten Schritt der Annäherung an das Thema möchte ich also die Frage beantworten, warum es überhaupt wichtig ist, dass wir moralische Normen rational begründen können, - wohl wissend dass natürlich mit dem Wunsch nach einer solchen Begründung noch nicht der Beweis erbracht ist, dass sie auch möglich ist.

Ich möchte drei Punkte anführen.

Unser Alltagshandeln ist von starken moralischen Intuitionen begleitet. Dazu gehören z.B. Mitleidsgefühle und Gefühle moralischer Empörung, die sicherlich etwas anzeigen, was für den Bereich des Moralischen besonders wichtig ist. Herr Hoyningen-Huene hat dies die existenziell-dogmatische Dimension der Moral genannt. Wenn ein Verbrechen geschieht, wie z.B. der sexuelle Missbrauch von Kindern, sind unsere Gefühle der Empörung sehr eindeutig und werden von praktisch allen Menschen, oft sogar den Tätern selbst in Form von Schuldgefühlen, geteilt. Die Frage nach einer Begründung stellt sich im Alltag meist gar nicht.

Aber das ist nicht immer so. Betrachten wir etwa die Terrorakte des 11. September. Auch hier würde es blasphemisch wirken, wollte man die Frage stellen, ob und ggf. wie man es denn überhaupt begründen könne, dass ein solcher Akt als unmoralisch zu gelten habe. Dass mir in diesem Zusammenhang spontan der Begriff des Blasphemischen einfiel, ist übrigens ein Hinweis darauf, dass offenbar moralische Überzeugungen trotz eines vorangeschrittenen Säkularisierungsprozesses für viele Menschen immer noch mit religiösen Hintergrundannahmen verknüpft sind und zumindest für manche auch deshalb einen dogmatischen Charakter haben.

Aber: Obwohl *unsere* moralischen Gefühle in diesem Beispiel offenbar klar sind, zeigt das es zugleich, dass moralische Gefühle nicht immer von allen oder fast allen Menschen geteilt werden. Es gab Menschen, die gejubelt haben, als sie vom Erfolg dieser Terrorakte hörten. D.h., dass es wohl nicht genügt, sich allein auf solche Intuitionen zu verlassen. Denn offenbar handelten die Täter auf der Grundlage ihrer religiösen Einstellung und ihrer Weltsicht in dem klaren Bewusstsein, etwas durchaus Richtiges, ja vielleicht etwas Erlösendes und Rettendes zu tun. Sonst hätten sie sich wohl kaum selbst geopfert. Und so dachten oder denken offenbar auch ihre Anhänger, von denen viele ebenfalls zu Selbstmordattentaten bereit sind. Damit bin ich beim ersten der drei Gründe, die eine rationale Begründung von Normen als notwendig erscheinen lassen: Wären moralische Normen nämlich nicht rational zu begründen, sondern nur auf partikuläre moralische Gefühle oder Überzeugungen von Einzelnen oder Gruppen zurückzuführen, wären sie *nur* so etwas wie tiefstehende persönliche Verpflichtungen, gäbe es keine Möglichkeit einer weiterführenden Kritik oder Verständigung, wenn sich Menschen oder Gruppen mit verschiedenen moralischen Überzeugungen gegenüberstehen. Es wäre dann sozusagen nur eine Frage der Überredung und möglicherweise der Macht oder der Gewalt, welche Position sich durchsetzt.

Und es kommt noch ein zweiter Punkt hinzu. Jeder Einzelne könnte sich über seine eigenen Überzeugungen zwar vielleicht Gedanken machen hinsichtlich ihrer *Genese*, aber er könnte sich selbst gegenüber keine Rechenschaft ablegen, ob seine moralischen Überzeugungen in irgendeiner Weise auf *Gründe* zurückgehen und damit legitimerweise *Geltung* beanspruchen können. Viele meinen, moralische Normen ließen sich nicht rational begründen, sie sind aber gleichzeitig fest davon überzeugt, es sei nicht einfach egal, ob man sich an sie halte oder nicht. Für moderne Menschen, die in vielen Lebensbereichen höchst rational handeln und sich in ihrem Selbstverständnis als aufgeklärte Vernunftwesen begreifen, muss es in höchstem Maße beunruhigend sein, wenn ein besonders wichtiger Bereich ihrer Überzeugungen wie der Bereich des Moralischen in dieser Weise im Dunkeln bleibt und damit als irrational erscheinen muss. Es wäre höchst unbefriedigend, wenn uns die (frühere?) Bindung des Moralischen an das Religiöse dazu bringen würde, auch die Rationalität moralischer Geltungsansprüche so massiv in Frage zu stellen, wie wir das bei religiösen Überzeugungen häufig (manchmal jedoch ohne triftige Gründe) tun. Freilich muss der Versuch einer rationalen Rekonstruktion bzw. Kritik auch ein Verstehen, eine Kultivierung und eine Weiterentwicklung moralischer Gefühle von jeder Kultur her erlauben. Der Rationalismus der Moralbegründung wäre zu weit getrieben, würde es nicht gelingen, den Kernbereich moralischer Intuitionen einzuholen und moralischen Gefühlen eine ernst zu nehmende Indikatorfunktion zuzuweisen.

Der dritte Punkt betrifft den Kern des Phänomenbereichs des Moralischen überhaupt: Moralische Normen sind Präskriptionen mit einem universellen Geltungsanspruch. Sie schreiben für alle moralischen Subjekte - Gleichartigkeit der Umstände vorausgesetzt - ein Handeln zugunsten anderer vor, das als ein *moralisches von allen* kategorisch gefordert ist. Sie erschöpfen sich nicht in Klugheitsforderungen, denn sie fordern etwas von einem Einzelnen unabhängig von den unmittelbaren Zwecken, die er gerade verfolgt. Sie sind nicht einfach *Implikationen* der Verfolgung bestimmter *individueller Zwecke*. Sie sind auch keine Deskriptionen sozialer Phänomene, an denen wir beobachten, dass sich Menschen *faktisch* an bestimmte Normen halten, sei es auf Grund sozialer Konvention, rechtlicher Sanktionierung oder evolutiver Selektion. Wir kennen den Unterschied von Normen, die zwar faktisch eingehalten werden, aber keine Geltung besitzen und solchen, die Geltung besitzen, obwohl sie nicht oder nicht immer eingehalten werden. Moralische Normen unterscheiden sich von Erpressungen, Befehlen, Willensäußerungen oder Wünschen, weil sie beanspruchen, ein in irgendeiner Weise *legitimes Sollen* verlangen zu können. Sie unterscheiden sich von individuellen oder kollektiven *Gruppenidealen*, weil sie für alle in gleicher Weise verbindlich sind.

