

Marcus Willaschek (Hrsg.)

**Ernst Tugendhat: Moralbegründung
und Gerechtigkeit**

Vortrag und Kolloquium in Münster 1997

Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie Bd. 1

ISBN 3-8258-3469-4

(LIT-Verlag Münster, 1997)

Inhalt

Teil 1: Der Vortrag

Gleichheit und Universalität in der Moral	3
<i>Ernst Tugendhat</i>	

Teil 2: Das Kolloquium

Moralische Gefühle, Verzeihung und Exkommunikation	29
<i>Sibille Mischer</i>	
Moralisches Gefühl und moralisches Urteil	37
<i>Sabine Pinn</i>	
Konventionelles und autonomes Gewissen	41
<i>Jürgen Blühdorn/Tobias Gombert/Sabine Immand</i>	
Instrumentalismus und moralische Motivation	47
<i>Josef Früchtl</i>	
Moderne Moral?	53
<i>Ludger Jansen/Niko Strobach</i>	
Gleichmäßige Moralbegründung und empirisches Interesse	62
<i>Martin Pleitz/Marcus Willaschek</i>	
Der Übergang vom formalen zum inhaltlichen Egalitarismus	69
<i>Christoph Halbig/Angela Kallhoff/Michael Quante</i>	
Führen gleichmäßige Begründungen zum Symmetriesatz?	75
<i>Walter Brinkmann/Wilfried Hinsch</i>	
Erwiderungen	82
<i>Ernst Tugendhat</i>	
Angaben zu den Autoren	95

Vorwort

Am 24. April 1997 hat Ernst Tugendhat mit einem Vortrag über Gleichheit und Universalität in der Moral die *Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie* eröffnet, die von nun an einmal jährlich stattfinden sollen. Veranstalter dieser Reihe, die durch Sponsorengelder finanziert wird, ist das Philosophische Seminar der WWU Münster. Die einzelnen Veranstaltungen bestehen aus zwei Teilen: einem öffentlichen Vortrag und einem ganztägigen Kolloquium, das vor allem den Studierenden des Philosophischen Seminars Gelegenheit geben soll, mit der oder dem Vortragenden ins Gespräch zu kommen. Ziel der Veranstaltung ist es unter anderem, die Studierenden an den Stand der philosophischen Diskussion heranzuführen und sie am fachphilosophischen Gespräch zu beteiligen.

Das Kolloquium mit Ernst Tugendhat hat am 25. April stattgefunden. Unter dem Titel „Moralbegründung und Gerechtigkeit“ ging es vor allem um Tugendhats Moralbegriff, um seine Konzeption der Begründung einer moralischen Praxis und um seine These, daß die Struktur einer solchen Moralbegründung einen egalitären Gerechtigkeitsbegriff impliziert. Grundlage der Diskussion waren, wie vorab mit Tugendhat verabredet, neben dem am Vortrag gehaltenen Vortrag vor allem drei Texte: die erste der „Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik“ (*Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984), der Aufsatz „Gibt es eine moderne Moral?“ (*Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, 1996) und der dritte Teil des zum Zeitpunkt des Kolloquiums noch nicht veröffentlichten *Dialogs in Leticia*. Den Hintergrund der Diskussion bildeten Tugendhats *Vorlesungen über Ethik*.

Auf dem Kolloquium präsentierten die Münsteraner Teilnehmer ihre Fragen, Vorschläge und Einwände in Form von sieben Kurzvorträgen, die zumeist von einer kleinen Gruppe

aus einem oder zwei Studierenden und einem Lehrenden gemeinsam vorbereitet worden waren und von einem der Studierenden vorgetragen wurden. Nach jedem Vortrag hatte Tugendhat Gelegenheit zu einer ausführlichen Antwort, gefolgt von einer gemeinsamen Diskussion.

Dieser Band ist das Ergebnis der Veranstaltung im April und der fruchtbaren Diskussion während des Kolloquiums. Die hier abgedruckten Texte weichen, mit Ausnahme des Hauptvortrags, zum Teil deutlich von den im April 1997 präsentierten Fassungen ab. Es versteht sich, daß auch Tugendhats Erwidernungen nicht mit seinen Antworten auf dem Kolloquium übereinstimmen, sondern auf die überarbeiteten Beiträge reagieren.

Neben der Münsteraner Diskussion hat vor allem das Erscheinen des *Dialogs in Leticia* eine Überarbeitung der Beiträge nötig gemacht: In seinem neuen Buch revidiert Tugendhat seinen Ansatz aus den *Vorlesungen über Ethik* in manchen wichtigen Punkten, in anderen klärt und erläutert er ihn. Die Autoren haben versucht, dieser Entwicklung Rechnung zu tragen. Für die Beiträge zu diesem Band gilt dabei dasselbe wie schon für die Kolloquiumsvorträge: Sofern sie von mehr als einem Autor stammen, sind sie das Ergebnis einer engen Zusammenarbeit zwischen Studierenden und Lehrenden. Es handelt sich also um wirkliche Gemeinschaftsprodukte, an denen die Studierenden maßgeblichen Anteil haben.

An dieser Stelle möchte ich mich bei allen bedanken, die zum Gelingen der ersten Veranstaltung der Reihe *Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie* und zum Zustandekommen dieses Bandes beigetragen haben: Zunächst natürlich bei Ernst Tugendhat, der mit Geduld und Wohlwollen auf unsere vielen Fragen und Bedenken geantwortet hat; dann aber auch bei allen übrigen Teilnehmern, Studierenden wie Lehrenden, die sich mit großem Engagement an der inhaltlichen Vorbereitung und Durchführung beteiligt haben. Ein besonderer Dank gilt

der Buchhandlung Regensberg, durch deren finanzielle Unterstützung die Veranstaltung möglich wurde, sowie Herrn Dr. Michael J. Rainer vom LIT-Verlag, der die Veröffentlichung angeregt und gefördert hat. Den freundlichen studentischen Hilfskräften des Philosophischen Seminars danke ich für ihre Hilfe während des Kolloquiums, Andrea Arendt für eine sorgfältige Texterfassung und Dieter Janssen für seine wie immer unermüdliche Unterstützung bei der Erstellung der Druckvorlage.

Münster, im November 1997

M.W.

Siglen

Für Stellenangaben aus den Werken Ernst Tugendhats werden folgende Siglen verwendet:

- PE *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984
- VE *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt (Main) 1993
- MM „Gibt es eine moderne Moral?“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, (1996), 323-338
- DL *Dialog in Leticia*, Frankfurt (Main) 1997
- GUM „Gleichheit und Universalität in der Moral“, in diesem Band, 3-25

Teil 1
Der Vortrag

Ernst Tugendhat

Gleichheit und Universalität in der Moral

Die meisten modernen Moralphilosophen sind auf die eine oder andere Weise Vertreter des Egalitarismus und Universalismus gewesen. Für Kant z.B. ist jede Person ein Zweck an sich, jeder Mensch hat einen absoluten Wert, und das impliziert, daß alle moralisch gleich viel gelten. Auch der Utilitarismus hat ein Prinzip, demzufolge alle gleich viel zählen. Im Utilitarismus ist dieses Prinzip nicht begründet worden, während Kant eine solche Begründung versucht hat, jedoch mit Hilfe seines merkwürdigen Begriffs einer reinen Vernunft. Unter den heutigen Moralphilosophen, die in der Kantischen Tradition stehen, gibt es eine ganze Reihe – es sind hauptsächlich Nordamerikaner, z.B. Rawls, Vlastos, Dworkin, Nagel –, die den Egalitarismus vertreten, aber der Auffassung sind, daß das eine unbeweisbare Voraussetzung ist. Auf der anderen Seite gibt es in Deutschland die sogenannte kommunikative Moralphilosophie von Apel und Habermas, die analog wie Kant den Egalitarismus und Universalismus durch einen vertieften, diesmal kommunikativ verstandenen Vernunftbegriff begründen zu können glauben. Ich werde im folgenden ohne es weiter zu erläutern einfach voraussetzen, daß es einen solchen starken Begriff von Vernunft, der über das hinausreicht, was wir normalerweise als vernünftig (rational) bezeichnen, nicht gibt; er ist nach meiner Meinung eine philosophische Erfindung.

Wenn das stimmt, wenn man keinen derartigen vertieften Vernunftbegriff annehmen kann wie Kant es getan hat, wie können wir uns dann die Option für Egalitarismus und Universalismus, die fast der gesamten modernen Moralphilosophie zugrundeliegt, verständlich machen? Die eine Möglichkeit, diesen Sachverhalt zu deuten, wäre, daß das nur ein Überbleibsel

der christlichen Tradition sei. In diesem Fall wäre der Egalitarismus nur durch einen religiösen Glaubenssatz begründet, durch einen Glauben, den einige von uns haben und andere nicht. Christlich gesehen ist der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen und wir alle sind gleichermaßen Kinder Gottes. Der vertiefte Vernunftbegriff in der Moral wäre dann, wie schon Schopenhauer behauptete, nur ein Gottesersatz. Der Egalitarismus würde uns nur deswegen als so einleuchtend erscheinen, weil wir alle in einer christlichen Tradition stehen. Ist diese Auffassung richtig, muß aber der Egalitarismus als unbewiesene Annahme erscheinen, besonders in einer Zeit wie der unsrigen, in der sich wieder nationalistische und partikularistische Gedanken stark machen. Außerdem wissen wir, daß es in der Geschichte andere Moral- und Rechtsauffassungen gegeben hat, die weder egalitär noch universalistisch gewesen sind. Ein extremes Beispiel ist das hinduistische Gesetz des Manu, für dessen Kastendenken sich Nietzsche als Vorbild seiner eigenen antiegalitären Ideen begeistert hat (vgl. *Götterdämmerung*, „Die ‘Verbesserer’ der Menschheit“.). Was können wir gegen solche inegalitäre Auffassungen außer Glaubenssätzen ins Feld führen? Irgendwie müßten wir aus dem Sinn von Moralität als solchem verständlich machen können, unter welchen Bedingungen sich ein bestimmter Egalitarismus nahelegt. Vielleicht können wir den Egalitarismus nur verständlich machen, wenn wir auch zeigen können, unter welchen Bedingungen es einleuchtet, daß ungleiche Normen als begründet oder gerecht angesehen werden. Man müßte also versuchen, Egalitarismus und Inegalitarismus, wo sie sinnvoll sind und wo nicht, gemeinsam aufzuklären.

Ich werde nur die Frage der Gleichheit erörtern. Der Universalismus ergibt sich nach meiner Meinung fast von selbst, wenn einmal ein bestimmter Egalitarismus anerkannt ist, ich werde daher auf den Universalismus nur kurz am Ende zu sprechen kommen.

Egalitarismus im grundsätzlichen Sinn heißt nicht materielle Gleichverteilung, sondern daß alle die gleichen moralischen Rechte haben. Ich werde den Begriff des Rechts im begrenzten Kontext dieses Vortrags in einem unterbestimmten Sinn verwenden, indem ich ihn einfach als Korrelat des Begriffs der Verpflichtung verstehe. Für alle x und y soll gelten, daß, wenn x eine Verpflichtung gegenüber y hat, dann hat y , wenn es gleichfalls eine Person und nicht identisch mit x ist, ein entsprechendes Recht. Unter einer moralischen Gemeinschaft verstehe ich eine Menge von Menschen, die dadurch definiert ist, daß sie sich als unter einem moralischen Normensystem stehend verstehen. Jedes Mitglied einer moralischen Gemeinschaft – egal wie unegalitär sie ist, also auch in einer Kastengesellschaft – hat Verpflichtungen gegenüber anderen und auch Rechte. Ich schlage nun vor, für die Darstellung der Pflichten und Rechte einer moralischen Gemeinschaft den Begriff der Konfiguration einzuführen. Wir können uns, was ich mit Konfiguration meine, wie eine Landkarte denken, auf der die verschiedenen Regionen – das soll jetzt heißen: die verschiedenen Klassen oder Gruppen von Menschen – verschieden gefärbt sind, wenn sie verschiedene Rechte haben. Man kann dann bei jeder Moral bzw. bei jeder moralischen Gemeinschaft von ihrer Konfiguration sprechen.

Das ist im wesentlichen nur eine terminologische Spielerei. Aber wenn es richtig ist anzunehmen, daß jede Moral eine Konfiguration hat, führt uns das sofort zu einem ersten Begriff von Gerechtigkeit. Dieser Gerechtigkeitsbegriff wäre notwendigerweise in jeder Moral impliziert. Freilich ist er nur relativ. Ich werde aber nachher zu einem zweiten, absoluten Begriff von Gerechtigkeit kommen, der ebenfalls in jeder Moral impliziert ist. Aber zunächst dieser erste, relative. Worauf es in beiden Fällen ankommt, ist die Frage nach der konzeptuellen Genese dieser Begriffe; sie scheinen nicht auf einmal einfach dazustehen. Sie haben sich aber nach meiner Meinung auch nicht historisch entwickelt, sondern sie sind eine Folge aus

dem allgemeinen Sinn einer Moral. Seit Platon fragen die Philosophen „Was ist Gerechtigkeit?“, aber diese Frage scheint auf verschiedene Weisen beantwortet werden zu können, und die wichtigere Frage ist: was an der Moral ist es, was gegebenenfalls notwendigerweise zu einem Begriff von Gerechtigkeit führt und eventuell eben auch zu einem zweiten? Der erste, relative ergibt sich scheinbar notwendigerweise, sobald wir von einer Konfiguration von Rechten sprechen, und er ist deshalb so elementar wie die Idee einer Moral als solche. Das ist der Begriff, der im 1. Buch von Platons Staat genannt wird (331 e) und der Platon zufolge von Simonides stammt. Die in der späteren Tradition bekannteste Form wurde ihm später von Ulpian gegeben: *ius suum cuique tribuere*, jedem das seine, und d.h. das seine Recht, zusprechen oder zuteilen; *to prosbékon* sagt Platon, also das, was ihm zukommt oder, wie man auch sagen kann, was er verdient, und zwar ist dabei das Maß dieses Zukommens oder Verdienens einfach die vorausgesetzte Konfiguration. Man verhält sich ungerecht, wenn man jemandem nicht das zuteilt, was ihm gemäß der vorausgesetzten Konfiguration zukommt. Der Begriff der Unparteilichkeit hat diesen weiten und zunächst konfigurations-relativen Sinn. Unparteilichkeit heißt noch nicht Gleichheit, sondern meint einfach, daß der Zuteilende nicht willkürlich handelt, tut was er will, sondern sich an das Maß hält. Parteiisch zu sein, heißt in diesem ersten Sinn noch nicht, unegalitär sein, sondern das Willkürliche, was im Parteiischen gemeint ist, heißt zunächst nur, daß man sich nicht an die Norm hält, und die Norm in dem hier relevanten Sinn ist eben das, was ich die Konfiguration genannt habe, und diese kann wie immer unegalitär sein. Derjenige handelt ungerecht, der die Konfiguration verletzt. Von daher wird verständlich, wieso es im Traktat von der Gerechtigkeit des Aristoteles vor allem zu zwei Begriffen der Gerechtigkeit kommt, einerseits der distributiven und andererseits der retributiven. Diese beiden Begriffe können als Spezies des simonideischen Gerechtigkeitsbegriff angesehen werden.

In beiden Fällen handelt eine Person ungerecht, wenn sie nicht die Rechte der Betroffenen berücksichtigt. Das trifft sowohl auf den Fall einer Verteilung zu, wie wenn eine Mutter eine Torte gerecht unter ihren Kindern aufteilt, als auch auf den Fall der Retribution, sei es daß in einem moralischen oder Rechtsstreit Recht zu sprechen ist, sei es daß man auf eine widerrechtliche Handlung von anderen angemessen reagiert, – immer bedeutet das „angemessen“ „unparteiisch“.

Dieser erste Gerechtigkeitsbegriff ist also mitsamt seinen aristotelischen Unterbegriffen klarerweise relativ, relativ zu dem, was ich die Konfiguration eines Moralsystems genannt habe. Nun hat dieser Begriff einer Konfiguration und mit ihm der simonideische Gerechtigkeitsbegriff offensichtlich einen Grenzfall, demzufolge alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft *dieselben* Rechte hätten. In diesem Fall bestünde zwischen den Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft hinsichtlich der Pflichten und Rechte eine Symmetrie. Das wäre der Gerechtigkeitsbegriff, der vom Egalitarismus vertreten wird, aber bisher ist noch nicht ersichtlich, wo er herkommt. Vergleicht man die zwei Gerechtigkeitsbegriffe, den von Simonides und den des Egalitarismus, erscheint der zweite einfach als Grenzfall des ersten, und das hieße, daß der zweite Begriff auf eine bestimmte Weise eine Antwort auf das gibt, was der erste Begriff offengelassen hat. Dem ersten Begriff zufolge ist, daß eine Handlung gerecht ist, etwas Relatives, es besteht in der Konformität mit den Gerechtigkeitsstandards, die vorausgesetzt werden. Die Frage ist, wie diese Standards ihrerseits zu begründen sind. Das ist natürlich eine Frage, die keinen Sinn hat, solange man Gerechtigkeit ausschließlich im Sinn der Definition des Simonides versteht, solange man diese relativ versteht. Aber der Egalitarismus gibt eine Antwort gerade auf diese Frage: dem Egalitarismus zufolge sind die Gerechtigkeitsstandards ihrerseits gerechtfertigt, wenn sie auf einer Norm aufruhend, der zufolge alle dieselben Rechte haben. Der Egalitarismus ist also nicht eine Alternative zur Definition des

Simonides, sondern setzt diese voraus und gibt eine Antwort auf einer zweiten Ebene, jedoch ohne zu sagen, worin diese zweite Ebene im allgemeinen besteht. Der allgemeine Sinn dieser zweiten Ebene müßte darin bestehen, daß auf ihr die Gerechtigkeitsstandards begründet, d.h. ihrerseits gerechtfertigt werden, die auf der ersten Ebene vorausgesetzt waren. Man sollte erwarten, daß es eine Vielzahl von Möglichkeiten gibt, wie die Gerechtigkeitsstandards ihrerseits gerechtfertigt werden. Daß alle dieselben Rechte haben, scheint lediglich die simpelste Antwort auf diese Frage zu sein, und es ist bisher nicht ersichtlich, wieso diese simpelste Antwort besonders gerechtfertigt sein soll. Wir können auch nicht verstehen, inwiefern diese Antwort besonders gerechtfertigt sein soll, solange wir nicht den Sinn der von ihr vorausgesetzten allgemeinen Frage verstehen: was es denn überhaupt heißt, die Gerechtigkeitsstandards ihrerseits zu rechtfertigen.

Beide Gerechtigkeitsbegriffe, auf die wir bisher gestoßen sind, scheinen also etwas Unbefriedigendes zu haben. Der simonideische Gerechtigkeitsbegriff ist sicher korrekt, so weit er reicht, aber er läßt die zweite Ebene offen, während der egalitäre Gerechtigkeitsbegriff eine Antwort auf dieser zweiten Ebene gibt, ohne diese Antwort gegenüber anderen möglichen Antworten zu begründen. In beiden Fällen stellt sich die Frage: was heißt es denn überhaupt, falls es überhaupt etwas heißt, die Gerechtigkeitsstandards ihrerseits zu rechtfertigen, oder anders: nach der Gerechtigkeit dieser Standards zu fragen? Oder sollte es möglich sein, einfach auf der ersten Ebene zu bleiben? Aber es hat jedenfalls nie eine Moral gegeben, in der die, die an sie glaubten, die Gerechtigkeitsstandards und auch die anderen Normen für bloße Konventionen hielten. Alle moralischen Normen und daher auch die Gerechtigkeitsstandards scheinen einen Begründetheitsanspruch zu enthalten. Sie implizieren, daß es so ist und es nicht nur eine Konvention ist. Aber was heißt das?

Die Mitglieder der moralischen Gemeinschaft müssen die Normen akzeptieren, die ihr Moralsystem ausmachen, und da die moralischen Regeln immer etwas sind, das die Freiheit des Individuums einschränkt, wird das Individuum nach einem Grund fragen, warum es sich dem System unterwerfen soll. Kann man ihm keinen Grund geben, wird das Individuum sich entweder nicht unterwerfen oder es unterwirft sich aus Zwang. Zwang, Macht bedarf keiner Begründung. Wie Rousseau sagte, stellt die Idee des Rechts des Stärkeren einen Widerspruch dar. Das Charakteristische eines normativen Systems, das wir als eine Moral bezeichnen, ist, daß es kein Zwangssystem ist. Der Extremfall eines normativen Zwangssystems ist die Sklaverei. Eine Moral ist ein freies normatives System. Das muß richtig verstanden werden. Eine freie Unterwerfung könnte wie ein Widerspruch erscheinen, aber das ist nicht der Fall, da es eine Tatsache zu sein scheint, daß die Mitglieder einer Gemeinschaft freiwillig ein System wechselseitiger Sanktionen akzeptieren können, wissend, daß alle anderen das auch tun. Wir können immer an die Sklaverei als Grenzfall eines normativen Systems denken, in dem diese freie Unterwerfung unter wechselseitige Normen nicht gegeben ist und das daher vom Standpunkt der Individuen selbst nicht als begründet erscheinen kann. In diesem Fall sind die Sanktionen externe – einfache Strafen –, während wir in der Moral ein System interner Sanktionen haben, die in potentieller wechselseitiger Empörung und Schuldgefühl bestehen. Es sind diese internen Sanktionen, die frei gewollt werden, weil angenommen wird, daß es für jedes Individuum begründet ist, diese Gefühle – Empörung und Schuld – mit Bezug auf diese Normen zu haben.

Daß eine Norm nur akzeptiert wird, wenn man sie für begründet ansieht, wird besonders deutlich an den vorhin erwähnten Gerechtigkeitsstandards. Wir sahen, daß die simonideische Gerechtigkeit auf einer Konfiguration gründet, die die wechselseitigen Pflichten und Rechte bestimmt. Würde diese Konfiguration nicht akzeptiert als ihrerseits begründet, dann

würde sie als etwas bloß Konventionelles angesehen, oder wenn diese Normen nur durch Gewalt auferlegt wären, hätten die Individuen keinen Grund, voneinander wechselseitig zu verlangen, diese Normen zu achten. Und noch weniger, wenn die Normen ungleich sind: man könnte nicht von denjenigen, die durch die Normen benachteiligt werden, erwarten, daß sie sie akzeptieren, wenn sie nicht glauben würden, daß das System für alle, also auch für sie, begründet ist. Es ist nun diese Dimension der Begründung oder Rechtfertigung der Gerechtigkeitsstandards gegenüber jedermann, die in der Definition des Simonides offengelassen worden ist und die der Egalitarismus auf eine ganz bestimmte Weise beantwortet hat, die vorerst immer noch als arbiträr erscheinen kann.