Das, was wir im Alltag normalerweise unter Moral verstehen, kann nur verständlich gemacht werden, wenn moralische Normen einen kognitiven Sinn haben und mit Gründen gerechtfertigt werden können. Mit anderen Worten: Wenn sich zeigen würde, dass es keine Möglichkeit der rationalen Begründung von moralischen Normen gäbe, dann gäbe es vermutlich überhaupt keine moralischen Normen mehr, die allgemeine Geltung beanspruchen könnten, mögen sie auch in einzelnen Nischen, die vom Prozess der Entzauberung der Welt noch nicht ergriffen worden sind, faktisch noch eingehalten werden.

Es spricht also einiges für den Wunsch, moralische Normen rational begründen zu können. Gleichzeitig muss aber natürlich einschränkend gesagt werden, dass selbst dann, wenn es nicht beim Wunsch bleibt, sondern eine solche rationale Begründung tatsächlich in einigen Fällen möglich ist, wie ich zu zeigen hoffe, natürlich nicht *alle* Probleme gelöst wären, die wir gerne lösen würden. Eine rationale Begründung würde vermutlich *nicht alle* moralischen Normen argumentativ untermauern, die wir für richtig und wichtig halten. Sie würde zwar Gründe für die Geltung von Normen beibringen, aber natürlich keine Garantie liefern, dass sich auch alle Menschen an diese Normen halten. Anders als Naturgesetze können moralische Gesetze übertreten werden. Sie werden sogar häufig von denen übertreten, die ihre Geltung durchaus einsehen. Und selbstverständlich sind rationale Begründungen nur dann von Nutzen, wenn sich diejenigen, mit denen man es zu tun, überhaupt auf Rationalität einlassen. Wer sich jedem Argument verweigert, wird auch von noch so guten Argumenten nicht überzeugt. Umgekehrt signalisiert jeder, der fragt, warum er sich überhaupt an Normen und wenn ja an welche Normen halten sollte, ein Interesse an Gründen und eine wenigstens rudimentäre Bereitschaft, sich auf Argumentationen einzulassen.

## Teil II

Was heißt es nun aber, eine moralische Norm rational zu begründen?

Normalerweise verstehen wir unter *rationaler* Begründung einen argumentativ schlüssigen Weg von allgemein für wahr gehaltenen Prämissen hin zu der zu begründenden Aussage. In den Naturwissenschaften beispielsweise gehen in der Regel in die Prämissen intersubjektive Beobachtungen und nicht falsifizierte Theorien ein. Der Weg von den Prämissen zum Demonstrandum muss den Regeln der formalen Logik genügen. Das Begründungsverfahren scheidet, wenn es mindestens an einer Stelle zu Widersprüchen führt, sei es zu Widersprüchen zu den Prämissen, sei es zu den nicht falsifizierten Theorien, sei es zu den Regeln formaler Logik oder, was auch passieren kann, zu Einsichten, die an anderen Orten gewonnen wurden und nach wie vor für verlässlich gehalten werden. Dabei kann es vorkommen, dass solche Widersprüche nicht zur Preisgabe des Demonstrandum, sondern zur Überprüfung der Prämissen, der Ableitungsregeln oder dieser anderen Einsichten führen und in der Folge möglicherweise zu paradigmatischen Revolutionen.

Es gibt nun keinen Grund, an die rationale Begründung von moralischen Normen geringere Rationalitätsstandards anzulegen.

Aber trotzdem muss die Begründung moralischer Normen anders aussehen: Da ein Schluss von Deskriptionen auf Präskriptionen logisch unzulässig ist, müssen im Falle der Begründung moralischer Normen bereits Präskriptionen in die Prämissen eingehen. Sieht man von religiös begründeten Moralien oder metaphysisch begründeten Teleologien ab, - und das müssen wir hier tun, weil sie nicht allgemein geteilt werden, - dann können die notwendigen, als Prämissen

sen eingehenden Präskriptionen nur Willens- oder Interessensäußerungen von Menschen sein, sogar möglichst nur, um einen möglichst hohen Grad an Allgemeinheit zu erreichen, sehr abstrakt das Interesse, überhaupt Interessen haben und realisieren zu können.

Deshalb brauchen wir ein minimales Verständnis der Rationalität menschlichen Handelns. Dabei spielt natürlich eine Rolle, ob die Situation, in der das Handeln stattfinden soll, realistisch eingeschätzt wird. Wichtiger ist aber, dass sich die Frage, ob eine Handlung rational ist, daran entscheidet, ob sie optimal oder wenigstens effektiv auf die verfolgten Zwecke ausgerichtet ist. Die Frage, ob einzelne Zwecke rational sind, entscheidet sich an ihrer Ausrichtung auf wichtigere oder umfassendere Ziele bzw. an der Kohärenz oder Inkohärenz verschiedener Ziele.

Dann ergeben sich jedoch im Blick auf die moralische Begründung von Normen sofort einige Schwierigkeiten:

Erstens: Argumentationsstrategisch muss man von Interessen ausgehen, die nicht selbst schon Ergebnis moralischer Einstellungen sind. Deshalb kommt man auch zur rhetorischen Figur des Skeptikers, dem keine altruistischen Neigungen oder prosoziale Gefühle unterstellt werden können. Man muss sogar einkalkulieren, dass dieser Skeptiker von moralischen Normen ausgeht, die sich, eine moralische Begründungsmöglichkeit vorausgesetzt, als falsch erweisen. Vorauszusetzen ist allerdings, dass die Menschen und damit auch dieser vorgestellte Skeptiker jedenfalls in der Regel ihr Handeln nach rationalen Erwägungen auf die von ihnen gewählten kohärenten Zwecke ausrichten. Wären die Menschen durchgängig irrational, müsste natürlich jeder Versuch einer rationalen Begründung von Moral zum Scheitern verurteilt sein. Zugegeben: Im Alltagsverständnis lassen wir neben rationalen möglicherweise auch andere Formen von Begründungen zu, empfinden sie vielleicht sogar als stärker und bindender, vor allem, wenn es unsere eigenen Begründungen sind. Wenn wir jedoch die so nicht-rational begründeten Auffassungen *eines anderen* nicht teilen, interpretieren wie sie als Begründungen, die zwar vor dem Hintergrund einer bestimmten persönlichen Geschichte oder emotionalen Verfassung verständlich, aber doch nicht rational sind, weil sich jemand beispielsweise durch ein solches nur „verständliches“ aber nicht rationales Handeln in Widerspruch zu seinen eigenen Interessen bringt. Von pathologischen Fällen abgesehen, wird das niemand auf Dauer durchhalten.