Oder sollen wir sagen, daß diese Frage eine leichte Antwort zugunsten des Egalitarismus findet? Das war die Auffassung einer bestimmten Tradition; speziell in der frühneuzeitlichen politischen Philosophie war es üblich, von der Annahme auszugehen, daß alle Menschen als gleiche geboren werden. Aber schon die bloße Tatsache, daß wir von ungleichen Rechten von verschiedenen Menschen immerhin sprechen können, zeigt, daß die Menschen verschieden sind, nicht gleich. Zu sagen, daß alle Menschen gleich sind, war keine besonders glückliche Art und Weise, den Egalitarismus zu begründen und hatte zur Folge, daß es jenen, die gegen den Egalitarismus sind, leicht gemacht wurde, sich über den Egalitarismus lustig zu machen. Keine Version des Egalitarismus ist haltbar, die auf die Behauptung aufgebaut ist, daß alle Menschen empirisch gleich sind. Deskriptiv sind Menschen sowohl ähnlich wie unähnlich, je nachdem welche Charakteristika hervorgehoben werden. Der Egalitarismus besteht also nicht in der Auffassung, daß alle Menschen empirisch gleich sind, sondern daß sie als moralisch gleich angesehen werden sollen – d.h. als gleich in ihren fundamentalen Rechten – trotz ihrer empirischen Ungleichheiten.

Man könnte zunächst meinen, daß es auf dieser zweiten Ebene eine Symmetrie zwischen Egalitarismus und Inegalitarismus gebe. Es läßt sich jedoch einsehen, daß das nicht der Fall ist, zunächst schon deswegen, weil der Satz, daß alle Menschen dieselben Rechte haben, eine bestimmte Aussage ist, während der Satz, daß die Menschen ungleiche Rechte haben, überhaupt noch keine bestimmte Aussage ist; ein Vertreter des Inegalitarismus muß einen weiteren Schritt machen und sagen, zwischen welchen Klassen von Menschen und in welchem Ausmaß die Rechte ungleich sein sollen. Wir haben also nicht auf der einen Seite den Egalitarismus und auf der anderen den Inegalitarismus – der Inegalitarismus ist noch keine bestimmte Aussage –, sondern wir haben auf dieser anderen Seite eine Vielzahl – de facto eine unendliche Vielzahl – von anderen Konfigurationen. So scheint sich ein gewisser Primat der Gleichheit gegenüber der Ungleichheit in der Moral anzudeuten. Dieser Primat ist, wie wir sehen werden, dünn aber unbezweifelbar; er ist noch nicht an und für sich ein Argument für den Egalitarismus, ich werde jedoch zu zeigen versuchen, daß dieser Primat zusammen mit gewissen anderen Annahmen zum Egalitarismus führen kann.

Zunächst müssen wir diesen Primat als solchen verstehen. Ich will das Beispiel nehmen, das häufig verwendet wird zur Klärung von distributiver Gerechtigkeit und das ich auch selbst schon mehrfach verwendet habe: eine Mutter teilt eine Torte unter ihren Kindern auf. Es kann verschiedene Gründe geben, warum ein Kind ein ungleiches, größeres Stück verdient, „verdient“ im Sinn des Simonides. Ist es so, dann ist die ungleiche und nicht die gleiche Verteilung die gerechte. Zum Beispiel ist ein Kind hungriger als die anderen – das bekannte Argument der Verteilung gemäß Bedürftigkeit –; ein anderes Kind könnte sich darauf berufen, daß die Mutter ihm bereits ein größeres Stück versprochen hatte: das Argument der Verteilung gemäß vorausbestehender Rechte. Ein drittes Kind könnte geltend machen, daß es die Torte gebacken habe: das

Argument der Verteilung gemäß Verdienst im engeren Sinn. Ein weiterer Grund, der uns heute merkwürdig erscheinen würde, aber in einer anderen Moral Gewicht haben könnte, wäre, daß das Kind das erstgeborene sei. Alle diese Gründe beziehen sich offensichtlich auf die Gerechtigkeitsstandards der betreffenden moralischen Gemeinschaft. Natürlich müssen die Gründe erstens relevant und zweitens überzeugend sein. Nachher werden wir überlegen müssen, wie das der Fall sein kann. Aber nehmen wir jetzt an, daß keines der Kinder einen Grund dafür anführen kann, daß ihm ein größeres Stück gebührt. Würde das zu einer besonderen Schwierigkeit führen, wie man die Torte teilen soll? Im Gegenteil, es wäre offenbar der einfachste Fall. Wenn es keinen guten Grund für eine Ungleichverteilung gibt, ist die gleiche Verteilung die gerechte. Eine Mutter, die nicht begründete, warum einem Kind ein größeres Stück gebührt als den anderen und ungleich verteilte, würde offensichtlich ungerecht handeln; wir würden die Verteilung willkürlich, arbiträr nennen. „Willkürlich“ und „arbiträr“ scheint in Fragen der Gerechtigkeit der Begriff zu sein, der dem der Unparteilichkeit entgegengesetzt ist.

Ich sagte eben, eine gleiche Verteilung erscheint zweifellos als gerecht, wenn es keine guten Gründe für eine ungleiche Verteilung gibt. Aber woran liegt das, worauf stützt sich diese Intuition? Eine befriedigende Antwort werden wir noch suchen müssen. Aber was wir schon jetzt sehen können, ist, daß der Grund, warum die gleiche Verteilung in diesem Fall so offensichtlich als gerecht erscheint und die ungleiche Verteilung so offensichtlich willkürlich wäre, nicht ein Gerechtigkeitsstandard ist. Der Satz, daß die Verteilung, wenn es keine Gründe dagegen gibt, gleich sein muß, ist nicht ein Standard, der in diesem Fall seinerseits gerechtfertigt werden müßte, sondern erscheint als etwas Unzweifelhaftes. Ist das richtig, hätten wir damit einen neuen Gerechtigkeitsbegriff gewonnen, der nicht mehr relativ ist. So zu teilen ist nicht gerecht relativ zu einem Gerechtigkeitsstandard, sondern es ist gerecht. An-

ders zu verteilen ist nicht arbiträr relativ zu bestimmten Gerechtigkeitsstandards, sondern es wäre ungerecht, Punkt.

Ein Einwand könnte dahingehend lauten, daß dieser Satz, daß, wenn es keine guten Gründe fürs Gegenteil gibt, die Verteilung gleich sein muß, einfach deswegen so unbezweifelbar erscheine, weil er analytisch sei, und das hieße, daß er keinen Gehalt hätte. Er ist aber nicht analytisch. Die zwei Glieder des Satzes drücken nicht einfach kontradiktorische Gehalte aus, wie wenn man sagen würde, daß, wenn etwas ungleich ist, es nicht gleich ist. In diesem letzteren Fall können wir den Satz natürlich auch umkehren. Wenn wir jedoch unseren Satz über Gerechtigkeit umkehren würden, wenn wir also sagen würden: die Verteilung muß ungleich sein, wenn es keine Gründe für eine gleiche Verteilung gibt, ist keines der beiden Glieder sinnvoll. Ich hatte Beispiele für Gründe für eine gerechte Ungleichverteilung gegeben, aber es gibt keine solchen Gründe für eine gerechte Gleichverteilung. In unserem Satz hat das erste Glied „wenn es keine guten Gründe dagegen gibt“ keine eigene unabhängige Bedeutung, sondern verweist auf mögliche Ausnahmen von dem, was als Normalfall angenommen wird. Wenn wir Gründe für eine Ungleichverteilung geben, geben wir immer Gründe dafür an, warum die Verteilung nicht gleich sein soll, und diese Prozedur läßt sich nicht umkehren. Es ist auch nicht möglich, den Satz, daß die Verteilung gleich sein muß, wenn es keine guten Gründe fürs Gegenteil gibt, beiseite zu lassen und einfach die Gründe für Ungleichheit aufzuzählen; wir können das nicht, weil der Sinn dieser Gründe gerade darin besteht, daß sie Gründe für eine nicht-gleiche Verteilung sind. Die Gründe verweisen also notwendigerweise auf Gleichheit, da sie Gründe dafür sind, warum die gerechte Verteilung nicht gleich sein kann. Das erklärt, warum, wenn es keine Gründe dagegen gibt, die Gleichverteilung zwingend ist. Der Primat der Gleichheit erklärt auch, warum, wenn in einer moralischen Gemeinschaft Gründe angegeben werden, zwischen verschiedenen Klassen von Personen normativ zu unter-

scheiden, so daß ihnen unterschiedliche Rechte zugesprochen werden, alle Personen innerhalb jeder dieser Klassen wieder dieselben Rechte haben, es sei denn, daß neue Gründe angegeben werden, warum die Gleichheit erneut einzuschränken ist. Die Gleichheit ist also Schritt für Schritt der Ausgangspunkt und der Bezugspunkt auch dann, wenn sie verneint wird. Die Ungleichheit kann sich gewissermaßen von der Gleichheit nie befreien, diese sitzt ihr quasi im Nacken. Gleichheit ist also als der Ausgangspunkt sowohl vom Inegalitarismus wie vom Egalitarismus vorausgesetzt, und die beiden unterscheiden sich nur dadurch („nur“ – ich behaupte natürlich nicht, daß das wenig ist), daß der Inegalitariar meint, daß es gute Gründe gibt für die Einschränkung der Gleichheit, und der Egalitariar das nicht meint. Die Wichtigkeit des Satzes, daß eine gleiche Verteilung gerecht ist, außer daß es gute, rechtfertigbare Gründe für das Gegenteil gibt, liegt darin, daß in Fragen der Gerechtigkeit Gleichheit und Ungleichheit nicht in einem symmetrischen Verhältnis stehen und daß, was als *onus probandi* bezeichnet wird – die Beweislast –, immer beim Inegalitariar liegt. Er ist es, der Gründe angeben muß, und diese Gründe sind Gründe für die Einschränkung der Gleichheit, und das einzige, was der Egalitariar tun muß, ist, gegen die Gründe für die Begrenzung der Gleichheit, die der Inegalitariar gibt, zu argumentieren; man kann aber von ihm nicht verlangen (und es hätte auch gar keinen Sinn), Gründe dafür anzuführen, daß die Gleichheit der Ausgangspunkt ist; sie ist ja der Ausgangspunkt genauso für seinen Gegner.

Der Satz über die Gerechtigkeit zeigt also nicht nur den Primat der Gleichheit, sondern er zeigt, welche Stelle beiden Begriffen innerhalb des Problems der Gerechtigkeit zukommt, dem der Ungleichheit ebenso wie dem der Gleichheit.

Es bleiben jetzt zwei offene Fragen. Erstens habe ich den Primat der Gleichheit nur als unleugbares Faktum aufgezeigt, aber wenn das alles ist, müßte das wie ein Mysterium erscheinen. Wir müssen also fragen, wieso der Begriff der Gleichheit

diese grundsätzliche Bedeutung für den Bereich der Gerechtigkeit hat; und mit dem der Gleichheit zugleich die ganze Dimension zwischen Gleichheit und Ungleichheit. In anderen menschlichen Beziehungen, außer noch bei Spielen, spielt die Gleichheit keine Rolle.

Das Zweite, das offengeblieben ist, betrifft die Art und Weise, wie ich den Gerechtigkeitssatz formuliert habe: Was es heißt, Gründe für die Ungleichheit anzugeben, ist bis jetzt nicht recht klar geworden. Es ist offensichtlich unbefriedigend zu sagen, die Verteilung müsse gleich sein, außer wenn Gründe für das Gegenteil *existieren*. Denn was heißt es, daß „Gründe existieren“? Ich sagte schon, daß sie überzeugend sein müssen, d.h. aber, daß sie als begründet erscheinen müssen. Ich muß also meinen Satz auf eine Art ergänzen, die die Wichtigkeit der Gleichheit noch mehr unterstreicht: die gerechte Verteilung muß gleich sein, außer wenn es begründete Gründe für das Gegenteil gibt. Aber was sind begründete Gründe in diesem Bereich, und wie sind sie zu begründen? Das muß geklärt werden, wenn verstanden werden soll, innerhalb welcher Grenzen ein Inegalitarismus begründet sein kann.

Das sind also die beiden offen gebliebenen Fragen. Wir werden sehen, daß die erste Frage – die Frage, warum der Gleichheit diese Rolle in Fragen der Gerechtigkeit zukommt – den Weg für die zweite Frage bereiten wird, die Frage, wie Gründe zur Begrenzung der Gleichheit zu begründen sind.

In der Art, wie ich den Primat der Gleichheit aufzeigte, habe ich mich auf keinen Aspekt irgendeiner besonderen Moral bezogen. Das weist darauf hin, daß dieser Primat der Gleichheit in etwas gründen muß, was wesentlich zu jeder Moral gehört. Nach meiner Auffassung ist eine Moral ein normatives System, das nicht auf Gewalt beruht, d.h. auf Strafen, sondern auf wechselseitigen internen und d.h. gefühlsmäßigen Sanktionen und das heißt dann, daß es jedem Mitglied der moralischen Gemeinschaft gegenüber zu begründen ist, daß es sich freiwillig diesen wechselseitigen inneren Sanktionen unterwirft. Die

meisten zeitgenössischen Philosophen sprechen so, als ob diese Dimension der Begründung der moralischen Normen nicht existieren würde, und andere, wie Habermas, glauben, daß die Begründung einer moralischen Norm etwas Analoges zur Begründung eines Aussagesatzes ist. Aber das ist nicht der Fall. Alle Aussagesätze beanspruchen begründet zu sein und, wie schon Wittgenstein gesagt hat, verstehen wir einen Aussagesatz gar nicht, wenn wir nicht wissen, was es heißt, ihn zu begründen. Aber eine Norm wie z.B. „Du sollst nicht töten“ oder „Die Verteilung soll gleich sein“ enthält keinen solchen Anspruch, und gewiß können wir solche normativen Sätze verstehen, ohne zu wissen, unter welchen Bedingungen sie begründet sind. Viele sind daher der Meinung, daß es deswegen gar keinen Sinn hat, von der Begründung von Normen zu sprechen, und das ist auch richtig, solange man sich am Modell einer Begründung von Aussagesätzen orientiert. Ich glaube, daß wenn wir von der Begründung einer Norm sprechen, das dem näher kommt, wenn wir von der Begründung einer Handlung reden. Wenn ich jemanden frage „Warum tust du das?“, wird er mir sein Motiv nennen. Daß eine Person eine Norm oder ein moralisches System akzeptiert, ist auch eine Handlung, die Handlung, die darin besteht, dieses normative System zu akzeptieren, sich ihm freiwillig zu unterwerfen. Nun ist in diesem Fall das Motiv nicht nur das Motiv für eine individuelle Handlung, sondern wir nehmen an, daß jeder andere dasselbe Motiv hat, gegenüber einer Verletzung dieser Norm mit Empörung und Schuldgefühl zu reagieren. Die moralischen Gefühle – Empörung, Groll und Schuldgefühl – würden ihren Sinn verlieren, wenn nicht vorausgesetzt wäre, daß die anderen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft an ihnen teilnehmen. Z.B., ich bin motiviert, die Norm „Niemand darf töten“ zu akzeptieren, und ich glaube zu wissen, daß alle anderen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft dasselbe Motiv haben, sie zu akzeptieren. Sogar jemand, der tötet, hat das Motiv, Mitglied einer moralischen Gemeinschaft zu sein, die dadurch bestimmt

ist, daß die Norm, nicht zu töten, akzeptiert wird; er macht für sich nur eine Ausnahme. Das führt zu folgender Definition: eine Norm ist innerhalb einer moralischen Gemeinschaft akzeptiert, wenn alle glauben, daß alle ein gleiches Motiv haben, sie zu akzeptieren. Diese Definition von dem, was es heißt, eine Norm zu begründen, impliziert, daß der Ausdruck Begründung bei moralischen Normen einen Sinn hat, der, erstens, ein praktischer ist, und zweitens individuenbezogen, „begründet für x“, und dann folgt eine Generalisierung über alle x.

Das Wort „gleich“ scheint also deswegen in der Moral so eine Bedeutung zu gewinnen, weil es aus dem folgt, was hier Begründung heißt. Die Begründung der Norm muß für alle gleich sein, weil, sobald sie es nicht ist, das für einige heißen würde, daß sie ihnen gegenüber nicht begründet ist oder nur partiell; ein Ungleichgewicht wäre die Folge, die einem Teil der Mitglieder gegenüber nicht begründet werden könnte, und das würde heißen, daß von ihrem Standpunkt aus das normative System kein moralisches, sondern ein Zwangssystem wäre, willkürlich, und man könnte jetzt sagen: wenn es im Ungleichgewicht von *einem* Standpunkt aus gesehen ist, *ist* es im Ungleichgewicht; wenn es gegenüber einigen nicht begründet ist, *ist* es nicht begründet.

Das führt zu der Schlußfolgerung, daß Gleichheit nicht deswegen in die Moral- und insbesondere in die Gerechtigkeitsthematik eintritt, weil es einen Satz gäbe, der das fordert, sondern weil es einfach impliziert ist im Sinn dessen, was es heißt, eine moralische Norm zu begründen. Wenn das richtig ist, folgt die Gleichheit in der Moral aus der Bedeutung dessen, was es heißt, Moralisches zu begründen, nämlich dann, wenn diese Begründung nicht mehr relativ verstanden wird, relativ zu vorgegebenen Standards, sondern absolut.

Der simonideische Gerechtigkeitsbegriff implizierte, daß eine bestimmte Konfiguration von Pflichten und Rechten vorausgesetzt ist, aber sobald man dann fragt, wie diese Konfiguration ihrerseits begründet ist, steht das, was jetzt mit Begründet-

sein im Gegensatz zu Willkür gemeint ist, auf einer zweiten Ebene. Daß nicht nur eine Handlung relativ zur Konfiguration nichtwillkürlich ist, sondern daß die Konfiguration nichtwillkürlich ist, hat also scheinbar den Sinn, daß sie den Individuen gegenüber begründet werden kann. Das kann mit Hilfe des Beispiels von der Torte geklärt werden, das ich benützt hatte, um den Primat der Gleichheit aufzuzeigen, und jetzt können wir verstehen, daß diese Gleichheit nicht nur ein Faktum ist und als solches ein Mysterium wäre, sondern wir können jetzt verstehen, wie diese Rolle der Gleichheit in der Moral überhaupt aufkommt. Wieso, so können wir jetzt fragen, ist, wenn es keine gegenteiligen Gründe gibt, die, wie wir jetzt sehen, ihrerseits gegenüber allen begründet werden müßten, die gleiche Verteilung die einzig gerechte? Weil sie, so läßt sich jetzt sagen, die einzige ist, die allen gegenüber begründbar ist. Eine ungleiche Verteilung, ohne daß Gründe angegeben werden könnten, die allen gegenüber begründbar sind, wäre einigen gegenüber willkürlich, dieses Wort jetzt in einem absoluten Sinn verstanden, und das ist der Grund, warum eine solche Verteilung nur durch Gewalt (Macht) möglich wäre.

Dieser Primat der Gleichheit führt nun an und für sich noch nicht zum Egalitarismus. Der Egalitarismus ergibt sich nur, wenn keine Gesichtspunkte zur Einschränkung der Gleichheit begründet werden können. Der Schlüssel zum Egalitarismus liegt also darin, wie das Begründen von Ungleichheit seinerseits zu verstehen ist. Damit kommen wir auf die zweite Frage, die ich erwähnt hatte. Wenn jede moralische Begründung eine gleiche Begründung für alle ist, dann ist die einzige legitime Begründung von Ungleichheit, daß sie allen gegenüber zu begründen ist. Die Gleichheit des Begründens liegt gleichermaßen der gleichen wie der ungleichen legitimen Verteilung zugrunde. Auf diese Weise verliert meine frühere Aussage, daß die Gründe, die Gleichheit einzuschränken, überzeugend sein müssen, ihre bisherige Unbestimmtheit, und wir können jetzt dem Satz des Primats der Gleichheit eine definiti-

ve Formulierung geben: jede gerechte Verteilung muß gleich sein, außer man kann die Gründe für eine ungleiche Verteilung allen gegenüber begründen.

Man könnte meinen, daß diese Formulierung zu sehr an der modernen Moral orientiert ist. Ich war jedoch in meiner Analyse von keinen speziell modern-moralischen Prämissen ausgegangen und daher müßte man erwarten, daß der Satz für alle Moralen gültig ist. Hier muß ich eine Unterscheidung nachholen zwischen zwei Arten von Moral, denjenigen Moralen, die auf eine Autorität verweisen, und denjenigen, die das nicht tun. Diese Unterscheidung betrifft die Frage, was als Grundlage der Begründung angenommen ist. In denjenigen Moralen, die ich als autoritär bezeichne, ist die Grundlage eine Autorität, meist eine religiöse, oder es kann auch einfach die Autorität der Tradition sein. Ich hatte gesagt: ein System moralischer Normen begründen zu können, heißt, sie allen Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft gegenüber begründen zu können. Man könnte meinen, daß das nur für eine egalitäre moralische Gemeinschaft zutrifft. Aber es trifft ebenso auf eine autoritäre Moral zu, die sogar beliebig inegalitär sein kann. Bei einer autoritären Moral bezieht sich die gleiche Begründung auf einen Gehalt, der seinerseits beliebig inegalitär sein kann, aber an den alle gleichermaßen glauben. So wird die Begründung einer ungleichen Verteilung sogar der Grundrechte verständlich. Was hier zählt, ist der gleiche Glaube, nicht das gleiche Interesse. Ich kann das an einem Beispiel verdeutlichen, das uns nahesteht, der christlichen Moral: jedes Mitglied der moralischen Gemeinschaft der Christen versteht sich als Kind Gottes, und mit diesem Glauben versteht es sich als Mitglied einer Gemeinschaft, die durch diesen Glauben bestimmt ist.

Bei der Moral hingegen, die ich nichtautoritär nenne, wird kein Glaube vorausgesetzt, – vorausgesetzt werden nur die empirischen Interessen. Bei einem Mitglied einer autoritären moralischen Gemeinschaft ist das Motiv für das Akzeptieren des moralischen Systems der Umstand, daß die Autorität dieses

System erlassen hat; die jüdische Moral ist ein gutes Beispiel hierfür. Bei einem Mitglied einer nichtautoritären moralischen Gemeinschaft bilden nur die empirischen Interessen den Bezugspunkt, und diese müssen dann gleichmäßig verstanden werden, weil sonst keine einheitliche Begründung gegenüber allen möglich wäre. Ich verstehe diese beiden Typen von Moral als Idealtypen, die für die Analyse hilfreich sind; vielleicht hat es nie eine autoritäre Moral gegeben, die nicht auch Züge der nichtautoritären Moral hatte.

Der Grund, warum ich diese Unterscheidung zwischen zwei Typen von Moral mache, ist, daß von hier aus zwei verschiedene Begründungen der Ungleichheit von Rechten verständlich werden. In einer autoritären Moral wird jede Norm, die durch die Autorität gesetzt ist, für gültig gehalten, und deswegen können die Rechte beliebig ungleich sein. Man könnte mich fragen, wie ich das mit meiner These in Übereinstimmung bringe, daß nur das begründet ist, was allen gegenüber gleichermaßen begründbar ist. Meine Antwort ist, daß in einer autoritären Moral das Motiv, das alle haben, die Normen zu akzeptieren, nicht ihre Interessen sind, sondern ihre transzendente Identität. Z.B. sie verstehen sich als Kinder Gottes. So läßt sich verstehen, wie eine Gruppe eine Konfiguration akzeptieren kann, die sie benachteiligt, so daß in so einer Moral benachteiligte Gruppen wie die unteren Hindu-Kasten oder in unserer Kultur die Frauen ihre untergeordnete Stellung frei akzeptieren können. Der Glaube tritt an die Stelle des Interesses. Die Gleichheit des Glaubens ermöglicht es, daß ungleiche Grundrechte akzeptiert werden.