Zweitens muss ein Weg gefunden werden, wie die individuellen Interessen zur Argumentationsbasis für die Begründung eines Sollens werden, das gegenüber allen anderen im Gewand des moralischen Gefordertseins auftreten kann. Aus Interessen folgen, für sich genommen, noch keine Rechte und Pflichten. Es wäre naiv zu glauben, dass, ein Interesse zu haben, schon ausreichen würde, auch ein Recht auf Befriedigung dieses Interesses zu haben. Dann müsste man ja mindestens unterschiedliche Interessen hinsichtlich ihrer moralischen Zulässigkeit bewerten. Es braucht also ein Brückenprinzip, das die vorausgesetzten minimalen, allen gemeinsamen Interessen oder die Voraussetzung, dass alle überhaupt Interessen haben, in eine universell gültige Sollensforderung verwandelt. In der kantischen Tradition wird als ein solches Brückenprinzip die Universalisierbarkeitsforderung eingebracht. Sie kennzeichnet den sogenannten „moral point of view“, von dem aus bei der Beurteilung einer Norm die Interessen aller Beteiligten in fairer Weise Berücksichtigung finden können. In der Formulierung von Habermas lautet dieses Brückenprinzip bekanntlich, „dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus [der] allgemeinen Befolgung [einer Norm] für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen [...] ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert [...] werden können.“ Freilich ist, das sieht auch Habermas, entweder dieser Universalisierungsgrundsatz selbst zu begründen, oder man muss im Versuch der rationalen Begründung von

Moral auf ihn verzichten und ein anderes Brückenprinzip wählen. Letzteres versucht Stemmer, und wir werden sehen, wohin uns das führt.

Drittens geht es nicht um die Einlösung des Wahrheitsanspruchs einer Aussage, sondern um die Rechtfertigung einer Sollensforderung, die sich auf ein bestimmtes Handeln oder Unterlassen richtet. Deshalb muss ich noch an eine wichtige, in der moralphilosophischen Debatte geläufige Unterscheidung erinnern, nämlich die zwischen „rational zwingenden“ und „rational möglichen“ Handlungen. Eine Handlung als „rational zwingend“ zu qualifizieren, bedeutet, dass es irrational ist, sie nicht zu tun. Eine „rational mögliche“ Handlung ist zwar nicht rational zwingend, aber auch nicht irrational, genauso wenig wie ihre Unterlassung irrational ist. Im Bereich menschlichen Handelns gibt es sicher Handlungsmöglichkeiten, die nur rational möglich sind. So ist eine bestimmte Berufswahl in der Regel auf der Basis der mit einem Beruf angestrebten Ziele nicht rational zwingend, in der Regel aber sehr wohl rational möglich.

Es ist klar, dass, moralische Normen rational zu begründen, nur bedeuten kann, es als rational zwingend auszuweisen, sich an sie zu halten. Es muss also gezeigt werden, dass sich jeder, der sich unmoralisch verhält, irrational verhält, und zwar sogar dann, wenn er wegen der moralischen Forderung auf die Realisierung bestimmter Interessen verzichten muss. Die Hauptlast muss das erwähnte Brückenprinzip tragen, denn es transformiert individuelle Interessen in rational zwingende moralische Verpflichtungen. Stemmer formuliert die Begründungsaufgabe folgendermaßen (S. 38): „Obwohl moralisches Handeln ein Handeln zugunsten anderer ist, kann seine Vernünftigkeit nur darin liegen, dass es zugleich auch im Interesse des Handelnden ist. Auch die Einschränkung eigener Interessen, die das moralische Handeln bedeutet, muß ihrerseits im eigenen Interesse liegen. Auf eine Begründung von dieser Struktur muß der Versuch, moralisches Handeln als vernünftig zu erweisen, zielen.“

Wie macht er das?

### Teil III

Ich führe nun in Form einer groben Skizze aus, wie Peter Stemmer versucht, moralische Normen rational zu begründen, wobei ich die feinen Verästelungen seiner differenzierten Argumentation nicht nachzeichnen kann.

Stemmer schlägt eine Strategie ein, wie sie bereits von Gauthier in „Morals by Agreement“ vorgelegt worden ist. Deutliche Ähnlichkeiten gibt es auch bei Buchanan und bei Hörster. Und es ist klar, dass die Grundidee in der einen oder anderen Weise auf Hobbes zurückgeht.

Stemmer setzt nur voraus, dass die Menschen, also auch der Skeptiker, wenigstens irgendwelche Wünsche haben. Welche dies im Einzelnen sind, ist nicht erheblich. Vorausgesetzt werden kann also nur der Wunsch, die Wünsche, die man hat, zu verwirklichen. Nun wird es aber so sein, und das ist das typisch kontraktualistische Argument des Naturzustands, dass einige andere Menschen einen daran hindern können, seine Wünsche zu realisieren. Das Resultat des Handelns des einen wird vom Handeln anderer mit beeinflusst. Es liegt deshalb im Interesse dieses einen, zumindest mit jenen anderen zu *einer Art* Vertrag zu kommen, durch den sich dieser eine und jene anderen wechselseitig bestimmte Rechte zugestehen, nämlich z.B. das Recht, an der Realisierung bestimmter Wünsche nicht gehindert zu werden. Es findet also ein Tausch zwischen Freiheitsverzichteten und Rechten statt. Wie auch mit Hilfe des spieltheoretischen Modells des Gefangendilemmas gezeigt werden kann, ist es in einer solchen Situation

für die Beteiligten von größerem Nutzen, Vereinbarungen zu treffen, als ohne Kooperation ihrem unmittelbaren Eigeninteresse zu folgen.

Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen Vertrag im strengen Wortsinn. Denn die Einhaltung von Verträgen setzt mit dem Grundsatz „pacta sunt servanda“ selbst schon Moral voraus. Für ein Verständnis als gegenseitiges Versprechen würde das Selbe gelten. Die beschriebene Kooperation muss also noch einmal anders gedacht werden. Klar ist, dass es in dem beschriebenen Naturzustand zumindest für einige zwingend rational ist, sich auf eine Kooperation einzulassen, wenn die anderen, vor denen man sich schützen möchte, dies auch tun. Wenn einer aus der Kooperation aussteigt, wird dies der andere sofort auch tun und die Beteiligten fallen in den für die Realisierung ihrer Ziele schlechteren Naturzustand zurück.

Wie aber wird das kooperative Handeln auf Dauer gestellt? Wie wird z.B. die Einhaltung von Kooperationsvereinbarungen garantiert, wenn Leistung und Gegenleistung zeitlich versetzt sind, es also für denjenigen, der die Leistung des anderen bereits kassiert hat, ab diesem Moment nicht mehr rational ist, auch die Gegenleistung noch zu erbringen?

Zu diesem Zweck müssen zugleich wirksame Sanktionen festgelegt werden, die die Trittbrettfahrerposition, also das einseitige Ausnutzen der Vertragstreue des anderen, bestrafen. Erst auf diese Weise werden die Beteiligten rational gezwungen, sich an die Abmachungen zu halten. Erst durch ein gemeinsam errichtetes Sanktionssystem wird die Einhaltung der Regeln auch von Seiten derer erzwungen, die nur rational ihren Eigeninteressen folgen. Spieltheoretisch gesprochen: Die Auszahlungsmatrix wird künstlich so verändert, dass „Vertragstreue“ lukrativ wird.

Stemmer führt nun das moralische Gefordertsein, das wir von moralischen Normen kennen, genau auf dieses gemeinsam vereinbarte Sanktionssystem zurück. Dass das moralische Gefordertsein auf der Androhung von Sanktionen beruht, ist für Ethiker, die aus der kantischen Tradition kommen, zunächst höchst irritierend. Aber Stemmer zeigt, dass von einem „moralischen“ Gefordertsein oder Verpflichtetsein trotzdem gesprochen werden kann, weil es sich um ein von allen Beteiligten sich selbst auferlegtes System von Sanktionen handelt. Autoren und Adressaten des Systems fallen zusammen. Ich kann nicht näher darauf eingehen, worin genau moralische Sanktionen bestehen und wie ein solches Sanktionssystem aufrecht erhalten werden kann. Unterstützt wird es auf jeden Fall von zwar weichen, aber doch sehr wirksamen Mechanismen der moralischen Empörung, die auch von denen empfunden wird, die nicht direktes Opfer einer Verletzung einer Norm aber eben Leidtragende des Scheiterns des moralischen Systems sind. Solche Empörung führt dann meist zu einem Entzug von Anerkennung als moralisch integrem Mitglied einer Gemeinschaft und endet möglicherweise mit dem Ausschluss aus der Gemeinschaft, also der Aberkennung moralischer Rechte. Das ist ein sehr hoher Preis.

Insgesamt entsteht durch die Vereinbarung von Regeln und das Sanktionssystem zur Erzwingung ihrer Einhaltung ein moralischer Raum. Sein Zustandekommen muss man sich also zweistufig denken. Für alle, die sich dieser Vereinbarung anschließen, ist das Eingehen der Kooperationsbeziehung zwingend rational, weil sie anders ihre Wünsche nicht oder nicht im selben Maße realisieren können. An dieser Stelle kommt noch nicht Moral, sondern nur Klugheit ins Spiel. Auf der zweiten Stufe, also nach der Festlegung gemeinsamer Regeln werden diese zusätzlich mit Sanktionen gestützt. Deren Einhaltung ist ebenfalls zwingend rational, weil die Kosten der Sanktionen höher sind als der Nutzen, den man durch einen Verstoß gegen die Regeln haben könnte. Auch hier spielt also Klugheit eine Rolle. Sie erhält jedoch dadurch einen moralischen Charakter, dass das Sanktionssystem von den Beteiligten selbst in

kooperativer Weise und im Interesse aller Beteiligten künstlich errichtet worden ist. Für keine dieser beiden Entscheidungen auf diesen beiden Stufen sind irgendwelche altruistischen Präferenzen oder die Einnahme des moralischen Standpunktes Voraussetzung, sondern allein die rationale Verfolgung des Interesses, seine Wünsche realisieren zu können.

Der Vergleich mit Rawls macht einen wichtigen Unterschied dieses kontraktualistischen Ansatzes und kantischer Moralkonzepte deutlich. Mit dem Schleier des Nichtwissens hat Rawls den moralischen Standpunkt in sein Verfahren bereits eingebaut. Sein Kontrakt ist deshalb ein innermoralischer, während der Kontrakt bei Stemmer einen moralischen Raum überhaupt erst begründet, der allerdings den moralischen Standpunkt auch nicht erreicht.

Wenn man der Meinung ist, dass die Moral erst dort beginnt, wo man einen moralischen Standpunkt einnimmt, dann muss man den Stemmer'schen Versuch rationaler Moralbegründung als gescheitert ansehen, weil er mit seinen Argumenten nach diesem Verständnis gar nicht bis zur Moral kommt. Damit würde man aber m.E. das Kind mit dem Bade ausschütten und die großen Vorzüge des Ansatzes von Stemmer nicht ausreichend würdigen.

Denn es ist nicht nichts, dass Stemmer die rationale Begründung der Errichtung eines moralischen Raumes und zumindest einiger moralischer Normen in seinem Sinne gelingt. Ohne dass dies hier genauer ausgeführt werden kann, wird Stemmer nach seinen eigenen Worten „den Schutz der körperlichen, geistigen und psychischen Integrität, [...] den Schutz vor Demütigung und Erniedrigung, [...] die Sicherung basaler Freiheiten, vor allem der Freiheit, sein eigenes Leben zu leben, [...] [die] Hilfe in Notsituationen sowie [...] den Schutz des Eigentums“ (S. 292) begründen können. Allerdings kann sein Ansatz bestimmte Grenzen nicht überschreiten, derer er sich durchaus bewusst ist und die er illusionslos benennt (vgl. S. 246-248). Es wird also nur die rationale Begründung einer Minimal-Moral erreicht. Manche dieser Grenzen widersprechen unseren moralischen Alltagsintuitionen. Das kann auch gegen diese letzteren sprechen. Sie sind jedenfalls für sich genommen kein Argument, sonst hätte ich mir ja diese ganze Mühe einer rationalen Begründung sparen können. Aber widerstreitende Alltagsintuitionen sollten uns doch dazu führen, die bislang entfaltete Argumentation noch einmal genauer zu betrachten.

Ich trage zunächst die wichtigsten dieser intuitiven Bedenken zusammen. Es sind drei:

Erstens. Wenn die moralische Verpflichtung auf Sanktionen beruht, gibt es im Falle des unentdeckt bleibenden Handelns im Verborgenen keine moralische Verpflichtung. Nur auf die Risiken der Entdeckung hinzuweisen, löst das Problem nicht. Dazu bräuchte es schon so etwas wie ein moralisches Gewissen. In der Tat entwickelt auch Stemmer die Idee von inneren Sanktionen und von Sanktionen, die sich auf die Ausbildung genereller moralischer Dispositionen, also von so etwas wie Tugenden beziehen. Trotzdem bleibt die moralischer Verpflichtung in diesem Fall äußerst prekär. Dies widerspricht unserer Intuition, dass man das, was verboten ist, auch dann nicht tun darf, wenn die Übertretung nicht entdeckt wird. Es entspricht allerdings auch unserer Alltagserfahrung, dass moralische Normen offenbar nicht ohne Sanktionen auskommen können.

Zweitens. In den durch die Vereinbarung von Regeln und Sanktionen konstituierten moralischen Raum werden nur diejenigen einbezogen, mit denen sich, vereinfacht gesagt, der Tauschhandel auch lohnt, die also kontraktfähig sind. Mit Menschen, die mich in keinsten Weise bedrohen können, ist es nicht rational, eine Vereinbarung über ein wechselseitiges Tötungs- oder Verletzungsverbot einzugehen. Wenn ich jetzt und in Zukunft nicht bedroht werde, kann ich durch diese Preisgabe einer Handlungsmöglichkeit nur verlieren. Außerdem sind



nur Wesen kontraktfähig, die überhaupt Interessen haben und die die Rationalität ihrer Handlungen kalkulieren können. Zur moralischen Gemeinschaft der Kontraktanten gehören nur solche Individuen, die drei Bedingungen erfüllen: die Interessebedingung, die Machtbedingung und die Vernunftbedingung. Deshalb wird man nach dem Ansatz Stemmers das Lebensrecht beispielsweise von Säuglingen nur als abgeleitetes Recht der Eltern formulieren können, die über ein entsprechendes Drohpotenzial verfügen und gleichzeitig ein Interesse am Überleben ihrer Kinder haben. Gegen eine Tötung durch ihre Eltern wird man Kinder dann kaum schützen können, außer man kommt zu dem Schluss, dass auch andere als die Eltern ein massives Interesse am Überleben dieser Kinder haben, was dann zu entsprechenden Vereinbarungen führt. Es kann jedenfalls nach diesem Konzept, kantisch gesprochen, keine moralischen Pflichten gegenüber Säuglingen, sondern nur in Ansehung von Säuglingen geben. Eine solche kontraktualistische Moral ist also nicht universell. Nicht alle Menschen können Träger von Rechten und Pflichten sein. Es kann auch keine Wesen geben, die Träger von Rechten sind, ohne schon Pflichten übernehmen zu können. Das empfinden wir zu Recht als ein dramatisches Manko dieses Ansatzes.

Drittens. Schließlich kommt es hinsichtlich der Fragen der Verteilung von Gütern zu Ungleichgewichten, die wir von unseren Alltagsintuitionen her als ungerecht empfinden. Zu Vereinbarungen kommt es nämlich nur, wenn wirklich alle sich verbessern oder zumindest sich keiner verschlechtert. Zugelassen sind also nur Pareto-Verbesserungen, keine Umverteilungen. Ungleiche Verteilungen, die dem Rawls'schen Differenzprinzip entsprechen, oder gar Gleichverteilungen würden sich allenfalls zufällig ergeben, denn die Ergebnisse werden präjudiziert durch die Ungleichheiten der Anfangsverteilung bzw. die Verteilung der Durchsetzungsmacht der Kontraktanten.

Stemmer macht darauf aufmerksam, dass sich Menschen zu einer umfassenderen moralischen Gemeinschaft zusammenschließen können und dies faktisch ja auch häufig tun, wenn sie bestimmte altruistische Ideale jenseits einer reinen Kosten-Nutzen-Kalkulation haben. Das ist dann eine Frage ihres gemeinsamen Selbstverständnisses. Da sie von einem höheren Grad an gemeinsam geteilten Wünschen ausgehen, können sie auch Regelsysteme mit entsprechenden Sanktionsmechanismen errichten, die über die eben skizzierte, rational begründbare Minimal-Moral hinausgehen. Stemmer nennt sie Quasi-Moralen (S. 355), ich möchte sie lieber Ideal-Moralen nennen, um den pejorativen Beigeschmack des Epithetons „Quasi“ zu vermeiden. Eine solche Ideal-Moral ist jedoch nicht zwingend rational begründbar, da sie auf gemeinsamen Idealen aufbaut, die selbst zwar „rational möglich“, nicht aber „rational zwingend“ sind. In dieser Begrifflichkeit ist bereits die Forderung, einen moralischen Standpunkt zu beziehen und die gleiche Würde aller Menschen zu achten, keine minimalmoralische Forderung der Gerechtigkeit mehr, sondern schon eine Forderung, die sich aus einem Projekt des Guten Lebens ergibt.

Solche Ideal-Moralen haben deshalb auch nicht dieselbe Stabilität. Denn es kann immer wieder vorkommen, dass Beteiligte diese ihre Ideale verlieren und aus dem gemeinsamen Projekt eines Guten Lebens aussteigen. Und es wäre auch im Sinne dieser Idealmoral moralisch problematisch, diejenigen, die die zugrunde liegenden Ideale nicht mehr teilen, durch Sanktionen zur Einhaltung von Regeln zu zwingen, die sie nicht mehr mittragen (S. 366). Ein Beispiel hierfür sind etwa die Ordensgelübde Keuschheit, Armut und Gehorsam. Selbstverständlich kann eine Gemeinschaft, die entsprechenden Idealen folgt, ein solches Regelsystem vereinbaren und auch für diejenigen, die Mitglied dieser Gemeinschaft bleiben wollen, ein Sanktionssystem errichten, um die Einhaltung zu garantieren. Aber es wäre moralisch unzulässig, Menschen in diese Gemeinschaft hineinzuzwingen oder ihren Austritt zu verhindern, wenn sie diese Ideale nicht oder nicht mehr teilen.