Wenn autoritäre, vor allem religiöse Moralen nicht mehr geglaubt werden, bleibt doch noch ein Interesse an einer Moral, die nun nur noch in Regeln besteht, die aus der Interessenperspektive aller als allgemeine Regeln gewollt werden und durch die innere Sanktion von Empörung, Groll und Schuldgefühl gelten. Da diese Gefühle gemeinsame Gefühle sind (man kann sich nicht über etwas empören, wovon man nicht vor-

aussetzt, daß sich darüber auch die anderen empören müssen), können sie sich nicht geradezu auf das je eigene Interesse beziehen, sondern nur auf diejenigen Normen, die im gemeinsamen Interesse aller sind. Man könnte nun meinen, daß in einer solchen autonomen Moral eine Ungleichheit von Rechten nicht mehr zu begründen ist. Wie sollte es zustande kommen, daß einige zustimmen, geringere Rechte zu haben? Das ist in der Tat sehr unwahrscheinlich, aber nicht logisch notwendig. Es würde heißen, daß deskriptive Unterschiede wie die zwischen den Rassen oder Geschlechtern eine ausreichende Grundlage für eine normative Ungleichheit abgeben würden, für eine Ungleichheit in Rechten. Hier müssen wir uns daran erinnern, daß der Vertreter des Inegalitarismus die Beweislast hat und daß außerdem diese Ungleichheit der Rechte allen gegenüber begründbar sein muß, also jenen gegenüber, die durch diese Verteilung benachteiligt würden. Das erklärt, wie es erstens auch in einer nichtautoritären moralischen Gemeinschaft Menschen geben kann, die an ungleiche Grundrechte glauben (das Gegenteil ist nicht eine logische Unmöglichkeit), aber auch, wie es zweitens praktisch unmöglich wird, den grundsätzlichen Egalitarismus zu leugnen, nicht weil er a priori einsichtig wäre, sondern wegen der Argumente, die ich genannt habe und die faktisch schwerer wiegen als ein Apriori, das man als dogmatische Behauptung sehen müßte. Diese Argumente wiegen nicht nur schwerer als ein solches Apriori, sondern sie zeigen auch, durch welche Schritte man zum Egalitarismus geführt wird, auf eine Weise, die es auf der anderen Seite offen läßt, daß Menschen in gutem Glauben und ohne autoritäre Prämissen inegalitäre Überzeugungen vertreten. Aber häufig hört man bei Konservativen eine beliebte These, der zufolge die Gleichheit überhaupt keinen Primat hätte und daß das seinerseits von irgendwo abgeleitet werden müßte. Es ist nun diese These, die, wie ich zu zeigen versuchte, einfach falsch ist: der Vertreter des Inegalitarismus setzt ebenso wie der Egalitarier Gleichheit voraus. Die primäre Beweislast ist immer beim

Inegalitarier, der Egalitarier hat keine primäre Beweislast, und wir haben gesehen, warum das so ist, wieso die Gleichheit einen Primat hat. Der Primat gründet auf der Struktur der moralischen Begründung. Nur durch die verkehrte Annahme, der Egalitarismus sei ein Apriori oder gründe in einem tiefen Begriff von Vernunft, sah sich der Egalitarismus scheinbar schutzlos den Argumenten derjenigen ausgeliefert, die annahmen, daß Gleichheit und Ungleichheit sich symmetrisch zueinander verhalten und daß der Egalitarismus seinerseits bewiesen werden müsse.

Ein zweiter Grund für die Verwirrung über die Gültigkeit des Egalitarismus war, daß es so offenkundig ist, daß es auch in einer nichtautoritären Moral viele Verteilungen gibt, die nur dann, wenn sie ungleich sind, für gerecht gehalten werden, wie wir das schon am Beispiel mit der Torte gesehen haben. Um diese auch im Egalitarismus gerechten Ungleichverteilungen zu verstehen, im Unterschied zu der Ungleichstellung in den Grundrechten, müssen wir zwei Arten, zwischen Personen zu diskriminieren, unterscheiden. Die erste bezeichne ich als primäre Diskrimination: sie besteht in der Annahme, daß manche Personen oder Klassen von Personen einfach, weil sie die sind, die sie sind – wie z.B. der Erstgeborene in meinem Beispiel mit der Torte – mehr oder weniger Rechte haben als andere. Es ist diese primäre normative Diskrimination, die, obwohl wir das nicht a priori ausschließen können, praktisch unmöglich ist innerhalb einer nichtautoritären Moral. Daß die primäre Diskrimination innerhalb der nichtautoritären Moral ausgeschlossen wird, heißt, daß allen, um es mit einem Ausdruck von Ronald Dworkin zu sagen, die gleiche Achtung und Rücksicht gebührt. Das ist nur ein mehr subjektiver Ausdruck dafür, daß alle die gleichen Grundrechte haben sollen. Aber die gleichen Grundrechte zu haben impliziert nicht eine gleiche materielle Verteilung. Ich kann das erneut mit dem Beispiel der Torte verdeutlichen. Daß die Mutter dieselbe Achtung und Rücksicht für alle ihre Kinder hat, m.a.W. daß sie keine primäre

Diskrimination macht, impliziert nicht, daß die Verteilung der Torte gleich sein muß, um gerecht zu sein. Es kann gute kontingente Gründe geben, warum einem Kind, z.B. weil es Hunger leidet, ein größeres Stück gebührt. Wie können wir über diese, wie ich sie nennen will, sekundäre Diskrimination entscheiden, also über die aus kontingenten Gründen erforderliche Ungleichverteilung? Wieder ist der Satz des Primats der Gleichheit die Grundlage. Der Satz sagt, daß eine gerechte Verteilung gleich sein muß, außer wenn es einen Grund für eine Ungleichverteilung gibt, die allen gegenüber begründbar ist. Es ist nicht besonders wahrscheinlich, daß die übrigen Kinder in dem Moment dieser Tortenverteilung zustimmen, daß das hungernde Kind mehr erhalten soll, aber es ist wahrscheinlich, daß sie alle einer allgemeinen Regel zustimmen würden, daß wenn jemand besonders bedürftig ist, ihm ein Bonus zukommt, und ähnlich in allen Fällen der sekundären Diskrimination. Eine solche ungleiche Verteilung wird als gerecht angesehen (und der Verstoß gegen sie als ungerecht), wenn angenommen werden kann, daß alle sie als Gerechtigkeitsstandard akzeptieren. Dieser Gerechtigkeitsstandard der ungleichen Verteilung wird akzeptiert gerade auf der Grundlage des Ausschlusses einer primären Diskrimination. Vorausgesetzt, daß jeder gleich gilt, d.h. wenn primäre Nichtdiskrimination besteht, ist anzunehmen, daß jeder der Auffassung ist, daß unter bestimmten Bedingungen jemand ungleich zu berücksichtigen ist; diese Bedingungen sind allgemein und jeder könnte in diese Kontingenz kommen. Wenn die Personen, denen auf Grund der kontingenten Situation ein Bonus gebührt, nicht mehr bekämen als die anderen, wäre das ungerecht, und wir nehmen an, daß dem alle zustimmen würden. Man wird hier freilich in Schwierigkeiten der Anwendung geraten, wenn mehrere solcher Regeln anwendbar sind und zu widersprüchlichen Lösungen führen, und es gibt zweifellos schwierige Fälle, wo nicht zu erwarten ist, daß alle einer bestimmten Regel zustimmen würden, wie z.B. bei den Prioritäten, die im Gesundheitswesen er-

forderlich sind: welches sollen etwa die kontingenten Umstände sein, die die Priorität für die Transplantation eines Organ festlegen? Mir scheint jedoch, daß wir als regulative Idee keine andere Richtlinie zur Entscheidung, was in den sekundären Fällen gerecht ist, haben als diese: sich zu überlegen, wie alle darin übereinstimmen würden, daß der Fall gelöst werden soll, wenn keiner weiß, an welcher Stelle er selbst wäre – das ist das Rawls'sche Prinzip der „original position“.

Ich komme schließlich zum Korollarium des Universalismus. Wenn ein Teil der moralischen Gemeinschaft erklären würde, daß der andere Teil keine oder geringere Rechte hat, wäre das ein willkürlicher Akt, unbegründbar gegenüber den so Benachteiligten. Ist es nun möglich, daß eine moralische Gemeinschaft sich in dieser Weise gegenüber der Außenwelt ausgrenzt, indem sie erklärt, daß alle Außenstehende keine Rechte haben? Hier ist es wichtig, sich den Sinn des Ausdrucks „moralische Gemeinschaft“ klar zu machen. Eine moralische Gemeinschaft ist durch ein bestimmtes Normensystem definiert, und alle gehören dazu, die die wechselseitigen moralischen Gefühle der Empörung usw. mit Bezug auf diese Normen haben. Wir meinen also mit moralischer Gemeinschaft nicht eine Gruppe von Menschen, die vorweg durch andere Charakteristiken, etwa territoriale oder politische, definiert sind, und die außerdem eine Moral hat. Bei einer autoritären Moral ist es möglich, daß die Autorität gleichzeitig eine moralische und eine politische Gemeinschaft stiftet, wie das z.B. im Alten Testament der Fall war. Hier kann die Autorität ebenso, wie sie verschiedene Rechte für verschiedene Teile der Gemeinschaft festlegen kann, auch eine politische Grenze für die Gemeinschaft festlegen, durch die die Außenstehenden zugleich als normativ Außenstehende definiert werden können. In einer nichtautoritären Moral ist das nicht mehr möglich. Mitglieder der moralischen Gemeinschaft sind jetzt alle, die einander wechselseitig achten können relativ zu diesen Normen und Rechten. Hier wäre es willkürlich, eine Grenze nach

außen zu setzen. Man muß die nichtautoritäre Moral nicht als von Anfang an universell ansehen, aber sie kann nur als offen verstanden werden. Wenn wir auf einem anderen Kontinent oder auf einem anderen Planeten auf Menschen stoßen, die sich als Mitglieder unserer moralischen Gemeinschaft verstehen wollen, können wir sie aus demselben Grund nicht ausschließen, aufgrund dessen wir nicht eine Minderheit innerhalb unserer Gesellschaft diskriminieren können. In beiden Fällen könnte der Ausschluß den Betroffenen gegenüber nicht begründet werden, es würde sich also um einen Machtakt handeln.

Die nächste Frage, die sich hier anschließen würde, wäre die, ob wir auch moralische Verpflichtungen gegenüber Wesen haben, die nicht die Fähigkeit haben, Begründungen zu geben und zu verlangen, aber diese Frage reicht über mein Thema hinaus.

Teil 2
Das Kolloquium

Sibille Mischer

Moralische Gefühle, Verzeihung und Exkommunikation

In welchem Verhältnis steht die moralische Gemeinschaft zum „moralische Übeltäter“, zu jenem also, der ihre Normen verletzt?

Ernst Tugendhat zufolge ist zunächst festzustellen, daß sie ihm mit Empörung entgegentreten wird. Folgt man Tugendhat, so ist die Empörung (neben Groll und Schuldgefühlen) ein Kriterium dafür, ob wir von unseren moralischen Urteilen wirklich überzeugt sind oder ob wir sie sozusagen nur dahersagen: „wer sich nicht empört, denkt nicht moralisch“ (DL 106).¹ Wer ernstlich von der Schlechtigkeit eines Tuns überzeugt ist, fühlt sich schuldig, wenn er es tut, und er empört sich oder grollt, wenn jemand anderes es tut.

Die genannten Gefühle sollen als Sanktionen fungieren. Sie tun dies auch unabhängig voneinander: Der Übeltäter kann ein ‘autonomes Gewissen’ ausgebildet haben, das ihn auch dann plagt, wenn niemand sich empört. Und die moralische Gemeinschaft hat mit der Empörung ein Mittel in der Hand, das sanktionierend auch da wirkt, wo der Übeltäter sich keiner Schuld bewußt ist: „Man könnte sagen, die Sanktion ist die Exkommunikation aus der moralischen Gemeinschaft oder jedenfalls die tendenzielle Exkommunikation, und das ist es eben, was in der Empörung zum Ausdruck kommt.“ (DL 37, vgl. auch 56, 106)

Wie Tugendhat außerdem feststellt, sind moralische Gefühle, obwohl sie ihre sanktionierende Kraft auch unabhängig

¹ Die Begründung dafür, daß wir ein bestimmtes Normensystem eingehen, fungiert daher zugleich als Begründung dafür, daß wir bei Verstößen gegen die Norm ein schlechtes Gewissen haben, grollen oder uns empören; vgl. MM 330.

voneinander ausüben können, wesentlich intersubjektiv.² Wer sich empört, ist der Ansicht, daß alle anderen Beobachter sich mit ihm empören sollten; wer sich schuldig fühlt oder grollt, ist der Ansicht, daß alle, die das gleiche tun oder erleiden, sich ebenfalls schuldig fühlen oder grollen sollten. Darüber hinaus sind wir in jedem dieser Fälle davon überzeugt, daß wir bei einem Rollentausch das jeweils komplementäre Gefühl haben würden und daß unser Gegenüber, das faktisch ja die „vertauschte Rolle“ innehat, das jeweils komplementäre Gefühl zumindest haben sollte. Wenn wir uns empören oder grollen, fordern wir damit ein Schuldgefühl auf Seiten des moralischen Übeltäters ein; wenn dieser sich schuldig fühlt, fordert er damit Empörung und Groll auf Seiten der moralischen Gemeinschaft ein.

Die Überlegungen, mit denen ich an diese Thesen anknüpfen möchte, stellen keinen grundsätzlichen Einwand gegen sie dar. Daß moralische Gefühle konstitutiv für moralische Überzeugungen sind, daß sie ein wesentlich intersubjektives Moment aufweisen, daß sie sanktionierend wirken können – all dies soll im folgenden unbestritten bleiben. Ich denke allerdings, daß Tugendhats Konzeption in einem wesentlichen Punkt ergänzungsbedürftig und in einem zweiten (nicht ganz so wesentlichen) Punkt zumindest erläuterungsbedürftig ist. Ergänzugsbedürftig scheint sie mir insofern, als für unser „moralisches Gefühlsleben“ und in der Folge auch für unsere moralischen Überzeugungen nicht nur die Fähigkeit konstitutiv ist, Schuld, Empörung und Groll zu fühlen. *Ebenso wichtig ist die komplementäre Fähigkeit, zu verzeihen.* Erläuterungsbedürftig erscheint mir der Begriff einer moralischen „Exkommunikation“. *Kann man einen Menschen überhaupt aus der moralischen Gemeinschaft ausschließen?*

² Zumindest sind sie dies in ihrer „reifen“ Ausprägung. Für die frühen Phasen des Schuldgefühls will Tugendhat am psychoanalytischen Modell festhalten, demzufolge das Schuldgefühl einseitige Strafangst ist; vgl. DL 41.

Stellen wir noch einmal die oben angeführte Frage: Wie verhält sich die moralische Gemeinschaft zum moralischen Übeltäter? Meiner Ansicht nach sind hier zwei Fälle zu unterscheiden.

Der eine Fall ist der, in dem jemand die Norm übertreten hat und sich schuldig fühlt. Er sollte nun, folgt man Tugendhat, die Empörung der moralischen Gemeinschaft einfordern. Und wenn wir von der Schlechtigkeit seines Tuns überzeugt sind, werden wir uns tatsächlich empören bzw. grollen.

Wenn wir die „Phänomenologie“ unseres moralischen Gefühlslebens genauer in den Blick nehmen, zeigt sich allerdings ein anderes Bild. Erfahrungsgemäß empören wir uns dann am lautesten, wenn derjenige, über den wir uns empören, nicht die geringsten Anzeichen von Schuldgefühl zu erkennen gibt. Der frohlockende Übeltäter wirkt besonders abstoßend. Dagegen wird der reuevolle Übeltäter unsere Empörung besänftigen oder sie in minder schweren Fällen gar nicht erst aufkommen lassen.³

Wenn jemand sich schuldig fühlt, dann werden wir nicht nur *faktisch* in unserer Empörung besänftigt, wir *sollten* uns meistens auch besänftigen lassen. Der reuevolle Übeltäter verdient nicht geradezu unser Mitleid, aber Groll und Empörung werden ihm gegenüber unangemessen. „Er hat doch schon so schreckliche Schuldgefühle – du mußt dich jetzt wirklich nicht mehr empören!“ Die Forderung, daß der Übeltäter Schuldgefühle empfinden *sollte*, ist nur da sinnvoll, wo er sie *nicht* empfindet; was jemand ohnehin tut, dazu fordert man ihn nicht auch noch auf. Sofern Groll und Empörung eine derartige

³ In der Diskussion hat Tugendhat dieses Phänomen so erklärt, daß der Übeltäter uns hier gewissermaßen die Arbeit der Empörung abnimmt. Sein Schuldgefühl ist nichts anderes als *unsere* Empörung, deren Stimme er internalisiert hat. Aber auch für dieses Sich-über-sich-selbst-Empören gilt, was oben näher ausgeführt wird: es schließt *nicht* den Glauben ein, daß die Beobachter und Betroffenen der Übeltat sich ebenfalls empören sollten.

Forderung enthalten, werden sie tendenziell hinfällig, sobald der Übeltäter sich tatsächlich schuldig fühlt.

Dementsprechend wird derjenige, der sich schuldig fühlt, davon überzeugt sein, daß wir uns hätten empören *sollen*, wenn er sich *nicht* schuldig gefühlt *hätte*. Sofern er sich aber *de facto* schuldig fühlt, wird er zumindest darauf hoffen, daß wir ihm verzeihen. In vielen Fällen wird er sogar glauben, daß wir ihm verzeihen sollten. Verzeihung zu gewähren ist ein Privileg dessen, der von einem Normverstoß direkt betroffen ist; allerdings können die (nur indirekt betroffenen) Beobachter der Handlung den direkt Betroffenen zur Verzeihung auffordern. Umgekehrt wird derjenige, der seinem Schädiger verzeiht, den Beobachtern das Recht absprechen, sich weiter zu empören. Und schließlich gehört zum Sinn des Verzeihens die Forderung an den Übeltäter, die Verzeihung anzunehmen. Auch das Gewähren und Annehmen von Verzeihung hat, nicht anders als Schuld, Groll und Empörung, ein intersubjektives Moment. Es gehört ferner zum Sinn des Verzeihens wie auch zum Sinn des Verzeihung-Annehmens, daß wir ernstlich von der Schlechtigkeit der verziehenen Handlung überzeugt sind. Jemandem verzeihen heißt nicht, seine Handlung zu entschuldigen oder zu rechtfertigen; wer sein Tun gerechtfertigt oder entschuldbar findet, wird nicht der Ansicht sein, daß er der Verzeihung bedarf. Wer Verzeihung gewährt oder annimmt, meint es weiterhin ernst mit seiner moralischen Überzeugung: eine Tat zu verzeihen, heißt, sie für schlecht zu halten. Wir halten sie dann allerdings für schlecht und meinen es durchaus ernst mit unserer Überzeugung, *ohne* daß dies mit Schuld, Empörung oder Groll verbunden wäre.

In erster Linie gehört es zum Akt des Verzeihens und Verzeihung-Annehmens, daß Groll, Empörung und Schuldgefühle sich legen. Vielleicht kommen aber auch hier positive moralische Gefühle zum Tragen – „versöhnliche“ Gefühle. Das Gewähren und Annehmen von Verzeihung sowie die Gefühle, die es emotional abstützen, spielen in Tugendhats Moralkonzepti-

on keine Rolle – zu Unrecht, wie mir scheint. Moralische Gemeinschaften sind Gemeinschaften von fehlbaren Wesen (vgl. MM 325); der in den Normen begrifflich implizierten Fehlbarkeit muß auch in unserem moralischen Gefühlsleben Rechnung getragen werden. Das Leben in einer moralischen Gemeinschaft dürfte schwer erträglich sein, wenn wir weder anderen noch uns selbst je verzeihen könnten. Wie Tugendhat selbst feststellt (vgl. DL 106 f.): Die Empörung enthält ein Moment des Hasses und der Selbstgerechtigkeit; im Schuldgefühl, so können wir hinzusetzen, ist das Moment des Selbsthasses enthalten. Die Einsicht in die Perspektivenhaftigkeit unserer moralischen Urteile ist *eine* Möglichkeit, die Verfolgungstendenz zu entschärfen; diese Möglichkeit greift aber nur da, wo der Übeltäter geltend machen kann, daß seine Handlung entschuldbar oder sogar zu rechtfertigen ist – *und* wo er dies in einer Weise geltend macht, die bei den Verfolgern zumindest Zweifel an ihren moralischen Urteilen aufkommen läßt. Dies wird selten genug der Fall sein. Wo es nicht der Fall ist, bedarf es, als Gegengift zu Groll und Empörung, der Verzeihung, wenn moralische Gemeinschaften dauerhaft funktionieren sollen.

Einem Übeltäter zu verzeihen, macht nur da Sinn, wo er selbst von der Schlechtigkeit seines Tuns überzeugt ist. Anders liegt der Fall, wenn er weder unsere moralischen Überzeugungen teilt, noch auch in der Folge Schuldgefühle hat. In diesem zweiten Fall soll nun, folgt man Tugendhat, unsere Empörung als Sanktion greifen, mit der – zumindest „tendenziell“ – ein Ausschluß aus der moralischen Gemeinschaft ausgedrückt wird.

Wie ein neuerlicher Blick auf unseren moralischen Gefühlshaushalt uns lehrt, fungiert die Empörung zunächst nur als Warnung an den Übeltäter. Empörung macht sich typischerweise in Vorwürfen Luft, und wem wir Vorwürfe machen, bei dem haben wir die Hoffnung auf Reue und Umkehr (vielleicht

auch auf eine Rechtfertigung) offenbar noch nicht gänzlich aufgegeben. Wenn wir sie irgendwann aufgeben, schlägt die Empörung in Geringschätzung und moralische Verachtung um. Die Empörung stellt den Übeltäter gleichsam unter Anklage, durch die Geringschätzung wird das Urteil vollstreckt. Vielleicht will Tugendhat etwas Ähnliches zum Ausdruck bringen, wenn er im Zusammenhang mit der Empörung nur von einer „tendenziellen“ Exkommunikation spricht.

Wie auch immer Empörung und Geringschätzung sich zueinander und zur „Exkommunikation“ verhalten mögen: Zur moralischen Exkommunikation scheint die Aufkündigung persönlicher Bindungen zu gehören. Wie Tugendhat in seiner *Anseinandersetzung mit Ursula Wolf* feststellt, können Liebe und Freundschaft nicht ohne moralische Wertschätzung bestehen. (vgl. PE 139 ff.). Der notorische (und reulose) Normenbrecher würde also hierauf verzichten müssen. In *Dialog in Leticia* spricht Tugendhat dann von der ‘Verfolgung’ durch die moralische Gemeinschaft (vgl. DL 106 f.). Man darf hier wohl an das ganze Spektrum der sozialen Ächtung denken: daran, daß Menschen gemieden werden, daß man ihnen die alltäglichen Gesten der Höflichkeit und des Wohlwollens vorenthält, daß man mit ihnen weder kommuniziert noch sonstwie kooperiert. Kurz: die moralische Gemeinschaft sieht sich den Exkommunizierten gegenüber nicht mehr an Normen gebunden, die sie intern, im Umgang unter den Mitgliedern für verpflichtend hält.

Eine gewisse Verfolgungsbereitschaft ist Tugendhat zufolge unverzichtbar für moralische Gemeinschaften: „die Empörung und die in ihr implizierte Exkommunikationstendenz werden wir nicht los, ja, wir können sie nicht loswerden wollen, weil die Aussage, daß wir bestimmte Verhaltensweisen für unmoralisch halten [...] ihren Sinn verlöre“ (DL 107). Tugendhat knüpft hieran vor allem die (zweifelloso wichtige) Frage, ob und wie die Exkommunikationstendenz gemildert werden kann. Ich möchte eine andere Frage stellen: Sofern das hier geschil-

derte Bild dem entspricht, was Tugendhat mit dem Begriff der Exkommunikation hat andeuten wollen, ist es dann ein realistisches Bild?

Die Frage zielt nicht darauf, ob die oben geschilderten Phänomene vorkommen – das tun sie natürlich. Fraglich ist vielmehr, ob sie einen Ausschluß aus der moralischen Gemeinschaft darstellen. Wenn ich von jemandes Normverstößen erfahre oder davon betroffen bin, kann ich *meinen* Umgang mit ihm aufkündigen. Ich kann aber nicht den Umgang *aller* mit ihm aufkündigen. Bei der moralischen Exkommunikation gibt es, anders als bei der kirchlichen, keine Instanz, die befugt ist oder die Macht hat, für alle zu handeln. Um von einem Ausschluß sprechen zu können, müßten alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft, oder zumindest die meisten, *jeweils für sich* entscheiden, daß sie den Umgang meiden wollen. Dies ist bei sozialen Gemeinschaften begrenzter Größe möglich. Bei einer moralischen Gemeinschaft, die tendenziell universell sein soll, ist es aus rein pragmatischen Gründen (z.B. wegen des begrenzten Informationsflusses) nicht zu erwarten.

In vielen Fällen scheint es sogar unrealistisch, einen Ausschluß aus der unmittelbaren sozialen Umgebung zu erwarten. Persönliche Bindungen werden in aller Regel dann aufgekündigt, wenn jene, die sie eingehen, direkt von den Normverstößen betroffen sind. Durch persönlichen Groll werden Freundschaften und Liebesbeziehungen untergraben. Ob sie aber regelmäßig auch dann untergraben werden, wenn „nur“ Außenstehende in ihren Rechten verletzt sind, scheint mir doch fraglich. Das Umgekehrte scheint eher der Fall: Freundschaft und Liebe untergraben die Bereitschaft, sich nachhaltig zu empören, wenn ein Mensch, zu dem diese Bindungen bestehen, gegen Normen verstößt – solange die Normverstöße, wie gesagt, nicht die Freunde selbst betreffen. Der Politiker, der seine Wähler belügt, muß nicht damit rechnen, daß seine Familie ihn verstößt, solange er ihr gegenüber aufrichtig bleibt. Intime Gemeinschaften wie die Familie oder der Freundeskreis sind

Teile der moralischen Gemeinschaft, doch sie fungieren nicht, oder jedenfalls nur in seltenen Fällen, als deren Vollzugsorgan.

Um das Gesagte in einer kurzen Frage zusammenzufassen:
Kann es so etwas wie einen „Ausschluß aus der moralischen Gemeinschaft“ überhaupt geben?

Sabine Pinn

Moralisches Gefühl und moralisches Urteil

In Tugendhats Moralbegründungskonzept spielen moralische Gefühle eine herausragende Rolle: zum einen verdanken moralische Normen ihre Verbindlichkeit der Tatsache, daß ihre Einhaltung durch Sanktionen gesichert wird (DL 129), die als moralische Gefühle der Empörung und der Scham wirksam werden; zum anderen folgt Tugendhat der Humeschen Auffassung, daß nur Gefühle handlungsbestimmend sein können und wir von daher unsere moralischen Maximen auch affektiv empfinden müssen, damit ihnen motivationale Kraft für unser Handeln zukommen kann (VE 116, DL 123).

Tugendhats Äußerungen zum Zusammenhang von Moralurteilen und moralischen Gefühlen sind nicht einheitlich. Teilweise legen sie einen gewissen Automatismus nahe (DL 131), demzufolge die moralischen Gefühle (automatisch) entfallen, sobald sich ein Moralurteil als unbegründet erweist, und sich umgekehrt die entsprechenden Gefühle (automatisch) einstellen, wenn wir ein Moralurteil für begründet halten. An anderer Stelle spricht Tugendhat davon, daß wir einer Norm, die sich als unbegründet erweist, „die emotionale Abstützung entziehen“ (MM 330). Hier entsteht das Bild, daß wir uns aufgrund einer rationalen Argumentation zu einer Gefühlsänderung entscheiden können.

Es lassen sich jedoch Beispiele anführen, die zeigen, daß Gefühle im Falle moralischer Normen zwar Sanktionen sein *können*, dies ist aber weder automatisch der Fall, noch steht es zu unserer Disposition, ob moralische Normen auf diese Weise für uns Verbindlichkeit erlangen.

Betrachten wir den Fall, daß eine vormalig als schlecht beurteilte Handlung nunmehr für erlaubt gehalten wird, daß wir also die vormalig akzeptierte Norm nunmehr als unbegründet ansehen. Diese Änderung unserer Beurteilung wird in vielen

Fällen zu einer entsprechenden Gefühlsanpassung Anlaß geben: unsere Empörung oder Scham wird sich legen.

Gleichwohl gibt es Situationen, in denen Menschen eine moralische Norm zwar für unbegründet halten, sich aber dennoch schämen, sie zu übertreten. Als Beispiel läßt sich der Ex-Katholik nennen, der bestimmte Normen einer Sexualmoral mittlerweile für unbegründet hält, sich aber trotzdem für ein entsprechendes Verhalten schämt. Während einer Übergangsphase sind also die inneren Sanktionen der vormals geltenden Normen noch wirksam; von einer automatischen Gefühlsanpassung kann nicht gesprochen werden. Auch vermag die rationale Argumentation allein keine Gefühlsänderung zu erzwingen.

Ein umgekehrter Fall liegt vor, wenn wir eine bestimmte Handlungsweise zwar als allgemein erwünscht ansehen, wir uns aber dennoch bei einer Zuwiderhandlung – wie möglicherweise beim Schwarzfahren – nicht eigentlich schuldig fühlen oder auf entsprechendes Verhalten anderer nicht wirklich empört reagieren. Tugendhat führt dieses Beispiel und das Problem der Korruption an (DL 139), um deutlich zu machen, daß wir uns zur Zeit in einer Umbruchphase befinden: „Beim Schwarzfahren geht die Tendenz auf eine Entmoralisierung, bei der Korruption in die entgegengesetzte Richtung.“ Die moralischen Urteile werden in beiden Fällen von den Gefühlen nur unzureichend gestützt; sie passen sich nicht automatisch an. Gleichzeitig stellt Tugendhat heraus, daß sich die Strawsonsche Trias der moralischen Gefühle (Empörung, Scham und Schuldgefühl, Groll) wohl auch nicht nach Belieben funktionalisieren lasse. Das heißt aber doch: wir können uns nicht dazu *entscheiden*, unsere moralischen Gefühle als Sanktionen einzusetzen oder zu entziehen.

Wenn moralische Gefühle die Rolle von Sanktionen übernehmen sollen, müßten wir mindestens in der Lage sein, sie in Abhängigkeit von unseren moralischen Überzeugungen zu verändern, wenn sie diesen nicht schon automatisch folgen.

Charakteristisch für Sanktionen ist nämlich, daß sie verhängt oder aufgehoben werden können; sie sind *Handlungsoptionen*. Um als Sanktionen fungieren zu können, müßten moralische Gefühle daher zu unserer Disposition stehen, und genau dies trifft m.E. nicht zu: Moralische Gefühle beinhalten ein wesentlich irrationales Moment, und eine Gefühlsänderung stellt somit im allgemeinen keine Handlungsoption dar.

Wie die Beispiele zeigen, ist weder der von Tugendhat bisweilen vorausgesetzte Automatismus, der Moralurteile mit entsprechenden Gefühlen verbindet, zutreffend, noch stehen die moralischen Gefühle (im Sinne einer Entscheidung dafür oder dagegen) vollständig zu unserer Disposition. Die Konsequenz hieraus ist, daß moralische Gefühle den entsprechenden Urteilen nicht immer folgen und umgekehrt. Tugendhat gesteht zwar zu, daß unsere Emotionalität nur begrenzt von moralischen Forderungen beeinflusbar ist (DL 110). Hierbei kann man an die Beispiele von oben denken, in denen sich ein *Zwiespalt* zwischen moralischem Urteil und moralischem Gefühl auftut. Die entsprechenden moralischen Urteile haben hier keine Verbindlichkeit, da die Sanktion durch die Gefühle entfällt; weiterhin wird die moralische Motivation unzureichend sein, um sich auf unser Handeln auswirken zu können. Es ist jedoch aus Tugendhats Texten nicht ersichtlich, wie sich diese Tatsache mit dem Anspruch vereinbaren läßt, daß Sanktionen als Handlungsoptionen zu unserer Disposition stehen müßten.

Die Frage nach der wechselseitigen Beziehung zwischen moralischen Urteilen und moralischen Gefühlen müßte m.E. genauer geklärt werden, bevor ihnen der Status von Sanktionen zugesprochen werden kann. Auch die Frage nach der motivationalen Kraft von moralischen Urteilen, die Tugendhat im wesentlichen durch den Hinweis auf das „Schätzenswertseinwollen“ (DL 123) beantwortet, könnte von dieser Klärung profitieren, da auch hierbei vorausgesetzt wird, daß die moralische

Beurteilung des eigenen Verhaltens von einem entsprechenden Gefühl begleitet wird, so daß dieses affektive Empfinden als Handlungsmotiv wirksam werden kann.

Jürgen-Gerhard Blühdorn/Tobias Gombert/Sabine Immand

Konventionelles und autonomes Gewissen

In seinen „Vorlesungen“ und den „Retraktationen“ war Tugendhat von der These ausgegangen, „eine Moral im eigentlichen Sinn, mit inneren Sanktionen und d.h. einem Gewissen, lasse sich kontraktualistisch nicht einführen“. (DL 31) Die neue These in „Dialog in Leticia“ lautet dagegen, daß das Gewissen sehr wohl instrumentell eingeführt werden könne (DL 32), wobei Instrumentalismus nach Tugendhat eine Denkweise ist, die den Betreffenden mit Rücksicht auf seine Interessen handeln läßt (DL 31).

Um ihn instrumentell einführen zu können, muß der Begriff des Gewissens *von außen* gesehen werden, das heißt, intersubjektiv ist zu fordern, daß wir voneinander wechselseitig wollen, ein Gewissen zu haben (DL 33, 36). Dies impliziert nicht, daß jedes Mitglied einer moralischen Gemeinschaft auch tatsächlich ein Gewissen ausgebildet hat, vielmehr unterscheidet Tugendhat zwischen drei Möglichkeiten: dem Phänomen des Trittbrettfahrers, der Ausbildung eines bloß konventionellen und eines autonomen Gewissens.

Ein konventionelles Gewissen erfordert zu seiner Ausbildung Einsozialisierung in eine bestehende Moral (DL 40) und die „Einsicht“ hinsichtlich der Begründetheit der moralischen Praxis (DL 44, 103, 122); seine Funktion besteht in der Bewahrung und Stabilisierung des moralischen Systems auf Grundlage der gemeinsamen moralischen Gefühle (DL 56). Während der Träger eines konventionellen Gewissens sich daran orientiert, was in einem bestehenden Moralsystem tatsächlich getadelt und geschätzt wird, richtet sich das autonome Gewissen danach, was es selbst für tadelns- bzw. schätzenswert hält (DL 124). Mit Tugendhats Worten: „von einem autonomen Gewissen sprechen wir dann ..., wenn das Individuum auch in seinem Urteil eigenständig geworden ist.“ (DL 125)

Wie macht nun der instrumentelle Ansatz die Konzeption eines Gewissens überhaupt verständlich, oder anders formuliert, was motiviert das Individuum, nicht Trittbrettfahrer zu sein (vgl. DL 42, 122)?

Um diese auch für Tugendhat zentrale Frage (vgl. DL 33, 34, 42, 44, 121, 122) beantworten zu können, unterscheidet er sowohl zwischen zwei Beurteilungs- als auch mindestens zwei Motivationsebenen. Die jeweils erste Ebene werde von den empirischen Interessen des einzelnen getragen, und das heißt von seinen instrumentellen Gründen, sich als Mitglied einer moralischen Gemeinschaft anzusehen. (DL 11, 13, 47) Auf der zweiten „moralischen Ebene“ (DL 30), die sich zwar „mittels rein instrumenteller Überlegungen erreichen“ lasse, müsse jedoch „moralisches Urteilen und Handeln von instrumentellem“ unterschieden werden. (DL 30) Erst sie zeige dem einzelnen einen Beurteilungsstandpunkt, Handlungen und Menschen moralisch – also nicht nur von seinem eigenen Interesse her – zu beurteilen¹, „also etwa ‘gut’ und nicht mehr ‘gut für mich’“. (DL 47; vgl. GUM 15f.)

Auch werden auf dieser Ebene erst die tragenden moralische Gefühle Groll, Empörung und Scham möglich, weil in ihnen stets ein Urteil vorausgesetzt sei, daß die Handlung, auf die sich dieses Gefühl beziehe, schlecht (einfachhin) sei. (DL 34; GUM 8, 13f., 16f.) Auf dieser zweiten Stufe, der moralischen Urteilebene, ist der systematische Ort sowohl für das konventionelle Gewissen als auch, in negativer Abgrenzung, für den Trittbrettfahrer. Da letzterer die zweite Beurteilungsebene, als Ebene des normativen Systems selbst (DL 50), nur scheinbar einnimmt, gibt er auch nur vor, Handlungen und Menschen moralisch zu beurteilen, die entsprechenden moralischen Gefühle tatsächlich zu empfinden und ein Gewissen auszubilden. (DL 47) Faktisch beurteilt er jedoch nur von seinem eigenen

¹ Die zweite Motivations- und Beurteilungsebene sei die erste Stufe des moralischen Urteilens (DL 125), weil zuvor lediglich vom eigenen Interesse her, aber eben nicht moralisch beurteilt werde (DL 47).

Interesse her, erreicht somit die moralische Ebene eigentlich nicht.

Was nun den einzelnen auf zweiter Stufe motiviere, ein Gewissen auszubilden, sei, nicht nur am moralischen System partizipieren zu wollen, sondern im Fall des konventionellen Gewissens, dies mit „Einsicht“, also auf zweiter Beurteilungsebene begründet (DL 11, 49, 121-123)², zu tun.³

Wenn also nunmehr eine Motivation angenommen wird, die gemeinsame Lebenspraxis einzugehen, so führt sie nicht zwangsläufig zu dem Wunsch, auch ein Gewissen auszubilden (siehe das Trittbrettfahrerphänomen). Ist dieser Wunsch vorhanden, ergibt sich die Frage der qualitativen Trennung zwischen autonomem und konventionellem Gewissen. Zur Ausbildung eines autonomen Gewissens bedürfe es der Annahme einer dritten Motivationsebene, auf der die „nicht-instrumentelle“ Motivation, sich nicht selbst verachten zu müssen (DL 126 f.), gleichwohl *instrumentalistisch* eingeführt werden könne. Zum einen ergibt sich dies daraus, daß auch diese Motivation als ein Interesse bezeichnet wird (DL 127), womit der Anschluß an die unterste Motivationsebene der empirischen Interessen gegeben ist, zum anderen ergebe sie sich erst „durch die instrumentell eingeführte Dimension des gleichen normativen Urteilens“ (DL 127), womit der Anschluß an die zweite

² Einsicht ist hier in einem doppelten Sinn gemeint (DL 128, 103 f.): hinsichtlich der Richtigkeit eines moralischen Urteils (DL 123) als Handlungsmotiv und als Einsicht hinsichtlich der Begründetheit der moralischen Praxis (DL 44, 103).

³ So wird auch die Frage nach der Motivation auf die zwei Ebenen differenziert: „In meinem Buch habe ich zwei Motivationsfragen unterschieden VE (S. 91): erstens die übliche: was motiviert den einzelnen, sich moralisch zu verhalten? Zweitens eine grundsätzlichere, die sonst nicht gestellt wird: was motiviert mich – und nach deinen Ausführungen von gestern früh scheint mir klar, daß wir diese Frage immer so formulieren sollten: was motiviert mich und die anderen –, uns als Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft zu verstehen, und das heißt dann immer auch: als Mitglieder gerade *dieser* moralischen Gemeinschaft, d.h. mit *diesem* Set von moralischen Regeln?“ (DL 120)

Ebene hergestellt wäre. Aber gerade von dem gemeinsamen Urteilen grenzt sich derjenige ab (DL 125), der seinem autonomen Gewissen folgt. Insofern ermöglicht die zweite Beurteilungsebene nur *via negativa*, quasi als Folie, aber eben nicht im Sinn einer positiven Bestimmung, die Ausbildung des autonomen Gewissens. Diese zweite Ebene sei dadurch charakterisiert, daß sie eine Generalisierung des „begründet für x“ über alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft bedeute (GUM 17; vgl. DL 47). Sowohl die Beurteilung einzelner Normen, des Systems als auch die Motivationsfrage beziehen sich auf dieser zweiten Ebene auf ein bereits sozial geltendes Moralsystem, das durch die Komponente der „Gemeinsamkeit“ – hinsichtlich der moralischen Gefühle als Sanktionen wie hinsichtlich der gemeinsamen Grundlage, daß es für alle gelte und allen gegenüber gleichermaßen begründet sei – abgestützt werden soll.⁴ Ein konventionelles Gewissen, das dieses Moralsystem mit den entsprechenden Gefühlen aus Einsicht „adaptiert“, kann sich auf dieser Stufe ausbilden, ein autonomes Gewissen jedoch noch nicht.

Das konventionelle Gewissen ist in seiner Orientierung am „Faktischen“ (DL 124) wechselseitig im strikten Sinn einer Reziprozität. Problematisch wird die Annahme der Wechselseitigkeit hingegen für das autonome Gewissen, weil es sich danach richtet, was es für tadelns- bzw. schätzenswert hält (DL 124).⁵ Zwar spricht Tugendhat in diesem Kontext von einem

⁴ Beide Arten des Gewissens können das System durch die tatsächlichen gemeinsamen Gefühle absichern und sorgen damit für Systemstabilität.

⁵ In der Eigenständigkeit des Individuums, in seinem moralischen Urteil, und damit in der Einnahme einer zweiten Urteilebene, besteht die Autonomie (DL 124 f.). Ausschlaggebend ist nicht mehr das faktisch *gemeinsame* und moralische Urteil, ausgedrückt durch die *gemeinsamen* Gefühle, sondern das eigenständige, das sich allenfalls am *möglichen* Applaus oder an der *möglichen* Empörung der Urteilsfähigen orientiert (DL 124-126), also nicht wie beim konventionellen Gewissen am tatsächlichen Urteil der ganzen moralischen Gemeinschaft (DL 56). Wenn Tugendhat nun sagt, daß sich die „nicht-instrumentelle“ Motivation des moralisch autonom Denkenden erst durch die instrumentell eingeführte Dimension des gleichen normativen Urteilens ergebe, so gilt das nur, wie oben ausgeführt, im negativen Sinn von Ermöglichen. Es läßt aber die Frage offen, warum es tatsächlich ausgebildet wird. – Insofern ist nur beantwortet, wie der instrumentelle Ansatz das eigene Gewissen einführen kann. Die unterste Ebene liefert eine notwendige Bedingung für die Ausbildung eines eigenen

„objektiven Anspruch“ (DL 124), aber da diese Objektivität weder durch gemeinsame Gefühle und Sanktionen (intersubjektive Praxis) noch durch einen gemeinsamen Maßstab (Einsozialisierung) gewährleistet wird, bleibt die Frage, ob man damit mehr gewinnt als einen bloß subjektiv-individuellen – also bloß relativen – Maßstab.

Auch werden erst dann, wenn sich Tadelnswertes von faktischem Tadel unterscheidet, Modifikationen innerhalb des Moralsystems aus dem Handeln des einzelnen denkbar. Greift zum Beispiel das Sanktionsmodell der moralischen Gefühle nicht mehr (z.B. beim Schwarzfahren, DL 128), so ist die spezifische intersubjektive Praxis der Moralgemeinschaft nicht mehr identisch mit der allgemeinen der Gesellschaft. Externe Strafen, nun durch das Rechtssystem vollzogen, werden für den Erhalt des reibungslosen Zusammenlebens notwendig. Insofern ist die Entmoralisierung ein ebenso „moralischer“ Vorgang wie die Moralisierung, als Veränderung im Moralsystem einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft. Erst durch die Trennung von Tadelnswertem und faktischem Tadel kann entmoralisiert bzw. moralisiert werden, womit erst das Inno-

Gewissens, als konventionelles oder autonomes, indem dies als ein mögliches Interesse neben andere tritt; es wird also aus instrumentellen Gründen ermöglicht. Auf zweiter Ebene liegen die Gründe, die auf dem System selbst basierten (DL 44) (s.o. „Einsicht“) quasi als Logik des normativen Systems (DL 50) und als „instrumentell eingeführte Dimension des gleichen normativen Urteilens“ (DL 127), die die hinreichende Bedingung für die Ausbildung des konventionellen Gewissens bilden. Die tatsächliche Ausbildung des autonomen Gewissens kann jedoch aus der Tugendhatschen Systemkonzeption heraus nicht hinreichend verständlich gemacht werden. Fakultativ ist es zwar in die Konzeption eingebaut, jedoch nicht als moralisch notwendig.

vationspotential für die intersubjektive Praxis gewährleistet ist.⁶

Das autonome Gewissen ist in Tugendhats Konzeption ein bloß fakultativer Bestandteil der modernen, instrumentalistischen Moral; aber damit ist es in seiner tatsächlichen Bedeutung für eine moderne Moral unterbestimmt. Diese wird sowohl durch ihren Begründungszusammenhang als auch dadurch bestimmt, daß sie sich gesellschaftlichen Entwicklungen anpassen kann, d.h. „modern“ bleibt. Ist diese Flexibilität des moralischen Systems aber nicht erst dann gegeben, wenn das autonome Gewissen nicht bloß fakultativer, sondern vielmehr konstitutiver Bestandteil des Systems ist? Diese Frage gewinnt dann an Gewicht, wenn der historischen Bedingtheit moralischer Normen⁷ sowie dem sich vermehrenden Wissen (z.B. sich wandelndes Umweltbewußtsein) und sich ändernden Lebensbedingungen Rechnung getragen werden soll.

Müßte nicht generell das *autonome* Gewissen – als nicht nur historisch zufälliges, sondern moralisch notwendiges – innerhalb der Moralkonzeption Tugendhats systematisch anders eingeführt werden?