## Teil IV

Ich könnte mich nach dem nun erreichten Stand der Argumentation damit zufrieden geben, dass ich - mit Stemmer - ja einen wichtigen Teil moralischer Normen „rational zwingend“ begründen kann, es darüber hinaus aber einen Bereich quasi-moralischer oder ideal-moralischer Normen für mich gibt, die sich nur - aber immerhin - als „rational möglich“ erweisen. Ich teile sie vielleicht nicht mit allen Menschen, kann aber für sie eintreten und für sie werben, in der Hoffnung, ihre Anhängerschaft zu vermehren. Vielleicht ist die unvollkommene *rationale* Begründbarkeit sogar in gewisser Weise ein Marketing-Vorteil, da ich ja die Mitgliedschaft in einer besonderen, durch hochstehende Ideale profilierten Gemeinschaft der „Besseren“ anbieten kann, was deren Mitgliedern vielleicht eine höhere Selbstachtung ermöglicht und eine gewisse Anerkennung durch andere einbringt, zwar nicht wegen ihrer Rationalität, aber wegen ihrer idealistischen Haltung.

Ich empfinde eine solche Situation aber nicht als befriedigend. Ich muss mich, was Sie ohnehin schon vermutet haben, als Anhänger einer Quasi-Moral, oder wie ich lieber sage, einer Ideal-Moral outen. Mehr noch, ich hoffe sogar, dass eine rationale Begründung moralischer Normen mehr leistet.

Erstens ist zu fragen, ob weiter reichende idealistische Überzeugungen nicht doch einen tragfähigeren und überzeugenderen Boden bräuchten. Was man von den eigenen Idealen halten, wenn man sie nicht begründen kann, wenn man sie zwar widerspruchsfrei haben, aber eben auch nicht haben kann? Um solcher Überzeugungen willen wird man also weiter nach der Möglichkeit rationaler Begründung suchen.

Zweitens fiele es ausgesprochen schwer, das, was aus der Perspektive einer Ideal-moral, nicht aber aus der Perspektive der Minimal-moral schweres Unrecht ist, einfach zu tolerieren. Es nicht zu tolerieren, setzt aber voraus, die Grenze zwischen Minimal-Moral und Ideal-Moral so zu verschieben, dass zentrale Inhalte dieser Ideal-Moral, etwa die Behauptung einer gleichen Würde aller Menschen, noch in den Bereich einer dann nicht mehr ganz so minimalen Minimal-Moral fallen, aber noch zwingend rational begründbar sind.

Natürlich kann es nicht darum gehen, alle möglichen Ideal-Moralen oder alle möglichen Ideale von Menschen als der Minimal-moral zugehörig zu behaupten. Solche Strategien, zu einer *Maximal-moral* zu kommen, sind meist auch aus moralischen Gründen höchst problematisch. Sie können zu unmenschlichen Rigorismen führen. Traditionell gesprochen: an der Unterscheidung von *praecepta* und *consilia* ist unbedingt festzuhalten. Ich möchte nur darauf hinaus, den Bereich der Minimal-moral so zu erweitern, dass die Forderung, den „moral point of view“ einzunehmen, noch dazu gehört.

Es gibt für eine Erweiterung der Minimal-moral verschiedene Strategien, die von Stemmer auch diskutiert werden. Als Beispiele seien genannt: Man könnte behaupten, dass nur ein moralisches Regelsystem, das vom moral point of view ausgeht und deshalb „fair“ ist, wirklich langfristig stabil bleiben kann und deshalb im zwingenden rationalen Interesse aller Beteiligten liegen muss. Man könnte behaupten, dass es rational ist, von allen die Ausbildung individueller moralischer Dispositionen zu verlangen, die über das reine Kosten-Nutzen-Kalkül hinausgehen. Das würde Vertrauen schaffen und Kontrollkosten sparen. Ich kann darauf nun nicht im Detail eingehen. Stemmer zeigt m.E. überzeugend, dass solche Argumentationsstra-

tegien letztlich nicht erfolgreich sein können, wenn man strikt bei seinen Grundannahmen bleibt. Klar ist auch, dass die Rückkehr zur Annahme objektiver Werte und Normen oder zur Idee eines, die Gültigkeit von Werten und Normen garantierenden Gottes nicht weiterführen können, genausowenig wie die Strategie, hier mit placebo-Effekten zu kalkulieren.

Deshalb ist es an dieser Stelle notwendig, dass wir uns Stemmers Skeptiker noch einmal genauer ansehen. Ich möchte ihn mit dem Habermas'schen Skeptiker vergleichen. Es kann ja sein, dass wir zu einer etwas weniger minimalen Moral kommen, wenn wir uns veranlasst sehen, die den Skeptiker betreffenden Grundannahmen weniger minimalistisch anzusetzen.

Stemmer's Skeptiker hat kein Interesse, auf die Interessen anderer Rücksicht zu nehmen. Er kennt nur eigene Interessen. Er nimmt keinen moralischen Standpunkt ein. Man kann nicht einmal davon ausgehen, dass dieser Skeptiker überhaupt moralisch sein will. Selbstredend akzeptiert dieser Skeptiker keine religiösen Annahmen. Er leugnet die Existenz irgendwelcher objektiv existierender Normen oder Werte und ist nicht bereit, sich aus irgendwelchen Gründen einer Autorität zu unterwerfen.

Aber auch Stemmer muss annehmen, dass sich sein Skeptiker überhaupt auf Argumentationen einlässt. Sonst macht das Projekt einer rationalen Normbegründung ohnehin keinen Sinn. Und an dieser Stelle setzt bekanntlich Habermas ein, indem er darauf hinweist, was es bedeutet, sich auf Argumentationen einzulassen. Er versucht, den Skeptiker, der sich auf Argumentationen einlässt, bei performativen Widersprüchen zu ertappen, wenn er nicht bereit ist, einen moralischen Standpunkt einzunehmen.