⁶ Es ist eher ein moralisch autonom Denkender (DL 128), der den Anstoß zu Veränderungen innerhalb des moralischen Systems gibt, als ein konventionell Moralischer, der in der Tugendhatschen Konzeption lediglich zur Bewahrung und Aufrechterhaltung des bestehenden Systems disponiert ist.

⁷ Zu denken wäre hier an traditionelle Vorläuferformen der Moral, die in einer modernen Moral derart entmoralisiert werden, daß alle traditionellen Residuen in der Moral nach und nach getilgt sind (vgl. DL 39).

Josef Früchtl

Instrumentalismus und moralische Motivation

Meine Frage an Ernst Tugendhat bezieht sich auf das Motivationsproblem in der Moral. In seinen *Vorlesungen über Ethik* nimmt es einen breiten Raum ein, denn man muß, wie er dort m. E. zu Recht betont, bei der Frage nach Begründungen in der Ethik mehrere Unterscheidungen vornehmen, unter anderem diejenige zwischen 'Gründen' für eine bestimmte Moral und 'Motiven' für Moral überhaupt, also die Unterscheidung zwischen Gründen, mit denen sich ein bestimmtes Verhalten als moralisch rechtfertigen läßt, und Gründen, mit denen sich die Bindung an eine Moral überhaupt rechtfertigen läßt. Man könnte diese beiden Sorten von Gründen, die dem Legitimations- und Motivationsproblem in der Ethik entsprechen, 'Sollens-' und 'Wollens-Gründe' nennen. Die einen begründen, was man moralisch tun, die anderen, was man moralisch überhaupt wollen soll. Letztere geben also eine Antwort auf die Frage, was uns motivieren kann, das moralische Sollen überhaupt in unser Wollen aufzunehmen.

Die zentrale Bedeutung der Motivationsfrage für jede und jeden einzelnen ist also, ob ich mich überhaupt moralisch verstehen will, und dies heißt zu fragen, wer ich überhaupt sein will. Dieser klassischen ethischen Frage geht Tugendhat in den *Vorlesungen* mit Hilfe von Aristoteles, Adam Smith und Erich Fromm nach. Diesem aufgefächerten Rückgriff entsprechend gibt Tugendhat keine einheitliche Antwort, aber als eine, wenn nicht gar die zentrale Antwort erscheint schließlich diejenige, die herausstellt, daß und warum man einer Gemeinschaft angehören will. So läßt sich mit Fromms Liebeskonzeption der Schluß formulieren: Wenn es uns erstens nur in einer 'ausgewogenen' Liebesbeziehung gutgehen kann, wenn wir, generalisiert, nur in einer Liebes-, Freundschafts- und Sozialbeziehung glücklich sein können, die die beiden konträren Bedürfnisse

und Anforderungen von Autonomie und Angewiesenheit auf andere in eine Balance zu bringen vermag, und wenn zweitens eine ausgewogene oder ausbalancierte Liebes-, Freundschafts- und Sozialbeziehung ohne moralische Haltung nicht möglich ist, dann haben wir einen guten Grund, uns moralisch zu verstehen. Das Motiv zur Moral liegt dann darin, nicht allein sein bzw. einer Gemeinschaft angehören zu wollen. Freilich muß, wie Tugendhat selbst korrigiert, die erste Prämisse dieser Schlußfolgerung eingeschränkt werden: Es gibt Menschen, die nicht glücklich sind, wenn sie in einer im genannten Sinn ausgewogenen Beziehung zu anderen stehen, Menschen, die lieber allein sein wollen. Daher kann der Imperativ, der zur Moral motiviert, nur ein hypothetischer sein und lauten: 'Wenn du nicht allein sein willst, solltest du dich moralisch verstehen!' Eine absolute Begründung ist in der Ethik demnach weder auf der Ebene der Legitimation noch auf der der Motivation möglich. Es gibt weder legitimatorisch noch motivational ein absolutes, d.h. aus unbezweifelbaren Prämissen folgendes 'du mußt' (vgl. VE, bes. 280).

In seiner jüngsten Schrift, dem *Dialog in Leticia*, wählt Tugendhat nun aber einen Ansatz für die Lösung des Legitimations- wie des Motivationsproblems in der Moral, der sich von demjenigen der *Vorlesungen* ausdrücklich und scharf distanziert, zu scharf, wie mir scheint. Tugendhat hält zwar daran fest, daß das Müssen auf einem Wollen aufruht (DL 11), möchte aber, wenn ich es recht sehe, dieses Wollen stärker machen, als es die *Vorlesungen* zulassen würden. Es ist offenbar der bloß hypothetische Charakter des zur Moral motivierenden Imperativs, der ihm als zu schwach für das Begründungsunternehmen einer modernen Moral erscheint. Zu fragen, ob ich mich überhaupt moralisch verstehen und Mitglied der moralischen Gemeinschaft sein will, heißt ja in den *Vorlesungen* zu fragen, wer ich überhaupt sein will.

Die prinzipielle Antwort bezüglich der Moral, des moralischen Selbstverständnisses, ist hier also rückgebunden an eine

Antwort auf die spezifischere Frage nach dem 'guten Leben'. Diese eudämonistische Rückbindung scheint Tugendhat nun zumindest aus zwei Gründen als ungenügend. Zum einen rückt sie, wie er meint, die zur Begründung anstehende moderne Moral in die Nähe der von ihm so genannten 'traditionalistischen' und der 'metaphysischen' Moral, also einer Moral, die autoritär und/oder unter Rekurs auf höhere, überempirische Eigenschaften auftritt, denn sie alle bauen die Klausel ein: 'Wenn du dich so und so verstehst, dann tue dies und jenes' (vgl. DL 30). Zum anderen scheint ihm die eudämonistische Rückbindung aus den *Vorlesungen* zu nahe am Akt der Willkür. Denn es bleibt ja dort dem Wollen jeder und jedes einzelnen überlassen, an der moralischen Gemeinschaft teilzunehmen. Nun beeilt Tugendhat sich festzustellen, daß diese Willkür nur für den Fall eines Spiels, nicht aber für den der Moral gelte. Es stehe dem einzelnen frei, an einem Spiel teilzunehmen, nicht aber, an der Moral, denn in diesem Falle sehe man sich, ob man wolle oder nicht, den negativen moralischen Gefühlen von Schuld und Empörung ausgesetzt (vgl. DL 11).

Ich würde an dieser Stelle zunächst bezweifeln, ob jede eudämonistisch, an eine Vorstellung des guten Lebens rückgebundene Moral traditionalistisch oder metaphysisch sein muß. Wichtiger aber ist mir, ob sich die Zweifel hinsichtlich der Stärkung des Status des Wollens, hinsichtlich der offenbar gesuchten dritten Ebene zwischen dem kategorischen Sollen und dem (bloß) hypothetischen Wollen ausräumen lassen. Wichtiger ist mir das, weil ich, nebenbei gesagt, die Idee einer solchen 'dritten Ebene' äußerst bedenkenswert finde.

Die Richtung, in die Tugendhats Vorschlag weist, ist die des Instrumentalismus. Instrumentalistisch ist eine Position, die von der Voraussetzung ausgeht, „daß eine moderne Moral nur in der Weise begründet werden kann, daß die Begründungsinstanz nur die empirischen Interessen eines jeden sein können“ (DL 8). Diese Position bezieht ihre Stärke daraus, daß sie an etwas appellieren kann, was bei allen Menschen realistischer-

weise vorausgesetzt werden kann, an die je eigenen Interessen. Ihre Schwäche liegt aber darin, daß die Moral eine Einschränkung der eigenen Interessen beinhaltet, daß sie also, wie Tugendhat sagt, „ein Gegengift“ ist gegen die instrumentalistische Tendenz und daher erklären können muß, wie die Antriebskraft der Moral von eben jenen Trieben abhängen kann, die sie zugleich bändigen soll (DL 105).

Die Erklärung ist nun keineswegs so paradox, wie es scheinen mag. Sie erfordert erstens, daß die Antriebskraft bzw. die Motivation zur Moral ein empirisches, ein „gewöhnliches“ (DL 13) *Interesse* sein muß, und zweitens, daß sie ein *stärkeres* Interesse sein muß, eines, daß die anderen eigenen Interessen *einschränkt*. Dieser Doppelung entspricht ein verändertes Bild des sich instrumentalistisch bzw. egoistisch verhaltenden Menschen als eines „Nutzenmaximierers“. Man darf dann nämlich nicht nur, wie gemeinhin üblich, von einem „radikalen“, sondern prinzipiell auch von einem „beschränkten“ Nutzenmaximierer ausgehen. Im letzteren Fall hat jemand instrumentalistische Gründe, die eigene instrumentalistische Tendenz einzuschränken und somit zur Moral zu gelangen. Die Frage: ‘Wie wird aus einem radikalen ein beschränkter Nutzenmaximierer bzw. wie wird aus einem amoralischen ein moralischer Mensch bzw. was motiviert zur Moral?’ kann demnach auf der Basis des Instrumentalismus beantwortet werden (vgl. DL 31, 42, 49, 121).

Fragt man nun nach, welche instrumentalistischen Gründe jemanden dazu bewegen können, die eigene instrumentalistische Einstellung einzuschränken, so nennt Tugendhat, wenn ich es richtig sehe, zwei Sorten von Gründen. Mit der einen Sorte rekurriert er wieder auf die *Vorlesungen*, auf Adam Smiths Beantwortung der grundsätzlichen Motivationsfrage. In seinem Sinne geht Tugendhat von dem „anthropologischen Faktum“ aus, „daß Menschen erstens geliebt werden, aber zweitens auch liebenswert sein wollen, daß dasselbe aber auch für das Paar Geschätztwerdenwollen und Schätzenswertsein

gilt“ (DL 123). Und das erläutert er dahingehend, „daß für einen Menschen das Geschätztwerden wichtiger werden kann als seine übrigen Interessen“ (DL 125). Aber – und das ist meine erste kritische Anmerkung – dieses Geschätztwerden(wollen) bleibt doch an ein ‘kann’ gebunden. Es liegt im Bereich des Möglichen, sogar des Wahrscheinlichen, aber nicht des Notwendigen, daß es von größerer Wichtigkeit als die übrigen Interessen sei. Daher bleibt hier der zur Moral motivierende Imperativ als ein (bloß) hypothetischer in Kraft. ‘Wenn du das Interesse hast, geschätzt werden zu wollen’, so sagt er, ‘dann schränke deinen übrigen Interessen ein!’

Die zweite Sorte von motivationalen Gründen – man könnte sie ‘pragmatische’, diejenigen der ersten Sorte ‘evaluative’ nennen – scheint demgegenüber stärker. Die instrumentalistische Begründung für die Einschränkung des Instrumentalismus, für die Moral, die wechselseitige Verlässlichkeit impliziert (vgl. DL 32f.), besteht hier darin, daß es „mühsam (ist), dauernd schwindeln zu müssen“ (DL 44). Diese Begründung ist auch bei Nietzsche nachzulesen. Auch er betont, daß es viel aufwendiger ist, permanent zu lügen als die Wahrheit zu sagen, denn das Lügen erfordert weitaus mehr an Erfindung, Verstellung und Gedächtnis. Die Moral der Wahrhaftigkeit ist einfacher und im übrigen auch sicherer.¹ Aber auch gegenüber dieser zur Moral motivierenden Begründung bleibt ein zäher Rest an Skepsis. Denn es ist zweifelhaft, ob sie den radikalen Nutzenmaximierer, veranschaulicht in der Figur des Trittbrettfahrers, zu überzeugen vermag. Der Trittbrettfahrer ist ja jene moralisch relevante Figur, der nur zum Schein am moralischen System teilnimmt; der seine Vorteile nur verfolgen kann, indem er sich innerhalb des moralischen Systems bewegt und dafür den Preis des Schwindelmüssens zu zahlen hat (vgl. DL 42f.). Aber diesen Preis ist der Trittbrettfahrer durchaus bereit

¹ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Kritische Studienausgabe, München 1980, S. 73f. (*Menschliches, Allzumenschliches I*, Aph. 54); vgl. a. a. O., Bd. 3, S. 37 (*Morgenröthe*, Aph. 26).

zu zahlen, weil und solange er einen *doppelten* Vorteil einheimst, den der allgemeinen Verlässlichkeit und dazu noch der Befriedigung des partikularen Egoismus. Und gegen diesen doppelten Vorteil kommt derjenige nicht an, der allgemeine Verlässlichkeit nur um den Preis des Verzichts auf den partikularen Egoismus verspricht.

Ludger Jansen/Niko Strobach

Moderne Moral?

Im Zentrum von Ernst Tugendhats Arbeiten zur Ethik steht die Begründung einer *modernen Moral*. ‘Modern’ ist dabei der (positiv konnotierte) Gegenbegriff zu den (negativ konnotierten) Begriffen ‘traditionell’ und ‘autoritär’ (MM 1, DL 75-76 u.ö).¹ Unsere Kritik setzt an zwei Punkten an: Erstens ist es unklar, wo die Grenze zwischen ‘traditionell’ und ‘modern’ zu ziehen ist. Und zweitens ist deswegen unklar, was man einem ‘Traditionalisten’ entgegen sollte, der fragt: „Warum überhaupt ‘moderne’ Moral?“ Zwischen diesen beiden Fragen besteht, wie wir zeigen werden, ein enges Verhältnis. Diese Unterscheidung von traditioneller autoritärer Moral und moderner Moral ist elementar für Tugendhats Konzeption der Gerechtigkeit (GUM 22ff.) und seiner Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Diskriminierung (DL 75, MM 336, GUM 12). Primäre Diskriminierung soll dabei ein normativer Unterschied sein, der nicht auf einem sachlichen Unterschied beruht, sekundäre Diskriminierung hingegen ein normativer Unterschied, für den es einen sachlichen Unterschied gibt (MM 332-334, DL 76-77, VE 375. 378).²

¹ In dem in diesem Band enthaltenen Text verwendet Tugendhat den Begriff „moderne Moral“ in einem weiteren, nicht-technischen Verständnis (GUM 19) und verwendet für die hier diskutierte Unterscheidung das Begriffspaar ‘autoritär/nicht-autoritär’ (ebd.).

² Ein dieser Differenzierung entsprechender Unterschied ist seit langem zentraler Bestandteil der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Gleichheitsgrundsatz in Artikel 3 des Grundgesetzes: Wesentlich Gleiches soll nicht willkürlich ungleich und wesentlich Ungleiches nicht willkürlich gleich behandelt werden. Vgl. Bodo Pieroth/Bernhard Schlink, *Grundrechte. Staatsrecht II*, 10. Aufl., Heidelberg 1994, 117-119 (Randnummern 474-480) mit Bezug auf das Urteil des

Das klassische Paradigma einer traditionellen Moralbegründung ist für Tugendhat eine religiöse Moralbegründung; daher stellt sich für Tugendhat die Frage nach einer modernen Moral im Kontext einer säkularisierten Gesellschaft: Welche Moral wollen wir haben, wenn die religiöse Grundlage unseres bisherigen Systems von Normen und Werten nicht mehr von allen anerkannt wird? (MM 324 u.ö.) Eine nicht-traditionelle Begründung der Moral sieht Tugendhat als den einzigen Ausweg aus dem ethischen Relativismus bzw. Subjektivismus (MM 328-329, GUM 24f.).

Eine Moral soll offenbar traditionell, und damit nicht-modern, begründet sein, wenn ihre *Normen* durch Rückgriff auf eine Tradition begründet werden. Das kann jedoch wenigstens zweierlei heißen:

(1) Einerseits kann ein Rückgriff auf die Tradition schlicht in dem Hinweis bestehen: „Das haben wir schon immer so gemacht.“ Mit einer solchen Begründung werden Personen mit einer Eigenschaft F (etwa: männlichen Geschlechts sein, weiße Hautfarbe haben, Brillenträger sein) mehr Rechte zugesprochen, weil die Träger dieser Eigenschaft F in der Vergangenheit mehr Rechte hatten. Beispielsweise könnte man sagen: „Brillenträgern, nur weil sie Brillenträger sind (und diese bisher mehr Rechte hatten), gebühren grundsätzlich mehr Rechte.“³ Nennen wir diese Art von Traditionsverweis den *primitiven Traditionsverweis*.⁴

(2) Andererseits könnte ein Rückgriff auf die Tradition eine (unter Umständen höchstkomplizierte, vielleicht sogar „wis-

Bundesverfassungsgerichts vom 8. August 1978, veröffentlicht in: *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts* 49 (1979) 148ff, bes. S.165.

³ Formulierung in Anlehnung an DL 76. Wir wählen bewußt ein absurdes Beispiel, damit nicht von vornherein moralische Intuitionen das Argument überlagern.

⁴ In dieselbe Kategorie von Traditionsverweis fällt ein direkter, nicht weiter begründeter Hinweis auf eine *Autorität*, z.B.: „Brillenträger haben mehr Rechte als andere, weil das so in einem heiligen Buch steht“.

senschaftlich“ genannte⁵) Rechtfertigung durch Hinweis auf Aussagen sein, die innerhalb einer Gemeinschaft traditionell als Aussagen über Tatsachen angesehen werden. Die Verteilung von Rechten an Personen mit einer Eigenschaft F kann auch von einem Traditionalisten anders als durch einen primitiven Traditionsverweis begründet werden, beispielsweise wie folgt: „Der Gott der Brillenträger wird erzürnt, wenn Brillenträger nicht mehr Rechte haben als andere.“ Nennen wir diese Art von Traditionsverweis den *komplexen Traditionsverweis*.⁶

Nun fordert Tugendhat für eine nicht-traditionelle (also moderne) Normbegründung zweierlei: Damit sie überhaupt als Begründung zählen kann, muß sie für alle Normadressaten „symmetrisch“ (das heißt hier gleichermaßen einsehbar) sein.⁷ Und damit sie nicht-traditionell ist, muß in ihr ein auf „empirischen Interessen“ (DL 28) beruhender „sachlicher Grund“ genannt werden (DL 75). Unterschiede in der Verteilung von Rechten können in der ‘modernen’ Moral nur durch „deskriptive Unterschiede“ begründet werden (GUM 21). Nicht „der gleiche Glaube“, sondern „das gleiche Interesse“ soll zählen (GUM 19). Nur „sachliche Gründe“ können auch „gute Gründe“ sein, denn, so Tugendhat, „die Absage an die religiöse Fundierung der Moral hat in Wirklichkeit den Sinn, daß das

⁵ In der Tat stellt in diesem Zusammenhang der als wissenschaftlich begründet auftretende Rassismus, anders als der primitive Rassismus, ein besonderes Problem dar.

⁶ Auch hier kann letztlich auf eine Autorität verwiesen werden, etwa dadurch daß man sagt, von der Existenz eines Gottes der Brillenträger wisse man aus einem heiligen Buch. Dieses Beispiel zeigt jedoch auch, daß der Verweis auf eine Autorität hier anderen Status hat: Man *weiß* aus dem Buch, daß es den Gott der Brillenträger gibt. Aber daß Brillenträger mehr Rechte haben, wird nicht damit begründet, daß dies in einem heiligen Buch steht, sondern damit, daß es den Gott der Brillenträger und seinen Zorn tatsächlich *gibt*.

⁷ Endgültige Formulierung in DL 74; nicht ganz so deutlich in MM 324. Tugendhat weist ausdrücklich darauf hin, daß die Symmetrieforderung auch von beliebig inegalitären autoritären Moralsystemen erfüllt werden kann (GUM 19).

keine guten Gründe sind.“ (MM 330) Tugendhat zeigt überzeugend, daß Normbegründungen mit primitivem Traditionsverweis an diesen Forderungen scheitern, sofern auch nur *ein* Normadressat den primitiven Traditionsverweis nicht mehr akzeptiert (DL 77). Damit sind solche Normbegründungen klarerweise traditionell im Sinne Tugendhats.

Schwieriger ist es aber mit einem Traditionalisten, der komplexe Normbegründungen gibt und dabei behauptet: „Ich habe eine moderne Moral.“ Stellen wir uns einen solchen Traditionalisten vor. Er behauptet, die Existenz eines Gottes der Brillenträger sei eine *Tatsache*, und der Hinweis darauf daher ein *sachlicher Grund*. Seine Norm beziehe sich auf unser aller handfestes *Interesse*, den Zorn des Gottes zu vermeiden. Und, so sagt er, seine Begründung genüge der Symmetrieforderung, da auch ein Nichtbrillenträger nicht gern den Zorn eines Gottes auf die ganze Gemeinschaft ruft.

Was kann man diesem Menschen entgegen, um zu vermeiden, daß mit einem Male alle Moral, die mit komplexen Traditionsverweisen begründet wird, sich modern nennen darf? Vier verschiedene Strategien wollen wir kurz diskutieren:

(a) Sicher wäre es zu stark, zu entgegnen, keine Moral könne modern sein, die sich auf Aussagen stützt, die in einer Gemeinschaft traditionellerweise geglaubt werden. Wir haben ja auch nicht alles persönlich nachgeprüft und verlassen uns ebenfalls auf Überzeugungen, die traditionell in einer Gemeinschaft für wahr gehalten werden.

(b) Ebenfalls zu stark wäre die Entgegnung, der Traditionalist könne keine moderne Moral haben, weil es keinen Gott der Brillenträger gibt. Denn dann kann nur jemand eine moderne Moral haben, der die Wahrheit gepachtet hat, und das haben wir nicht: Auch wir können Irrtümer in den von uns zur Moralbegründung herangezogenen Aussagen nicht ausschließen.

(c) Soll man also vielleicht abstreiten, daß die angebliche Begründung des Traditionalisten der Symmetrieforderung ge-

nügt, weil nicht jedermann an die Existenz des Gottes der Brillenträger glaubt? Wenn der Traditionalist sich auf seine Gemeinschaft beschränkt läuft dieser Einwand ins Leere, denn dort glaubt jeder daran. Tugendhat selbst überlegt, was passiert, wenn eine Gemeinschaft „sich traditionalistisch versteht, also wenn alle gute Gründe haben, sich innerhalb einer bestimmten Tradition zu verstehen“ (MM 335), und er kommt zu dem Ergebnis, daß Moralbegründungen in einer solchen Gemeinschaft durchaus dem Symmetrieprinzip genügen: „Dann werden auch die negativ Betroffenen, sofern sie an die Autorität der Tradition glauben (z.B. die Frauen), diese Diskrimination anerkennen.“ (MM 336; vgl. GUM 20) Es gilt also, daß „in einer traditionalistischen Moral (d.h. in einer Gemeinschaft, in der alle an eine bestimmte Tradition glauben) beliebige normative Ungleichheiten begründbar sind im Sinne von ‘allen gegenüber gleichermaßen.’“ (DL 75) Die Symmetrieforderung gibt daher kein Kriterium für eine Unterscheidung von ‘modern’ und ‘traditionell’ an die Hand, wenn man Normbegründungen innerhalb homogener Kulturkreise betrachtet.

Doch mehr noch: Die Symmetrieforderung handelt sinnvollerweise nur von *Einsichtbarkeit* bzw. *Begründbarkeit*, nicht von faktischer Einsicht. Andernfalls könnten wir z.B. einem Vertreter der Tabakindustrie gegenüber nie ein Rauchverbot begründen (die faktische Einsicht in die Schädlichkeit des Rauchens wird er nie zugeben); ja es könnte sich wohl jeder einfach durch Verweigerung der Einsicht in die Begründung einer Norm ihrer Geltung entziehen. Das zeigt: Um einer Person gegenüber eine moralische Forderung zu begründen, reicht es uns, und muß es uns reichen, festzustellen, daß auch sie *im Prinzip* die Begründung einsehen *könnte*. Damit steht es jedoch dem Traditionalisten offen, zu sagen, auch uns gegenüber habe er seine Norm begründet: Sie sei für uns einsehbar, nur leider fehle uns die Einsicht. Begründungen mit komplexen Traditi-

onsverweisen scheinen also *selbst bei abweichender Meinung* unter den Normadressaten der Symmetrieforderung zu genügen.⁸

(d) Soweit wir sehen bleibt uns damit nur noch ein Weg, den Anspruch des Traditionalisten auf Modernität seiner Moral abzuweisen, indem wir nämlich fordern: Ein Satz muß bestimmte *Modernitäts-Bedingungen* erfüllen, wenn er in die Begründung einer modernen Moral soll einfließen dürfen.

Wir können nun sagen: Nur eine solche Moral ist eine moderne Moral, die ausschließlich durch solche Sätze begründet wird, die den Modernitäts-Bedingungen genügen. Solche Modernitätsbedingungen sollen die Möglichkeit des Rekurses auf eine „höhere Eigenschaft“ (DL 75) oder „transzendente Identität“ (GUM 20), also einem Selbstverständnis mit Bezug auf „Transzendentes“, ausschließen: Nur ein Satz, der den Modernitäts-Bedingungen genügt, ist ein Satz, in dem ein *sachlicher Grund* genannt wird oder in dem von einem *wahren Interesse* die Rede ist. Solche Modernitätsbedingungen können natürlich unterschiedlich formuliert werden. Hier sind zwei Varianten mit jeweiliger Begründung:

(M1) Nur solche Sätze genügen den Modernitäts-Bedingungen, in denen nicht auf Beschaffenheiten von Göttern Bezug genommen wird, die lediglich durch Offenbarung bekannt sind. Denn die Menschheit beruft sich auf unterschiedliche Offenbarungen, die sich widersprechen, und, um Lessings „Nathan“ zu Wort kommen zu lassen: „Der rechte Ring war nicht erweislich.“⁹

(M2) Nur solche Sätze genügen den Modernitäts-Bedingungen, die im Sinne des logischen Empirismus empirisch oder logisch begründet werden können; alle

⁸ Dies ist ein Punkt, der uns auch in den *Dialogen in Leticia* noch nicht explizit gemacht zu sein scheint.

⁹ Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise*, 3. Akt, 7. Szene.

anderen Sätze müssen als sinnlos gelten. Sätze über Götter genügen grundsätzlich den Modernitäts-Bedingungen nicht, da sie dieses Sinnkriterium nicht erfüllen.

Mit beiden Varianten bekommen wir das erwünschte Ergebnis, daß der Hinweis auf die angebliche Existenz eines bestimmten Gottes in der Begründung einer modernen Moral nicht vorkommen kann, weil es sich dabei nicht um einen sachlichen Grund handelt. Wir kommen außerdem zu dem Schluß, daß es nicht zu den wahren Interessen irgendeines Menschen gehören kann, den Zorn eines Gottes zu vermeiden: Die wahren Interessen der Menschen können nur durch Sätze ausgedrückt werden, die den Modernitäts-Bedingungen genügen. Unser Traditionalist kann endlich keinen Anspruch mehr auf Modernität erheben.

Der Traditionalist wird wohl keine dieser beiden Varianten anerkennen: Für eine auf solche Weise charakterisierte Moral wird er nicht zu gewinnen sein. Auf den ersten Begründungsversuch wird er entgegnen, er wisse schon sehr gut, welches der richtige Ring ist. Und ist er über die neuere Entwicklung der analytischen Philosophie informiert, so wird er zum zweiten Versuch vermutlich gar genüßlich bemerken, er könne keinen Vorzug einer Moral vor einer anderen darin erkennen, daß ihre Begründung den traditionellen Lehren einiger toter weis(s)er Männer aus Wien entspricht, an die kaum jemand mehr glaubt. „Warum“, wird er fragen, „warum denn eigentlich in diesem Sinne ‘moderne’ Moral?“

Das Szenario zeigt: Modernitätsbedingungen wollen offenbar sorgfältig gewählt sein. Tugendhat selbst gibt keine Modernitätsbedingungen an, aber er benötigt offensichtlich eine Grenze zwischen ‘modern’ und ‘traditionell’. Doch wenn diese Grenze überhaupt nur durch inhaltliche Modernitätskriterien gezogen werden kann, so sollten diese explizit formuliert werden, damit sie auf ihre Überzeugungskraft geprüft werden können. Denn wenn die moderne Moral über Modernitäts-

Bedingungen definiert werden muß, so scheint uns, daß sich wenigstens zwei Probleme stellen:

(1) Die Angabe von Modernitäts-Bedingungen scheint im weitesten Sinne eine Wissenschaftstheorie vorauszusetzen, die mit Absolutheitsanspruch zwischen sachlichen und unsachlichen Aussagen unterscheidet. Eine solche Wissenschaftstheorie ist zur Zeit nicht in Sicht.

(2) Selbst wenn es eine solche Theorie gäbe, so wäre schwer zu sehen, wie die moderne Moral, wenn sie über bestimmte Modernitäts-Bedingungen charakterisiert werden muß, einen kulturübergreifend vermittelbaren Vorzug vor einer traditionellen Moral haben soll.

Tugendhat hat sich der wichtigen Aufgabe gestellt, die Bedingungen der Moralbegründung in einer aufgeklärten Gesellschaft zu analysieren, die sich von ihren früheren Traditionen gelöst hat. Doch haben unsere Ausführungen gezeigt, daß sich eine solche Moralbegründung nicht in einem völlig traditionslosen Raum bewegen kann. Zwar zeichnen sich Normen der von Tugendhat empfohlenen Moral gerade dadurch aus, daß sie 'sachlich' und nicht 'traditionell' begründet sind, doch Tugendhat übersieht: Die Ziehung einer Grenzlinie 'sachlich/traditionell' geschieht selbst im Rahmen einer Tradition, nämlich der Tradition der Aufklärung mit ihren vielfältigen Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen werden aber *de facto* in vielen Kulturen nicht anerkannt und auch im westlichen Kulturkreis nicht von allen geteilt. Wo die Grenzlinie verläuft, dürfte damit umstritten sein. Zwar räumt Tugendhat ein, daß die 'moderne' und die 'autoritäre' Moral nur zwei Idealtypen moralischer Begründung sein sollen: „[...] vielleicht hat es nie eine autoritäre Moral gegeben, die nicht auch Züge der nichtautoritären Moral hatte.“ (GUM 20) Wir haben aber gezeigt, daß es umgekehrt auch keine 'moderne' Moral gibt, die keine Züge der 'traditionellen' Moral hat. Wir kommen daher zu dem Schluß: Auch wenn Tugendhats Projekt einer modernen Moral einen vorzüglichen Ansatzpunkt bietet für eine säkula-

risierte Ethik in der ersten Person¹⁰ (ob Singular oder Plural), so erscheint uns das Projekt für eine Ethik in der zweiten Person noch nicht hinreichend zugerüstet: Eine Ethik, die auf umstrittenen Modernitätsbedingungen aufbaut, wird im interkulturellen Dialog schwer vermittelbar sein. Insbesondere bleibt eines der größten und aktuellsten Probleme der Moralphilosophie ungelöst:¹¹ Wie ist Normbegründung möglich angesichts der radikalen kulturellen Heterogenität von Normadressaten im Bereich ein und desselben Gesetzgebers?

¹⁰ I.e. hinsichtlich der Frage, „Was soll ich oder was sollen wir tun“, im Gegensatz zur Frage nach der Verpflichtung anderer (2. Person); vgl. PE 13-17.

¹¹ In pragmatischer Hinsicht wird ein Gesetzgeber, der Grund hat, seine Machtmittel sparsam einzusetzen, da sie nicht unbegrenzt sind, versuchen, Normen, die mit der Tradition einer Gruppe von Normadressaten konform sind, mit der einer anderen aber nicht, auf ein Minimum begrenzen. Er wird, metaphorisch gesagt, Götter soweit wie möglich ausklammern, um es nicht nur den Göttern der einen Gruppe rechtzumachen. Wir haben uns hier hingegen mit der theoretischen Herausforderung durch den „Traditionalisten“ beschäftigt. Wir sind Wilfried Hirsch für einen diesen Punkt klärende Nachfrage in der Diskussion dankbar.

Martin Pleitz und Marcus Willaschek

Gleichmäßige Moralbegründung und empirisches Interesse

1. Moralbegründung und Gleichmäßigkeit

Tugendhat zufolge ist eine Moral ein System von Regeln, die durch die Sanktionen Groll, Schuldgefühl und Empörung abgestützt werden und den Anspruch erheben, begründet zu sein (GUM 8; vgl. VE 47, DL 14). Daß eine moralische Norm begründet ist, heißt, daß sie *jedem* Mitglied der moralischen Gemeinschaft *gegenüber* begründet ist; und sie muß allen gegenüber *gleichermaßen* begründet sein, da es sich andernfalls um eine bloße Machtnorm handeln würde (GUM 17f.; vgl. DL 12).

Tugendhat unterscheidet zwischen zwei Moraltypen: In einer *autoritären* Moral beruht die Begründung der Normen letztlich darauf, daß alle gleichermaßen an eine (z.B. religiöse) Autorität glauben; eine *nichtautoritäre* Moral dagegen kann keinen derartigen Glauben voraussetzen (GUM 19)¹. Die entscheidende Frage ist dann offenbar, worauf eine nichtautoritäre Normenbegründung noch zurückgreifen kann.

Zur Beantwortung dieser Frage klärt Tugendhat zunächst, wie sich die Begründung einer Norm von der einer Aussage unterscheidet: Begründet wird hier nicht ein „sprachliches Gebilde“, sondern eine Handlung; der Grund einer Handlung aber ist ein *Motiv* (DL 17f.). Daß jemandem gegenüber eine Norm begründbar ist, heißt also, daß er motiviert ist, die Norm zu akzeptieren. Daher ist eine *moralische* Norm begründet, wenn *alle gleichermaßen* motiviert sind, sie zu akzeptieren (GUM 16f., DL 21). In der autoritären Moral beruht diese ‘gleichmäßige’ Motivation aller auf der durch die Autorität gestützten Annahme, daß allen Mitgliedern der

¹ Im *Dialog in Leticia* entspricht diesem Begriffspaar „autoritär“/„nicht-autoritär“ das Paar „traditionalistisch“/„modern“.

moralischen Gemeinschaft eine „höhere Eigenschaft“ (wie z.B. Kinder Gottes zu sein) zukommt; in der nichtautoritären Moral dagegen beruht die gleichmäßige Motivation auf den *empirischen Interessen* jedes einzelnen (GUM 19f.).

In den *Vorlesungen über Ethik* hatte Tugendhat noch die Auffassung vertreten, daß empirische Interessen zur Begründung einer nichtautoritären Moral nicht ausreichen, sondern nur zu einer kontraktualistischen „Quasi-Moral“ führen: Ein Gewissen als eine durch die innere Sanktion des Schuldgefühls abgestützte, nicht-instrumentalistische Beurteilungsperspektive lasse sich rein instrumentell nicht einführen, da ein Instrumentalist nur von den *anderen* wollen könne, daß sie ein Gewissen haben (VE 76). Dieser Einwand beruht Tugendhats revidierter Auffassung zufolge auf einer falsch gestellten Frage: „Will ich ein Gewissen nur bei den anderen *oder* auch bei mir?“ Angesichts der konstitutiven Wechselseitigkeit der moralischen Praxis kann die Frage nur lauten: „Will ich ein Gewissen bei mir *und* allen anderen?“ (vgl. DL 32ff.). Einem zweiten Einwand, instrumentell sei nur das *Vorspielen* eines Gewissens begründbar, begegnet Tugendhat durch eine Klarstellung: In einer moralischen Gemeinschaft *fordern* die Mitglieder wechselseitig voneinander, ein Gewissen zu haben; das schließt nicht aus, daß einige (im Grenzfall sogar alle) nur so tun, als hätten sie ein Gewissen (DL 43ff.).

Damit sind zunächst zwei Motivationsebenen unterschieden: (1) die Motivation, die so verstandene moralische Praxis einzugehen, und (2) die Motivation, ein Gewissen auszubilden (vgl. DL 42). Davon wiederum muß (3) die Motivation zu moralischem Handeln unterschieden werden (VE 91, DL 120). Es ist nur die *erste* Motivationsebene gemeint, wenn Tugendhat sagt: Ist eine Moral nichtautoritär begründet, so sind alle Mitglieder aufgrund ihrer empirischen Interessen gleichermaßen motiviert, diese moralische Praxis einzugehen.

Tugendhat ist durch diese begriffsanalytischen Überlegungen allein nicht darauf festgelegt, daß die Mitglieder moderner

Gesellschaften tatsächlich auf die fragliche Weise motiviert sind. Seine These ist lediglich, daß eine solche Motivation hinreichend (und unter nichtautoritären Bedingungen auch notwendig) ist, um eine moralische Praxis zu begründen. Das Ziel unseres Beitrags ist nicht, die Wahrheit dieser These zu diskutieren, sondern zu ihrer Klärung beizutragen: Was heißt es genau, daß *alle aufgrund empirischer Interessen gleichermaßen motiviert* sind?² Wir werden uns im folgenden auf die Bedeutung des Ausdrucks „gleichermaßen motiviert“ konzentrieren³.

2. Arten gleichmäßiger Motivation

Was kann es heißen, zu einer gemeinsamen Praxis „gleichermaßen motiviert“ zu sein? Nehmen wir das Beispiel einer Gruppe von Menschen, die motiviert sind, eine Lokalzeitung zu gründen. Das kann zunächst bedeuten, daß einer das Motiv

² Auf der Grundlage seiner Moralbegründungskonzeption rechtfertigt Tugendhat einen egalitaristischen Gerechtigkeitsbegriff, der im „Gerechtigkeitssatz“ (oder „Symmetriesatz“) zum Ausdruck kommt: Gleichverteilung ist geboten, wenn sich eine Ungleichverteilung nicht allen gegenüber gleichermaßen begründen läßt (GUM 14ff.). Da der Gerechtigkeitssatz Tugendhat zufolge aus der allgemeinen Struktur von Moralbegründung hervorgeht und sich insbesondere aus deren *Gleichmäßigkeit* ergibt (GUM 17), liegt die Annahme nahe, daß der Ausdruck „gleichermaßen begründet“ im Gerechtigkeitssatz dieselbe Bedeutung hat wie im Fall der Begründung einer moralischen Praxis. Das aber ist nicht der Fall: Diejenigen, denen gegenüber eine Ungleichverteilung begründet wird, müssen laut Tugendhat nämlich „die Perspektive aller gleichermaßen“ einnehmen (DL 58f.) – andernfalls wäre ihnen gegenüber eine Benachteiligung offenbar nicht zu begründen. Damit aber bedeutet auch das „gleichermaßen begründet“ im Gerechtigkeitssatz etwas anderes als in der nichtautoritären Moralbegründung, denn es setzt bei den Betroffenen bereits eine moralische Perspektive voraus, deren Einnahme zwar instrumentalistisch begründet wird, die aber selbst einen nicht-instrumentalistischen Maßstab (eben jene „Perspektive aller gleichermaßen“) enthält; vgl. zu diesem Punkt auch den Beitrag von Walter Brinkmann und Wilfried Hinsch in diesem Band.

³ Mit dem Problem, wie sich „empirische Interessen“ vom „Glauben an Autoritäten“ abgrenzen lassen, beschäftigen sich Ludger Jansen und Niko Strobach in ihrem Diskussionsbeitrag.

hat, Artikel zu schreiben, eine andere das Motiv, auf die Lokalpolitik Einfluß zu nehmen, usw. – alle haben *verschiedene* Motive zur Zeitungsgründung. Wenn bei allen diese Motive jeweils stark genug sind, um entgegenstehende Motive zu überwiegen, dann sind sie insofern *gleichermaßen* zur Zeitungsgründung motiviert, als *jeder* von ihnen *hinreichend* motiviert ist. In einem engeren Sinn gleichermaßen motiviert sind sie aber nur dann, wenn ihre *hinreichenden* Motive auch (quantitativ) *gleich stark* sind.

Alle potentiellen Mitglieder der Zeitungsredaktion können natürlich auch das *gleiche* Motiv haben, beispielsweise „Ich will ein berühmter Journalist werden!“. In die dritte Person umformuliert sind das aber so viele Motive wie Mitglieder: „A will, daß A berühmt wird.“, „B will, daß B berühmt wird!“ usw. Haben alle ein Motiv, dessen propositionaler Gehalt auch in der dritten Person der gleiche ist, beispielsweise „Ich will, daß *nir* eine kritische Lokalzeitung in Münster machen!“, so können wir sagen, sie haben *dasselbe* Motiv⁴.

Wie dieses Beispiel zeigt, können wir also einerseits anhand des *quantitativen* Aspekts zwei Bedeutungen von „Alle sind gleichermaßen motiviert“ unterscheiden: Alle haben (1) ein hinreichendes Motiv oder (2) ein gleich starkes Motiv. Andererseits können wir drei Bedeutungen von „gleichermaßen motiviert“ anhand des *propositionalen Gehalts* von Motiven unterscheiden: Alle haben (1) verschiedene Motive, (2) gleiche Motive oder (3) dasselbe Motiv.⁵

Welche dieser Arten, gleichermaßen zu einer gemeinsamen Praxis motiviert zu sein, ist nun Tugendhat zufolge charakteristisch für die Motivation, eine *moralische* Praxis einzugehen?

⁴ Zur Unterscheidung zwischen ‘gleichen Motiven’ und ‘demselben Motiv’ vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* A 45, A 50.

⁵ Es ergeben sich also sechs Möglichkeiten: 1. verschiedene Motive, hinreichend stark; 2. verschiedene Motive, gleich stark; 3. gleiches Motiv, hinreichend stark; 4. gleiches Motiv, gleich stark; 5. dasselbe Motiv, hinreichend stark; 6. dasselbe Motiv, gleich stark.

3. *Hinreichendes Motiv oder gleich starkes Motiv?*

Reicht es aus, daß alle *hinreichend* motiviert sind, eine moralische Praxis einzugehen, damit diese allen gegenüber gleichermaßen begründet ist? Tugendhat scheint dies zu bestreiten: „Den Ausdruck ‘für alle gleichermaßen’ schon bei der Klärung des Sinns von moralischer Begründung einzuführen, ist deswegen unvermeidlich, weil anderenfalls diejenigen, die kein Motiv oder nur ein schwächeres Motiv hätten, die Praxis einzugehen, keine oder nur partielle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft wären; *in dem Maße, in dem sie nur ein geringeres Motiv hätten, die Praxis einzugehen, sähen sie sich nur gezwungen, an ihr teilzunehmen*“ (DL 21; kursiv von uns). Demnach müßten die fraglichen Motive nicht nur bei allen Mitgliedern jeweils hinreichend, sondern auch *gleich stark* sein, wenn es sich um eine moralische Gemeinschaft handeln soll.

Das aber wäre eine sehr weitreichende, wahrscheinlich sogar unerfüllbare Forderung. Selbst wenn man hier von den Problemen absieht, die mit der intersubjektiven Vergleichbarkeit von Motiven verbunden sind, ist kaum anzunehmen, daß die *empirischen* Interessen einer Vielzahl von Menschen an der Etablierung einer moralischen Praxis jemals gleich stark sind. Und selbst wenn dies zufälligerweise einmal der Fall sein sollte (so wie alle Mitglieder einer Gruppe zufälligerweise gleich viel wiegen können), kann von einem solchen Zufall offenbar nicht die Verbindlichkeit moralischer Normen abhängen.

Tatsächlich scheinen unterschiedlich starke, aber jeweils hinreichende Motive als Bedingung ‘gleichmäßiger’ Moralbegründung im Sinne Tugendhats auszureichen: Wenn alle derart zum Eingehen der moralischen Praxis motiviert sind, daß ihre entgegenstehenden Motive überwogen werden, ist es für alle gleichermaßen begründet, die Praxis einzugehen. Obwohl Tugendhats Text diese Interpretation von „gleichermaßen motiviert“ als „hinreichend motiviert“ nicht gerade nahelegt, ließe er sich doch damit vereinbaren, wenn man Ausdrücke wie „schwächeres Motiv“ im oben angeführten Zitat (DL 21) im

Sinne von „nicht hinreichend starkes Motiv“ versteht. Der Komparativ „schwächer“ würde sich dann nicht auf einen intersubjektiven Vergleich von Motiven beziehen, sondern auf einen intrasubjektiven Vergleich zwischen dem Motiv, eine moralische Praxis einzugehen, und den entgegenstehenden Motiven.

4. *Verschiedene Motive, gleiches Motiv oder dasselbe Motiv?*

Tugendhat sagt über die Mitglieder der moralischen Gemeinschaft manchmal, sie hätten ein „gleiches Motiv“ (GUM 17; DL 22), ein „ebensolches Motiv“ (DL 19) oder „das Motiv, das ... auch alle anderen haben“ (DL 20). Insoweit legt der Text also nahe, daß Tugendhat mit „gleichermaßen motiviert“, was den propositionalen Gehalt von Motiven angeht, jedenfalls nicht *verschiedene Motive* meint. Doch auch um *dasselbe Motiv* (z.B. „Wir wollen gemeinsam in wechselseitiger Achtung zusammenleben!“) kann es sich nicht handeln, denn damit würde die instrumentalistische Ebene übersprungen: Es würde vorausgesetzt, daß die einzelnen sich bereits als Mitglieder der Gemeinschaft verstehen, bevor die moralische Praxis begründet ist, was Tugendhat ausdrücklich ausschließt (DL 46).⁶ Es bleibt also nur das *gleiche Motiv*.

Doch um welches Motiv könnte es sich handeln? Eine ausdrückliche Antwort auf diese Frage findet sich bei Tugendhat nicht. Es könnte zunächst sogar scheinen, als sei eine Antwort prinzipiell unmöglich: Muß eine instrumentalistische Moralbegründung nicht ohnehin mit *verschiedenen* Motiven rechnen, da die konkreten instrumentellen Gründe der einzelnen, die moralische Praxis einzugehen, ja durchaus unterschiedlicher Art sein können (z.B. Sicherheitsbedürfnisse, Effektivitätserwägungen, emotionale Gründe). Dieses Problem läßt sich je-

⁶ Während z.B. Kant im Rahmen seines Vernunftbegriffes die Moralbegründung an die Bedingung knüpfen konnte, daß alle „vernünftigen Wesen“ über *dasselbe* Motiv verfügen (das Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz), steht Tugendhat dieser Weg nicht offen.

doch umgehen, wenn man von der Ebene konkreter Gründe zu der einer allgemeineren Beschreibung der einschlägigen Motive übergeht. Das für alle gleiche Motiv, auf das sich eine instrumentalistische Moralbegründung stützen könnte, ließe sich dann folgendermaßen formulieren: „*Ich* will die Vorteile, welche die Teilnahme an einer moralischen Praxis für *mich* bietet“. Allerdings handelt es sich bei dieser Formulierung eines „gleichen“ Motivs insofern um eine bloße Leerformel, als völlig offen bleibt, worin die fraglichen Vorteile im einzelnen bestehen und ob es sich bei allen Mitgliedern um die *gleichen* Vorteile handelt.