Habermas gesteht freilich, dass er machtlos ist bei konsequenten Skeptikern, die ein solches Spiel von vornherein ablehnen und aus der Argumentation aussteigen und allenfalls noch, wie Habermas wörtlich schreibt, „der philosophischen Argumentation[en] kopfschüttelnd als dem unverständlichen Ritus eines merkwürdigen Stammes beiwohn[t][en]“ (S. 109). Aber die Frage ist, ob eine solche Position auf Dauer durchzuhalten ist. Dieser Skeptiker kündigt seine Mitgliedschaft in der Gemeinschaft derer, die argumentieren. Da es keine Kultur gibt, die nicht mindestens rudimentär und implizit auf verständigungsorientierte Kommunikation ausgerichtet ist, da niemand sich selbst als eine rational handelnde Person verstehen kann, ohne in einer solchen Kultur aufgewachsen zu sein und zu leben, ist ein solcher kompletter Ausstieg nur durch Suizid oder Einsiedelei denkbar. Schon die elementaren sprachlichen Strukturen, die dem einzelnen ein Denken in rationalen Kategorien ermöglichen, sind nur vor dem Hintergrund von kulturellen Traditionen, von sozialer Integration und von Sozialisationsbedingungen möglich, die sich, wie man mit hoher Plausibilität zeigen kann, über das Medium verständigungsorientierten Handelns vollziehen bzw. reproduzieren.

Anders gewendet und mit der nötigen Vorsicht formuliert: Will dieser Skeptiker aus strategisch-rationalem Kalkül mit anderen strategisch-rational kalkulierenden Individuen eine Form der Kooperation eingehen, muss er auf Ressourcen zurückgreifen, die nur durch verständigungsorientiertes Handeln entstehen und weiterhin bereit gehalten werden können. Er muss sich also zumindest auch auf verständigungsorientierte rationale Argumentationen einlassen oder mindestens eingelassen haben. Er kann nicht anders, als sich wenigstens gelegentlich den impliziten Regeln einer verständigungsorientierten Kommunikation zu unterwerfen.

Wenn man weiß, was es heißt, zu argumentieren, dann kennt man wenigstens implizit diese Regeln. Sie beinhalten im Wesentlichen, dass es innerhalb verständigungsorientierter Kommunikation keinen Zwang geben darf und dass niemand aus dem Kreis der Argumentierenden ausgeschlossen werden darf, will man sich nicht in performative Widersprüche verwickeln.

Wir können nicht sagen: Nachdem wir X mit einer Waffe bedroht haben, sind wir gemeinsam zu der rational motivierten Einsicht gelangt, dass die Aussage A gilt. Wir können auch nicht sagen: Nachdem wir X, der anderer Meinung war als wir, aus dem Diskurs ausgeschlossen haben, sind wir gemeinsam zu der rational motivierten Einsicht gelangt, dass A gilt. Zwang und Ausschluss kommen immer wieder vor, aber wir wissen, dass wir, wenn sie vorgekommen sind, nicht zu einem nur rational motivierten Einverständnis gelangt sind und dass sie um eines höheren Grades an rationaler Einsicht nicht vorkommen dürfen.

Aber bringt uns das weiter? Das mag ja alles in Bezug auf das Argumentieren stimmen. Aber hat es irgendeine moralische Bedeutung? Es mag ja durchaus sein, dass die genannten Regeln für argumentative Diskurse unausweichlich sind. Selbst wenn man das akzeptiert, bleiben aber zwei schwierige Probleme zu lösen: Sind erstens die von Stemmer beschriebenen gemeinsamen moralischen Regeln solche, für deren Zustandekommen argumentative Diskurse geführt werden müssen? Und gewährleisten diese Regeln, die innerhalb von Diskursen für Diskursteilnehmer einzuhalten sind, auch, dass die Beteiligten den moral point of view einnehmen?

Zur ersten Frage, also zu der Frage, ob für die Vereinbarungen, die zu moralischen Räumen führen, argumentative Diskurse geführt werden müssen: Nach Habermas geht es um die argumentative Einlösung eines Geltungsanspruchs der Richtigkeit, den er als einen wahrheitsanalogen Geltungsanspruch versteht. Die Vorstellung eines solchen, moralischen Normen eigenen, wahrheitsanalogen Geltungsanspruchs hat man jedoch im Theoriedesign von Stemmer nicht zur Verfügung. Ich vermute aber, dass man auch vom Stemmer'schen Ausgangspunkt aus zu der Einsicht kommen kann, dass für die Vereinbarung gemeinsamer Regeln Argumentationen unverzichtbar sind. Die möglichen Kooperationspartner suchen nämlich nach einer Regelung, die aus der Sicht der Kontraktanten einen Vorteil versprechen. Wenn man davon absieht, dass sich solche Regeln nur bis zu einem gewissen Grad spontan einstellen, ansonsten aber ausgehandelt werden müssen, kann die Vereinbarung von Regeln nur so geschehen, dass jemand eine Regel vorschlägt und die anderen zustimmen oder widersprechen, woraufhin möglicherweise andere Vorschläge gemacht werden usw., bis ein Vorschlag Zustimmung findet.

Sind dabei die genannten Argumentationsregeln einzuhalten? Ich meine ja, denn andernfalls könnte es passieren, dass jemand unter Zwang zustimmt, obwohl eine Regel nicht seinem Interesse entspricht. Dies würde sich in dem Moment rächen, in dem er sich daraufhin nicht mehr an der Kooperation beteiligt und ein Drohpotenzial aufbaut, das die moralische Gemeinschaft dazu zwingt, erneut die Verständigung mit ihm zu suchen. Allein, um ein solches Risiko auszuschließen, wird man bei der rationalen Suche nach einer gemeinsamen Regelung solchen Zwang im Diskurs zu vermeiden suchen. Andernfalls wissen alle Beteiligten, dass sie das Risiko eingehen, von einem der Kontraktanten eine nicht rational motivierte Zustimmung erhalten zu haben, die er alsbald widerrufen wird. Ähnlich verhält es sich im Falle des Ausschlusses. Wenn eine Gruppe von Individuen, die für sich einen moralischen Raum konstituieren will, von vornherein mögliche weitere Betroffene aus dem Diskurs ausschließt, kann keiner der Beteiligten rational kalkulieren, wie hoch das Risiko dieses Ausschlusses ist. Es entspricht also der prudentiellen Rationalität aller in dieser Situation, mit allen zumindest erst einmal in eine verständigungsorientierte Kommunikation einzutreten.