5. Zusammenfassung

Im Zentrum von Tugendhats Begriff einer nichtautoritären Moral steht die Bedingung, daß alle Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft aufgrund ihrer empirischen Interessen *gleichermaßen motiviert* sind, die betreffende moralische Praxis einzugehen. Wir haben verschiedene Lesarten dieser Bedingung unterschieden und sind zu dem Ergebnis gelangt, daß nur eine von ihnen mit Tugendhats Konzeption vereinbar ist. Anders, als Tugendhats Texte nahelegen, muß danach jedes Mitglied der Gemeinschaft *hinreichend* stark durch sein Interesse motiviert sein, selbst in den Genuß der Vorteile zu kommen, welche die Teilnahme an der moralischen Praxis für ihn bietet. Ob das zugleich bedeutet, daß alle ein *inhaltlich gleiches* Motiv haben, blieb offen.

Christoph Halbig, Angela Kallhoff, Michael Quante

Der Übergang vom formalen zum inhaltlichen Egalitarismus

Der von Tugendhat vorgelegte Entwurf einer Theorie der Gerechtigkeit geht von der methodischen Grundannahme aus, „daß wir nicht einfach fragen sollten ‘Was ist Gerechtigkeit?’, sondern die Genese der Perspektiven der Gerechtigkeit aus der Struktur eines moralischen Systems aufklären müssen.“ (DL 59-60) Tugendhat beansprucht damit, eine gegenüber der philosophischen Tradition eigenständige, neue „Dimension der Begründung“ (GUM 10) identifiziert und ihr in seiner Theorie der Gerechtigkeit systematisch Rechnung getragen zu haben. „Die ganze Diskussion über Gerechtigkeit seit dem Altertum leidet darunter, ich will nicht sagen, daß man die zweite Ebene [sc. die Ebene, auf der nicht mehr innerhalb bestehender Gerechtigkeitsstandards Verteilungsprobleme diskutiert, sondern diese selbst begründungsbedürftig werden, Vf.] nicht sah, sondern daß nie jemand allgemein sagte, was es heißt, Aussagen auf dieser zweiten Ebene auszuweisen.“ (DL 66) Sein Projekt entwickelt Tugendhat in zwei Schritten, die gleichzeitig die ‘Gelenkstellen’ seiner Argumentation sind.

Erstens zeigt Tugendhat, daß der Symmetriesatz – „daß symmetrisch verteilt werden muß, wenn keine Gründe dagegen sprechen“ (DL 70) – nur explizit formuliert, was implizit bereits im Begründungsprozeß jedes moralischen Systems enthalten ist. „Als entscheidend wäre festzuhalten, daß, was immer die Ergebnisse sind, das ‘gleichermaßen für alle’ im Begriff des Begründetseins, wenn man diesen Begriff praktisch-individuell versteht, ... notwendig enthalten ist.“ (DL 22) Damit ist ein *formaler Egalitarismus* erreicht, der darin besteht, „daß alle gleichermaßen glauben müssen, daß es für sie rational ist, das System einzugehen.“ (MM 332) Der darin enthaltene Begriff von Gleichheit betrifft die Art und Weise der Normen-

begründung. Er gehört somit der zweiten, grundlegenden Ebene des Tugendhat'schen Begründungsprojekts an: „daß das System begründet ist, heißt, daß es für alle gleichermaßen begründet, motiviert ist... Damit konstituiert sich aber jene zweite Ebene der Beurteilung.“ (DL 48)

Es muß dann aber in einem zweiten Schritt gezeigt werden, wie aus dem formalen Egalitarismus ein *inhaltlicher Egalitarismus* folgt. Denn: „[der formale Egalitarismus] impliziert noch nicht schon einen inhaltlichen Egalitarismus.“ (MM 332) Ein solcher inhaltlicher Egalitarismus betrifft die konkrete Verteilung von Rechten und Pflichten in einer moralischen Gemeinschaft (DL 61, GUM 5). Gemäß der Ulpianischen Formel „ius suum cuique tribuere“ (GUM 6) wird z.B. über die Verteilung knapper Güter unter den einzelnen Mitgliedern einer moralischen Gemeinschaft entschieden: „Auf der ersten, der relativen Ebene ließ sich die Ulpianische Formel so verstehen, daß, was jeweils als gerecht angesehen wird, aus Sätzen – den Gerechtigkeitsstandards – abgeleitet ist.“ (DL 73)¹ In einer Kastengesellschaft nun würde *ius suum cuique* bedeuten, daß jede Kaste das Ihre und die niedrigsten Kasten entsprechend – in Situationen extremer Knappheit – nichts bekommen. Formaler und inhaltlicher Egalitarismus treten in diesem Beispiel auseinander.

Erst wenn sich zeigen läßt, daß der inhaltliche Egalitarismus in der Verteilungsgerechtigkeit aus dem formalen Egalitarismus der Normenbegründung folgt, der wiederum analytisch im Projekt von Moralbegründung überhaupt enthalten ist, kann Tugendhats Theorie der Gerechtigkeit als begründet gelten.

Unsere Frage bezieht sich auf den Übergang vom formalen zum inhaltlichen Egalitarismus. Damit variieren wir die zweite Frage, die der hypothetische Schlaupkopf im Dialog in Leticia an Tugendhat richtet:

¹ Tugendhat schlägt vor, sich die Konfiguration wie eine Landkarte vorzustellen, „auf der die verschiedenen Regionen – das soll jetzt heißen: die verschiedenen Klassen oder Gruppen von Menschen – verschieden gefärbt sind, wenn sie verschiedene Rechte haben.“ (GUM 5)

„zugegeben, daß im Sinn des Begründetseins von Normen der Begriff der Gleichheit auftritt, liegt diese Gleichheit derjenigen Gleichheit zugrunde, die die Basis einer gerechten Verteilung bildet?“ (DL 73)

Tugendhat antwortet auf die Frage im *Dialog in Leticia* mit dem Beispiel einer Torte, die eine Mutter an ihre Kinder verteilt. (DL 73 f.) Dies ist ein konkretes Verteilungsproblem und somit ein Problem distributiver Gerechtigkeit auf der ersten Ebene. Warum ohne Angabe von guten Gründen² jede andere Verteilung als die Gleichverteilung unbegründet ist, also ein inhaltlicher Egalitarismus gefordert ist, erklärt Tugendhat so: Jede andere Verteilung kann nicht gleichermaßen für alle begründet werden und bliebe damit willkürlich. (DL 69, GUM 23) Das Beispiel soll mithin zeigen, daß die konkrete Gleichheit bzw. das konkrete Äquilibrium durch Berufung auf die einzig denkbare Begründungsstrategie innerhalb des Moralsystems verteidigt wird. Wer im konkreten Fall ohne Angabe von Gründen Ungleichverteilung fordert, zerstört die Gleichheit, die als formaler Egalitarismus zur Begründung des Moralsystems insgesamt vorausgesetzt werden muß.

Das Beispiel gibt indes keine direkte Antwort auf das in Frage stehende Verhältnis von formalem Egalitarismus und inhaltlichem Egalitarismus bzw. das der beiden Formen von Gleichheit. Wir möchten deshalb *erstens* eine Möglichkeit vorschlagen, den Übergang vom formalen zum inhaltlichen Egalitarismus zu vollziehen.

² „Gute Gründe“ werden von Tugendhat mit dem Begriff der „sekundären Diskrimination“ zusammengefaßt. (GUM 23, DL 81) Eine Abweichung von Gerechtigkeitsstandards ist möglich und üblich – etwa in der Regel, dem Bedürftigen mehr zukommen zu lassen –, sofern sie für alle begründbar ist und keine normative Diskrimination impliziert. (GUM 22)

Der inhaltliche Egalitarismus folgt insofern aus dem formalen Egalitarismus, als daß derjenige, der sich überhaupt auf ein Moralsystem einläßt, unbegründete inhaltliche Ungleichheiten nur um den Preis einer Unterhöhnung eben dieses Moralsystems selbst fordern kann. Denn jede inhaltliche Ungleichheit bringt ‘Verlierer’ hervor, für die es nicht mehr rational ist, sich auf das System einzulassen. Damit entfällt für sie aber auch die Bedingung des formalen Egalitarismus, „daß alle gleichermaßen glauben müssen, daß es für sie rational ist, das System einzugehen.“ (MM 332) Für die Gruppe der konkret Benachteiligten wäre damit die einzig vorstellbare Begründungsstrategie des Moralsystems, das auch von den Befürwortern der Ungleichheit gewollt wird, verstellt. Das System würde sich durch inneren Widerstand, etwa durch Verweigerung von moralischen Reaktionen wie Scham, von innen her zersetzen.³ Der Zusammenhang von formalem und inhaltlichem Egalitarismus ist so eng geknüpft, daß er sich nur um den Preis einer Auflösung des Gesamtsystems selbst auftrennen ließe.

Auf diese Weise wäre – entsprechend Tugendhat’s methodischem Grundprinzip – ein enger Konnex hergestellt zwischen den beiden Arten von Egalitarismus und der Begründungsstruktur eines moralischen Systems insgesamt. Das bedeutet aber auch, daß der Übergang vom formalen zum inhaltlichen Egalitarismus mit Bedingungen belastet wird, die schon in Tugendhat’s Definition von moderner Moral als „System allgemeiner, wechselseitiger Forderungen“ (MM 332) angelegt sind. Wir möchten nun *zweitens* zeigen, daß dieser von uns soeben skizzierte mögliche Übergang in Tugendhat’s Argumentation implizit enthalten ist.

Tugendhat betont, daß aus dem formalen Egalitarismus keineswegs trivial ein inhaltlicher Egalitarismus folgt. (MM 332-333) Die mit dem formalen Egalitarismus gesetzte Forderung, „daß alle gleichermaßen glauben müssen, daß es für sie rational

³ Zur tragenden Rolle der „Scham“ im moralischen System vgl.: MM 330.

ist, das System einzugehen“, (MM 332) kann auch durch grob ungleiche und sogar nicht weiter begründbare Verteilungsgrundsätze erfüllt werden. Sind sich die Mitglieder eines Moralsystems darin einig, das höchste Gut des Menschen bestehe darin, in einem streng hierarchischen Kastensystem zu leben, um so die göttliche Ordnung im gesellschaftlichen Zusammenleben angemessen abzubilden, so besteht *für alle gleichermaßen* ein Grund, eine entsprechende Konfiguration moralischer Normen einzugehen. (DL 28, GUM 4)⁴ Damit ist die Bedingung des formalen Egalitarismus erfüllt, obwohl bei konkreten Verteilungsproblemen eine primäre Diskrimination etwa gegen die Pariah ausgeübt wird. Formaler und inhaltlicher Egalitarismus treten in diesem Fall auseinander, ohne daß dadurch die Begründung des Moralsystems scheitern müßte oder auch nur beeinträchtigt würde.

Aus dem formalen folgt der inhaltliche Egalitarismus nur dann, wenn als zusätzliche Prämisse eingefügt wird, daß „wechselseitige Interessenberücksichtigung die einzige inhaltliche Begründungsbasis für das Eingehen einer Moral ist“, (MM 333); „vorausgesetzt werden nur die empirischen Interessen.“ (GUM 19)⁵ Ex negativo ist zu formulieren, daß aus dem formalen Egalitarismus ein inhaltlicher Egalitarismus nicht abzuleiten ist, wenn alternative Begründungsbasen auch nur ergänzend hinzutreten. „Normen können gegenüber jedem nur be-

⁴ Tugendhat diskutiert das Beispiel des hinduistischen Gesetzes des Manu, dessen Kastendenken extrem inegalitär ist. (GUM 4)

⁵ Denkbar ist allerdings, daß zwar kein Glaube, aber eine säkulare Struktur wie das Gewissen eine Kontrollinstanz innerhalb des Moralsystems darstellt. Und tatsächlich besteht nach Tugendhat die Möglichkeit, daß die Instrumentalität der Interessen eingeschränkt wird durch eine solche Instanz. Allerdings ist die Forderung des Gewissens selbst wieder ausschließlich gebunden an instrumentelle Interessen. „Diese Einschränkung erreichen wir, indem wir sie wechselseitig voneinander fordern und auch eine entsprechende Haltung (das Gewissen) voneinander wechselseitig fordern; zu dieser wechselseitigen Forderung ist jeder instrumentell motiviert.“ (DL 44)

gründet werden relativ zu seinen gewöhnlichen empirischen Interessen“. (DL 12)

Diese Prämisse wird in Tugendhats Argumentation für den Übergang selbst nicht näher erläutert. Das erklärt sich daraus, daß sie in dem von Tugendhat zugrunde gelegten Begriff von Moderne (MM 323, GUM 19-20) bereits als erfüllt vorausgesetzt wird. Hebt man die genannte Prämisse jedoch ausdrücklich als ein zentrales Element der Tugendhat'schen Theorie der Gerechtigkeit von dem allgemein unterstellten Begriff der Moderne ab und vergegenwärtigt sich ihre strukturelle Funktion im Begründungszusammenhang, erheben sich zumindest zwei Fragen:

Muß nicht erstens schon vor dem Versuch der Begründung eines Moralsystems durch Verfahrensvorschriften sicher gestellt werden, daß seine potentiellen Mitglieder alle nicht rein-instrumentellen Interessen abblenden, um den Fall zu vermeiden, daß eine bestimmte Norm die Bedingungen des formalen Egalitarismus erfolgreich passiert, obwohl aus ihr grob ungleiche Grundsätze der konkreten Verteilung folgen?

Und bedeutet es zweitens nicht eine schwerwiegende Einschränkung einer Theorie der Gerechtigkeit, daß sie ausschließlich unter Bedingungen einer eng gefaßten Moderne und einer anthropologisch fraglichen Einengung der Ansprüche von Individuen an ein Moralsystem auf die Erfüllung nur instrumenteller Interessen konsistent formulierbar ist, da, wie unsere Überlegungen nahelegen, unter allen anderen Umständen der für ihr Gelingen zentrale Übergang vom formalen zum inhaltlichen Egalitarismus nicht begründet werden kann?

Walter Brinkmann/Wilfried Hinsch

Führen gleichmäßige Begründungen zum Symmetriesatz?

Bei jeder Verteilung von materiellen Gütern, Rechten oder sozialen Privilegien läßt sich fragen, ob alle einen gleichen Anteil bekommen sollten, oder ob in einer spezifischen Weise ungleich verteilt werden sollte. Ist die Diskussion zwischen Egalitaristen und Inegalitaristen, zwischen den Befürwortern der Gleichverteilung und denen einer Ungleichverteilung, symmetrisch? In den *Vorlesungen über Ethik* nimmt Ernst Tugendhat an, daß sie es nicht ist. Die Beweislast, das *onus probandi*, liege bei den Inegalitaristen. Jede Ungleichverteilung sei grundsätzlich begründungsbedürftig, die Gleichverteilung dagegen nicht. Dies sei selbst in der meritokratischen Version des Inegalitarismus bei Aristoteles implizit anerkannt (VE 372-375). In den *Vorlesungen* blieb Tugendhat eine Antwort auf die Frage, wie es zu dieser ungewöhnlichen Schräglage komme, noch schuldig. In dem Aufsatz *Gibt es eine moderne Moral?* (MM 332-336) entwickelt er dann aber ein Argument, das er in seinem Buch *Dialog in Leticia* (DL 58-82) entfaltet und das auch in dem Vortrag *Gleichheit und Universalität in der Moral* (GUM 3ff.) wieder aufgenommen ist. Das Argument soll zeigen, daß die Struktur einer jeden Moralbegründung folgenden »Symmetriesatz« impliziert:

„Jede gerechte Verteilung muß gleich sein, außer man kann die Gründe für eine ungleiche Verteilung allen gegenüber begründen.“
(GUM 19)

Der Symmetriesatz und mit ihm die Sonderstellung der Gleichverteilung wäre dann ein Strukturprinzip moralischer Argumentationen. Dieser Schlußfolgerung möchten wir uns anschließen. Allerdings legt Tugendhat Wert darauf, daß der Symmetriesatz aus einem bestimmten „Aspekt der Moral als

solcher“ folgt, daß „er sich aus dem eigentümlichen Begründungssinn, der in jedem Moralsystem beansprucht ist, ergibt“ (DL 71, vgl. auch GUM 17). Die Eigentümlichkeit liege darin, daß Begründungen in der Moral immer gleichmäßig sein müßten. Eine moralische Norm gegenüber einer Person begründen zu können heiße, sie allen gegenüber gleichermaßen begründen zu können (MM 331, DL 72, GUM 20). Was sind „gleichmäßige Begründungen“? Wir wissen es nicht. Wir glauben jedoch, daß sich der Symmetriesatz auch ohne dieses Merkmal gewinnen läßt.

Man könnte das Problem so darstellen:

Gegeben sei eine Situation, in der irgendeine Verteilung von Rechten oder Gütern ansteht. Weiterhin liege kein inhaltlicher moralischer Grund vor, eine bestimmte Verteilung, also die Gleichverteilung oder eine der möglichen Ungleichverteilungen, vorzuziehen. Inhaltliche Gründe für eine Ungleichverteilung könnten etwa unterschiedliche Bedürfnisse oder Verdienste der Personen sein, an die verteilt wird, ein inhaltlicher Grund für die Gleichverteilung läge vor, wenn nur die gleiche Verteilung eines Gutes – man denke etwa an begrenzte Wasservorräte – allen das Überleben sicherte.¹ Für die gegebene Situation aber sei angenommen, daß sich kein derartiger moralischer Grund finden läßt. Dann scheint es, als seien in einer solchen Situation alle Verteilungen gleichrangig, als stünde die Gleichverteilung auf einer Stufe mit allen anderen möglichen Verteilungen. Gilt der Symmetriesatz, kann das aber nicht sein. Warum nicht?

Nun, diejenigen normativen Beurteilungen, die bestimmte Verteilungen als vorzuziehenswert bzw. nicht vorzuziehenswert erscheinen lassen, sind supervenient in folgendem Sinne: Sie hängen ab von irgendwelchen deskriptiven Merkmalen der involvierten Personen. In der angenommenen Situation, in der alle möglichen Verteilungen einschließlich der Gleichverteilung gleichrangig sein sollen, weil zwischen den Betroffenen

¹ Das Beispiel spricht gegen Tugendhats Annahme, es könne prinzipiell keine inhaltlichen Gründe für die Gleichverteilung geben (GUM 13).

keine verteilungsrelevanten deskriptiven Unterschiede bestehen, kann es dann *ex hypothesi* keine deskriptiven Merkmale geben, die eine ungleiche Verteilung begründen könnten. Würde in einer solchen Situation ungleich verteilt, so wäre das moralisch irrational, da es kein moralisch relevantes Merkmal gibt, mit dem sich diese Verteilung begründen ließe. Und da dieses Argument für alle Ungleichverteilungen gilt, ist gezeigt, daß die Gleichverteilung nicht einfach eine beliebige Möglichkeit unter allen anderen ist.

Bis hierher läuft das Argument auf eine schlichte Rationalitätsforderung hinaus, die für jede Form von moralischer Begründung gilt. Im Fall von Güterverteilungen geht es aber um Begründungen gegenüber anderen Personen. Das schränkt die Menge der zur Begründung von Ungleichverteilungen überhaupt in Betracht kommenden deskriptiven Merkmale ein. Denn es muß für alle Personen klar sein, daß die genannten Merkmale normative Unterschiede begründen können. Mit anderen Worten: Es kommen nur Merkmale in Frage, die vernünftigerweise erwarten lassen, daß sie andere überzeugen.

Eine weitere Einschränkung ergibt sich, wenn man – wie Tugendhat es in Beziehung auf die Begründung moderner Moralen tut (MM 333) – nur das Eigeninteresse der beteiligten Personen berücksichtigt. Mit diesen beiden weiteren Bedingungen ergibt sich für die gerade geschilderte Situation, in der keine Verteilung vorzuziehenswert scheint:

1. Mit Blick auf ihr Eigeninteresse wird keine Person von sich aus weniger für sich verlangen als die übrigen bekommen.
2. Keine der beteiligten Personen kann den anderen einen auch für sie akzeptablen Grund nennen, warum sie mehr bekommen sollte.

Aus diesen beiden Situationsmerkmalen folgt dann ebenfalls die materielle Gleichverteilung.

Übrigens ließe sich die alleinige Berücksichtigung des (wohlverstandenen) Eigeninteresses der involvierten Personen nicht nur als Einschränkung der begründenden deskriptiven Merkmale begreifen – eine Einschränkung, die einen großen Aufwand an eigens dafür nötiger Begründung nach sich zieht, sondern auch direkt aus dem Begriff von moralischer Begründung gewinnen. Während die oben gegebene Darstellung des Arguments methodisch so verläuft, daß Bedingungen für die Situation einer Güterverteilung genannt werden, die nur noch spezielle Formen moralischer Begründung erlauben, wird jetzt gefragt, wann überhaupt moralisch begründet wird. Moralische Begründungen sind offenbar nur denjenigen gegenüber erforderlich, die irgendeinen Anspruch auf Begründung haben. Und diese Ansprüche hängen damit zusammen, daß es für das Wohlergehen der beteiligten Personen irgendwie relevant ist, wie verteilt wird, was seinerseits dazu führt, daß sie ein wenigstens indirektes Interesse an dem zu verteilenden Gut haben. Es muß an dieser Stelle aber nicht schon um ihr direktes Eigeninteresse gehen.