Wenn allerdings nach diesem Szenario die wechselseitige Perspektivenübernahme erst einmal nur der je individuellen rationalen Nutzenkalkulation dient, muss es nicht zu einem Konsens kommen. Das heißt, der Diskurs führt entweder gar nicht zur Vereinbarung von Regeln oder zur Vereinbarung solcher Normen, die nicht die Zustimmung aller erhalten, weil einige der

Beteiligten zu dem Ergebnis gekommen sind, dass sie diejenigen, die nicht zustimmen, auch nicht brauchen, etwa weil sie ihnen nichts nutzen bzw. ihnen nicht gefährlich werden können. Auch muss der Ausschluss von Zwang im Diskurs nicht unbedingt die außerhalb des Diskurses bestehenden Machtungleichgewichte und Zwänge aufheben. Es kommt also zu einem Diskursabbruch ohne Konsens.

Deshalb müssen wir auch die zweite Frage noch beantworten, nämlich die Frage, ob diese Regeln, die innerhalb von Diskursen für Diskursteilnehmer einzuhalten sind, auch gewährleisten, dass die Beteiligten den moral point of view einnehmen? Ähnlich wie der Skeptiker, wie Habermas zu zeigen versucht hat, nicht konsequent nur strategisch handeln kann, lässt sich dieser immer drohende Diskursabbruch ohne Konsens nicht langfristig durchhalten, weil schon um der strategischen Rationalität willen auf die Ressourcen kommunikativer Rationalität zurückgegriffen werden muss. Wichtig scheint mir hier die Feststellung, dass eine kontraktualistische Moralbegründung ja nur von einer *fiktiven* Vorstellung eines durch eine einmalige Vereinbarung konstituierten moralischen Raumes ausgeht, in der Realität aber solche Vereinbarungen ständig erneuert und überprüft werden müssen. Die Frage nach der Legitimität der moralischen Regeln ist also nicht eine einmalig zu beantwortende Frage, sondern eine ständig neu gestellte, allein schon dadurch, dass ständig nachwachsende Generationen sozusagen eine kontinuierliche Wiederholung des Übergangs vom Naturzustand in den moralischen Raum erforderlich machen. Das heißt aber, dass der oben für möglich gehaltene Diskursabbruch dann ebenfalls kontinuierlich wiederholt werden müsste und langfristig die Ressourcen einer menschlichen Kultur, die auf verständigungsorientierte Kommunikation nicht verzichten kann, zerstören würde. Es wird, ganz vorsichtig formuliert, zumindest einem Teil der Beteiligten mindestens intuitiv bewusst sein, dass sie ihrer Kultur und ihren eigenen individuellen Identitäten langfristig den Boden unter den Füßen wegziehen würden, würden sie ständig eine solche Schizophrenie zulassen zwischen einem, wie gezeigt notwendigen, anfänglichen Sich-Einlassen auf Argumentationen und der partikularen, nicht an einem Konsens orientierten Vereinbarung von moralischen Regeln, die einen Argumentationsabbruch voraussetzen. Wenn dies aber so angenommen werden muss, gibt es zumindest eine in Prozessen der kulturellen Entwicklung angelegte Tendenz, nur solche Normen für richtig zu halten, die zumindest die Vermutung für sich haben, dem Universalisierungsgrundsatz zu entsprechen, also - wie Habermas formuliert - deren Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können.

Zusammengefasst: Der Skeptiker bei Stemmer ist ein Individuum, das im Habermas'schen Jargon ausschließlich strategisch handelt. Der Skeptiker bei Habermas akzeptiert, dass das nicht auf Dauer durchzuhalten ist. Habermas begründet transzendentalpragmatisch den Universalisierungsgrundsatz als Argumentationsregel für praktische Diskurse, in denen der wahrheitsanaloge Geltungsanspruch moralischer Normen argumentativ überprüft wird. Etwas abweichend davon habe ich zu zeigen versucht, dass sich der in eine verständigungsorientierte Kultur notwendig eingebettete Skeptiker, der Verständigungsorientierung als Ideal nicht gänzlich aufgeben kann, auch in strategisch orientierten Verhandlungen zur Etablierung eines seinen Interessen entsprechenden moralischen Systems auf argumentative Diskurse einlassen muss und sie nicht willkürlich abrechnen kann, so dass für die Vereinbarung von Regeln, über deren Geltungsanspruch damit gar nichts gesagt werden muss, ebenfalls der Universalisierungsgrundsatz gilt und dem moralischen Standpunkt äquivalente Fairnessbedingungen gewährleistet sind. Bleibt man in der Stemmer'schen Terminologie, so ist dieses Zugeständnis freilich nicht „rational zwingend“, es ist aber, jetzt wieder nach Habermas, „unhintergebar“, weil alle Menschen auf eine verständigungsorientierte Lebensform existenziell angewiesen sind. Diese Verständigungsorientierung kann man als ein notwendiges gemeinsames Ideal

aller Menschen betrachten. Wir kommen damit, in der Stemmer'schen Terminologie zu einer allen Menschen gemeinsamen Quasi-Moral, aus der niemand aussteigen kann. Diese ist nicht „rational zwingend“, das ist zuzugeben, aber sie ist um den Preis performativer Widersprüche „unhintergebar“ und deshalb mehr als nur „rational möglich“.

Die Minimalmoral Stemmers ist also nur um einen kleinen, aber wichtigen Schritt zu ergänzen. Ansonsten aber ist es notwendig, den m.E. sehr hilfreichen Unterschied zwischen einer Minimal- und mehreren rational möglichen Ideal-Moralen durchaus beizubehalten.

Zuzugeben ist, dass damit viele wichtige Themen der Moral noch gar nicht angesprochen sind und genau zu überprüfen wäre, was ein solcher Ansatz für sie überhaupt leisten kann. Ich sehe im Augenblick nicht, wie von hieraus so etwas wie Pflichten gegen sich selbst, gegenüber Tieren oder zukünftigen Generationen begründet werden sollen. Auch wäre es von hier aus sicher noch ein weiter Weg zur eindeutigen rationalen Klärung von Fragen, die sich uns etwa in der Bioethik stellen.

#### Literatur:

Habermas, Jürgen (1983): Diskursethik : Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: Ders.:  
Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 53-  
126.

Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

Stemmer, Peter (2000): Handeln zugunsten anderer. Frankfurt am Main; New York : de Gruyter.