Das auch von Tugendhat selbst verwendete Tortenbeispiel kann das illustrieren: Wenn der Vater eine Torte unter seinen Kindern verteilt, hat zunächst einmal jedes einen Anspruch auf ein gleich großes Tortenstück. Gibt der Vater einem seiner Kinder ein größeres als den übrigen, hat jedes Kind Anspruch darauf, eine akzeptable Begründung für diese Bevorzugung zu verlangen. Diese Ansprüche leiten sich aus ihrem direkten Interesse an der zu verteilenden Torte her. Nun könnte man sich vorstellen, daß auch die Mutter nach einem Grund fragt. Auch die Mutter hat einen Anspruch auf Begründung, obwohl sie nicht zu den Personen gehört, an die verteilt wird. Und sie hat diesen Anspruch selbst dann, wenn sie nicht – gewissermaßen als Anwalt – das Interesse *eines* der beteiligten Kinder vertritt, sondern das Interesse jedes der Kinder, wenn sie für jedes von

ihnen spricht. Sie ist dann eine Vertreterin jedes der Kinder und fordert als solche für jedes von ihnen einen gerechten Anteil. In diesem Fall leitet sich ihr Anspruch auf Begründung aus ihrem Interesse am Wohl der Kinder her, wobei es zum Wohl jedes Kindes (kausal und analytisch) gehört, daß es nicht benachteiligt wird. Das Interesse der Mutter an dem zu verteilenden Gut ist dann nur indirekt. Dabei hat sie aber keinen Anspruch auf eine weitergehende Begründung als auf die, die auch den Kindern gegenüber geleistet wird.²

Welchen Weg auch immer man wählt, klar ist, daß sich der Symmetriesatz aus der Struktur von Begründungen gewinnen läßt. Wenn aber die vorgestellte Argumentation richtig ist, dann ist für die Herleitung an keiner Stelle vorausgesetzt, daß die Begründung allen gegenüber in irgendeinem Sinne „gleichermaßen“ vollzogen werden müsse. Im *Dialog in Leticia* sagt Tugendhat selbst, daß es nicht wie bei Habermas um eine gleichmäßige Interessenberücksichtigung gehe (DL 81). Auch läßt sich – nach Tugendhat – das „gleichermaßen“ hier nicht so auffassen, wie es Martin Pleitz und Marcus Willaschek dargestellt haben: Es kann nicht darum gehen, daß alle quantitativ hinreichende Motive haben, die auf einer höheren Beschreibungsebene möglicherweise inhaltlich gleich sind.³ Und zwar kann es deshalb nicht um solche Motive gehen, weil hier nicht die Übernahme einer Moral im allgemeinen begründet werden soll, sondern eine spezifische Ungleichverteilung, resp. eine spezifische Verteilungsnorm. Nach Tugendhat fällt dabei „die spezifisch instrumentelle Beurteilung, nämlich aus der Perspek-

² Vielleicht liegt hier auch der tiefere Sinn von Tugendhats Unterscheidung zwischen traditioneller und moderner Moral: Bei einer traditionellen, autoritären Moral ist es vorstellbar, daß sie Außenstehenden gegenüber in einer Weise begründet wird, die über das hinausgeht, was die Mitglieder dieser moralischen Gemeinschaft glauben bzw. was sie für einen akzeptablen Grund halten. Bei einer modernen Moral im Sinne Tugendhats scheint das nicht möglich.

³ Vgl. Martin Pleitz und Marcus Willaschek, „Gleichmäßige Moralbegründung und empirisches Interesse“, oben Seite 55f.

tive eines Individuums, weg“ (DL 50) und an ihre Stelle tritt die Beurteilung „aus der Perspektive aller gleichermaßen“ (DL 58f.).

Welchen Sinn kann es haben bei der Begründung einer solchen spezifischen Ungleichverteilung von „gleichmäßig“ zu sprechen? Ist damit gemeint, daß allen gegenüber, die an der Verteilung interessiert sind, das *eine* deskriptive Merkmal genannt wird, das als Grund für die Ungleichverteilung dient? Also etwa das Merkmal „Frau-sein“ als Grund für die Quotenregelung? Dann aber ist auch klar, daß dieses Merkmal zwar allen gegenüber genannt wird, und möglicherweise auch von allen als Grund für eine Ungleichverteilung akzeptiert werden kann, aber daß dennoch nicht alle das gleiche Motiv haben müssen. Je nachdem wie sie dieses Merkmal in das Gesamtsetting ihrer Hintergrundüberzeugungen und -bewertungen einordnen, werden sich unterschiedliche Motive ergeben. Der belesene Philanthrop denkt vielleicht daran, daß Frauen in allen Gesellschaften diskriminiert wurden und – laut neuestem UNO-Bericht – noch immer diskriminiert werden, und daher zum Ausgleich eine Bevorzugung erfahren sollten; die Frauenärztin denkt an die Schmerzen einer Geburt und die Lasten der ersten Erziehungsjahre, die einen Ausgleich rechtfertigten; der Romanistikstudent denkt an seine Freundin, die von einer solchen Regel einen Vorteil haben könnte; und schließlich denkt die engagierte „Graue Pantherin“, daß Frauen schlechthin die besseren Menschen seien, weil sie friedfertiger, intelligenter und kreativer veranlagt, niemals einen Krieg entfachten. Die Liste ließe sich wohl noch lange fortsetzen. Läßt sich hier wirklich in einem nicht redundanten Sinne sagen, daß die Begründung der Ungleichverteilung allen gegenüber „gleichermaßen“ geleistet wurde, selbst wenn alle zustimmen? Oder doch eben nur, daß sie allen gegenüber geleistet wurde? Es scheint als könne man doch in Frage stellen, „daß eine Moral

nur als begründet gelten kann, wenn sie sich allen gegenüber *gleichermaßen* begründen läßt“, ohne ebenso in Frage zu stellen, „daß sie nur als begründet gelten kann, wenn sie allen gegenüber begründet werden kann“ (DL 72, vgl. auch GUM 17).

Ernst Tugendhat

Erwiderungen

Die ersten beiden Beiträge beziehen sich auf die sogenannten moralischen Gefühle: Habe ich sie richtig beschrieben (S. Mischer)? Und haben sie nicht eine gewisse Unabhängigkeit von unseren moralischen Urteilen (S. Pinn)?

Manchmal ist fast noch wichtiger als ob, was man in einer philosophischen Analyse sagt, richtig ist, und allemal ob es vollständig ist, die Frage seines methodischen Stellenwerts. Was mich bei meinen Überlegungen über Empörung, Groll und Schuldgefühl geleitet hat, war nicht eine allgemeine Phänomenologie moralischer Gefühle, sondern es ging mir um den Begriff des moralischen Sollens oder Müssens (und damit auch um das, was mit „moralisch gut und schlecht“ gemeint ist). Meine These, daß diese Begriffe auf ein Zusammenspiel von Empörung und Schuldgefühl verweisen, ist von Kritikern bestritten worden, etwa im Rückgriff auf den Begriff der moralischen Einsicht oder auf den von Güte im Sinn von Herzensgüte, aber das führt zu der Frage, ob man dann eine Moral ohne Sollen im Auge hat oder wie anders das Sollen zu verstehen ist. Im Gegensatz zu dieser Auseinandersetzung, die die analytische Relevanz der moralischen Gefühle für den Begriff des Sollens überhaupt betrifft, ist es eine eher interne Frage, ob eine andere emotionale Stellungnahme wie das Verzeihen an die Stelle der Empörung treten kann, eventuell muß. Freilich wird man beide Fragerichtungen nicht einfach voneinander trennen können; wenn man nur die erste nicht aus dem Blick verliert.

Ich will damit die Wichtigkeit der Überlegungen von Frau Mischer nicht in Frage stellen. Man braucht sich nur an den Satz im Vaterunser zu erinnern: „Und erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben“ (Mt. 5,12).

Wird aber der Stellenwert des Verzeihens von Frau Mischer angemessen beschrieben? Wenn sie sagt, die Möglichkeit des Verzeihens sei „ebenso wichtig“ wie die von Empörung und Groll (S. 30), stellt sich die Frage: Wichtig wofür? Gehört die Verzeihung zum Begriff der Moral, oder ist das ein bestimmtes Moralkonzept? Vor allem aber stellt sich die Frage: Kann die Verzeihung an die Stelle der Empörung treten, wie Frau Mischer es darstellt, oder setzt die Verzeihung die Empörung voraus? „Was du getan hast, ist empörend, aber ich vergebe dir.“

Nach der von mir vertretenen Auffassung sind Schuldgefühl und Empörung komplementär. Im Schuldgefühl antizipieren wir die Empörung der anderen, die dann deswegen in der Verzeihung von diesen zurückgenommen werden kann. Die Verfehlung wird als die, die sie ist, nicht intersubjektiv anerkannt, wenn ihrem Empörendsein nicht, auf die eine oder andere Weise, Rechnung getragen wird. Was nicht als empörend angesehen wird, kann auch nicht vergeben werden. Frau Mischer trägt dem Rechnung, indem sie sagt, der Verzeihende hält die Tat zwar weiterhin für *schlecht*, und es offen läßt, was „schlecht“ besagt. Sie bemerkt mit Recht, daß das Subjekt der Empörung alle sind, hingegen könne nur der einzelne verzeihen, d.h. sich mit dem Schuldigen versöhnen, gegebenenfalls alle einzelnen. (Ich habe von der Versöhnungsbereitschaft als erforderlicher Tugend in 15. der *Vorlesungen über Ethik* gehandelt.) Frau Mischer weist aber auch zu Recht darauf hin (S. 31f.), daß Verzeihung eigentlich nicht die Rücknahme der Empörung, sondern des Grolls ist, und ich kann ihrer weiteren Behauptung, daß der Betroffene, wenn er verzeiht, damit den Nichtbetroffenen das Recht abspricht, sich weiter zu empören, nicht zustimmen.

Ich gebe Frau Mischer zu, daß meine Charakterisierung der Empörung als „tendentielle Exkommunikation“ aus der moralischen Gemeinschaft zu unbestimmt ist. Sie begeht jedoch eine, von mir sicherlich nahegelegte, Verwechslung, wenn sie die Exkommunikation aus der moralischen Gemeinschaft als Ver-

stoß aus dem sozialen Umgang, also aus der tatsächlichen Gemeinschaft versteht. Wir können und müssen auch mit Menschen umgehen, die einen *lack of moral sense* haben. Hier ist dann Empörung, wie ich das Wort verstehe, nicht am Platz, weil Empörung keine Resonanz findet, wo keine Disposition zu Schuldgefühl vorhanden ist. Es mag sein, daß das der tatsächlichen Verwendung des deutschen Wortes „Empörung“ weniger gut entspricht als die Darstellung bei Frau Mischer (S. 31). Es ist aber nicht ausgemacht, daß es die Aufgabe der philosophischen Analyse ist, den tatsächlichen Wortgebrauch genau nachzuzeichnen, und manchmal läßt sich ein struktureller Zusammenhang nur bei einer abweichenden Verwendungsweise verdeutlichen. Eine Kritik meines Vorgehens erschiene mir hier nur legitim, wenn eine alternative Erklärung solcher Ausdrücke wie „moralisches Sollen“ und „moralisch schlecht“ angeboten würde.

Frau Pinn hat gewiß Recht, daß Scham und Schuldgefühl ein außerordentliches Beharrungsvermögen in unserem Gefühlsleben haben und auch dann bestehen bleiben können, wenn wir etwas nicht mehr als schlecht beurteilen. Gilt aber auch das Umgekehrte? Wenn wir etwas als moralisch schlecht beurteilen könnten – und dies nicht nur, mit Hare zu sprechen, in Anführungszeichen, indem wir ein Urteil von anderen wiedergeben – ohne uns in unserem moralischen Gefühl darauf entsprechend zu beziehen (als empörend), wäre meine Analyse falsch. In der Tat können wir uns nicht „dazu entscheiden“ (S. 37, 38), die „moralischen Gefühle als Sanktionen einzusetzen“, aber, nach meiner Meinung, eben deswegen nicht, weil sie im moralischen Urteil mitenthalten sind.

Der dritte Beitrag – über Autonomie – ist schwer; ich habe ihn vielleicht nicht ganz verstanden.

Am klarsten ist für mich der Schluß: Die Verfasser halten mir vor, ich hätte das „autonome Gewissen“ zwar als Möglichkeit, aber nicht als konstitutiv für Moral behandelt. „Müßte nicht generell das autonome Gewissen ... systematisch anders eingeführt werden?“ (S. 46). Ich stimme grundsätzlich zu: Ich habe nur gezeigt, inwiefern auch das autonome moralische Urteilen in mein affektiv-intersubjektives Moralverständnis paßt, aber nicht inwiefern es seinerseits „moralisch notwendig“ (S. 45) ist (vgl. VE, Ende der 3. Vorlesung).

Man wird freilich die Forderung, das autonome Urteilen als „konstitutiv“ aufzeigen zu sollen, nicht zu stark verstehen dürfen. Auch eine nichtautonome moralische Haltung ist eine moralische Haltung. Wofür also ist Autonomie konstitutiv? Die Verfasser legen am Ende ihres Beitrags nahe: für eine moderne Moral. Aber ist nicht auch das eine zu starke Behauptung? Es ist die Eigenständigkeit im moralischen Urteilen, die den Übergang von autoritären Moralen zu einer nichtautoritären Moral erzwingt, aber man kann auch in einer nichtautoritären Moral uneigenständig urteilen und auch in einer autoritären eigenständig („partiell eigenständig“, wird man vielleicht sagen; aber Autonomie ist immer etwas Partielles). Es scheint also der Anspruch auf Begründetheit zu sein, der zu allem moralischen Urteilen gehört, der eine Dynamik enthält, die Autonomie, Eigenständigkeit erfordert, und ich muß mir den Vorwurf gefallen lassen, derjenigen Tugend nicht eigentlich nachgegangen zu sein, die darin besteht, dieser Dynamik nachzugeben. Besteht diese Tugend in einer Art Wahrhaftigkeit? Das würde darauf verweisen, daß die Begründungsfrage in der Moral der Begründungsfrage im theoretischen Bereich doch näher steht als es bei mir den Anschein hat.

Allemaal scheint die Rede von Autonomie primär auf einen Urteilsaspekt zu verweisen. Insofern erscheint mir der Begriff des „autonomen Gewissens“, an dem sich die Autoren orientieren, nicht so glücklich. Ich hatte das Wort „Gewissen“ für die Bereitschaft, sich auch unbemerkt an die moralische Norm zu halten, also kein Trittbrettfahrer zu sein, verwendet. Aber kann nicht auch der Trittbrettfahrer in seinem moralischen Urteil autonom sein? Die häufige und auch von mir verwendete Rede vom „autonomen Gewissen“ ergibt sich daher, daß die Urteilsautonomie das Gewissen modifiziert, sie ist aber nicht primär eine Charakteristik des Gewissens.

Die Autoren stellen die Autonomie in ein eigentümliches Spannungsverhältnis zur Haltung des Trittbrettfahrers, offenbar weil beide zu einer Distanznahme zum konventionell Erwarteten führen. Aber das geschieht in den beiden Fällen nicht nur auf verschiedene Weise, sondern in verschiedenen Dimensionen, und ich bezweifle, daß man die Struktur durch Einbau zusätzlicher „Ebenen“ verständlich machen kann (es ist wohl das, was diesen Beitrag schwierig macht).

Zum Beitrag von J. Früchtl. Hier fühle ich mich nicht so richtig verstanden. Der Rekurs aufs 'gute Leben' spielt, systematisch gesehen, im *Dialog in Leticia* keine geringere Rolle als in den *Vorlesungen über Ethik*. In beiden Schriften soll er erst erforderlich werden bei der 'zweiten' Motivationsfrage (in DL nur kurz erörtert, S. 123-5), der Frage, welches außerpragmatische Motiv wir haben, (auch unbeobachtet) moralisch zu handeln (welches außerpragmatische: es ist hier also allemal nicht von „instrumentalistischen Gründen“ (Früchtl S. 50) die Rede). Bei der 'ersten' Motivationsfrage, der Frage, welchen Grund wir haben, ein – und dann insbesondere das nichtautoritäre – moralische Normensystem einzugehen, soll mög-

lichst auf die Frage nach dem guten Leben nicht rekurriert werden (auch in den *Vorlesungen* geschieht das nicht), nicht, wie Früchtl meint (S. 49), weil das „metaphysisch“ wäre, sondern weil dann die Basis der intersubjektiven Verständigung über das, was wechselseitig voneinander zu fordern ist, zu ungesichert wäre. An dieser Stelle bleibt als Basis nur der „Instrumentalismus“ übrig. Ist dieser Versuch eines Instrumentalismus ohne Kontraktualismus im *Dialog in Leticia* gelungen? Vielleicht bezüglich der Frage des Gewissens (DL 32-36), nicht ohne weiteres mit Bezug auf den Universalismus, wo ein erforderlicher Rekurs auf eine „Option“, also auf ein Konzept des „guten Lebens“ zugegeben wird (DL 98f.).

Daß der Beitrag von L. Jansen und N. Strobach einen schwachen Punkt in meinen Überlegungen zur Moral trifft, zeigt sich (für mich) am besten in seinem letzten Absatz. Ich bin (wie wohl implizit alle aufklärerischen Moralphilosophen) zum Konzept einer modernen Moral in der Weise gekommen, daß ich mich fragte: Haben diejenigen von uns, die nicht mehr an eine vorgegebene Moral glauben, einen Grund, gemeinsam eine Moral frei einzugehen, und wie sieht diese Moral – eine „moderne“ Moral – aus? Auf die Gründe hingegen, warum eine vorgegebene Moral zu verwerfen ist, und wie wir mit denjenigen, die auf einer vorgegebenen Moral beharren, argumentieren können, wenn ihre Normen in einen Widerspruch mit den modernen geraten, bin ich gewiß zu wenig eingegangen.

Jansen und Strobach beziehen freilich eine extreme Position, wenn sie die These vertreten, daß traditionalistische Moralen nicht nur nicht widerlegbar sind, sondern daß wir nicht einmal ein Kriterium haben, sie von der modernen Moral zu unterscheiden. Es scheint ihr Begriff eines „komplexen Traditionsverweises“ (S. 54f.) zu sein, der sie zu dieser Auffassung

kommen läßt. Ein Sachverhalt, wie sie ihn unter diesem Titel beschreiben, müßte in der Tat auch in einer modernen Moral anerkannt werden, er ist aber nicht mehr charakteristisch für das, was unter einer Glaubensmoral (einer traditionalistischen Moral) in meinem Sinn zu verstehen ist. Für diese gilt, was die Verfasser als *eine* Form von „primitivem Traditionsverständnis“ abtun (S. 54, Anm. 4), die Berufung auf ein „heiliges Buch“, allgemeiner gesprochen: die Berufung auf ein offenbartes normatives System.

Es ist dieses, für die von mir als die traditionalistisch bezeichneten Moralen charakteristische Kennzeichen, das sie von dem, was ich als moderne Moral bezeichne, strukturell unterscheidet. Die moderne Moral ist dadurch ausgezeichnet, daß sie eine unmittelbare Erfordernis zu einem normativen System verwirft: Normen können nur als wechselseitig gefordert angesehen werden, wenn die (alle) Subjekte nicht-normative („instrumentalistische“) Gründe haben, die Normen einzugehen. Solche Normen werden nicht mehr geglaubt, sondern gemeinsam konstruiert, rational eingegangen. Ist diese Unterscheidung nicht deskriptiv hinreichend?

Sie macht dann zugleich deutlich, was dafür spricht, die eine Art von Normen, die geglaubten, zu verwerfen: eben der Umstand, daß sie nur gelten, weil sie geglaubt werden (bzw. weil sie von Göttern gefordert werden, die geglaubt werden usw.). Ich habe in *Probleme der Ethik*, wo ich den Begriff der höheren Wahrheiten einführte, das Beispiel eines Kindes gebracht, das nachfragt, warum die Normen gelten, und das, als es weiterfragt, woher gewußt werde, daß es Götter usw. gebe, zum Schweigen angehalten wird. Es ist dieses Verbot des Weiterfragens, das für eine religiöse Moral charakteristisch ist und für das moderne Moralverständnis nicht mehr besteht. Denn selbstverständlich ist jetzt das Kind berechtigt, weiterzufragen, woher ich jeweils wisse, daß die anderen die und die Interessen haben und daß sie aufgrund dieser Interessen ein Interesse an den und den Normen haben.

Der Glaube an Normen wird also verworfen, weil er als irrational, als unbegründet erscheint. Aber, so kann ich hier zurückgefragt werden, sind wir nicht gehalten (moralisch gehalten), diejenigen, die es vorziehen, eine solche rationale Selbstreflexion nicht zu vollziehen, in ihrem Glauben zu belassen? Wir sind es aufgrund der Toleranzforderung, die gerade eine Folgerung der modernen Moral ist, aber nur, soweit das nicht andere Normen der modernen Moral verletzt, also nur soweit nicht andere geschädigt werden. Es ist also nicht der Gesichtspunkt der „Sparsamkeit“, wie die Autoren in der Schlußanmerkung schreiben, was maßgebend ist für das Verhalten eines modernen Gesetzgebers gegenüber traditionalistischen Gruppen, sondern die Verbindung von Toleranzpflicht und Schädigungsverbot, – beides Forderungen, die aus der modernen Moral folgen. Eine wirkliche Schwierigkeit ergibt sich erst, wo die von einer schädigenden Praxis Betroffenen die Schädigung selbst wollen. Das ist dann aber ein internes Problem der modernen Moral, und auch die Verabsolutierung des Toleranzprinzips, wie wir sie, wenn auch nicht unter diesem Titel, bei Autoren wie Jansen und Strobach finden, bezieht die moralische Plausibilität, die sie zu haben scheint, aus der modernen Moral selbst.

Bei traditionalistischen Moralien ist Toleranz zwar auch möglich, aber dann kontingenterweise; eine traditionalistische Moral kann gegebenenfalls universalistisch sein in dem Sinn, daß sie sich auf alle Menschen als Objekte bezieht, aber nicht in dem anderen Sinn, daß die moralische Gemeinschaft alle umfaßt. Denn zur moralischen Gemeinschaft kann in einer traditionalistischen Moral nur gehören, wer zur Glaubensgemeinschaft gehört.

Hier liegt, neben der Absage an unbegründbare normative Annahmen, ein zweiter Grund, der für die moderne Moral spricht. Traditionalistische Moralien sind per definitionem nichtuniversell, und deswegen ist es auch für einen Gläubigen naheliegend, wenn er sich moralisch mit Andersdenkenden

verständigen will, eine Basis für Moral zu suchen, die nicht im Glauben gründet. Umgekehrt impliziert die Universalität der modernen Moral, daß man es empirisch offen lassen muß, wie weit andere dieselben Interessen haben wie man selbst. In dieser Weise würde mir die Kritik von Jansen und Strobach, daß ich nicht genug in „2. Person“ denke, einleuchten. Der moralische Diskurs muß als empirisch offener gesehen werden. Ich vermag aber nicht zu sehen, daß in dieser Offenheit auch eine Offenheit für Glaubensargumente enthalten sein muß.

Die drei letzten Beiträge haben eine gemeinsame Thematik: meine These über Gerechtigkeit („Symmetriesatz“) – daß eine gerechte Verteilung gleich sein muß, es sei denn man kann die Gründe für eine Ungleichverteilung allen gegenüber begründen – und meine Behauptung, dieser Satz gründe in der allgemeinen Begründungsstruktur moralischer Normen, nämlich daß sie allen Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft gegenüber (allen, für die sie verpflichtend sein sollen) gleichermaßen begründet sein müssen.

Der Beitrag von Halbig, Kallhoff und Quante scheint mir im wesentlichen zuzustimmen (und insofern in einem gewissen Widerspruch zu den beiden anderen zu stehen): der „inhaltliche Egalitarismus“, der in einer bestimmten Interpretation des Symmetriesatzes zum Ausdruck kommt, folge wirklich aus dem „formalen Egalitarismus“, der in dem Satz zum Ausdruck kommt, daß eine moralische Norm dann begründet sei, wenn sie allen gegenüber gleichermaßen begründet sei, allerdings nur mit der „zusätzlichen Prämisse“, daß „wechselseitige Interessenberücksichtigung die einzige inhaltliche Begründungsbasis für das Eingehen einer Moral ist“ (also wenn eine nichtautoritäre Moral vorausgesetzt werde). Nach meiner Meinung lassen

sich die Inegalitäten, die sich bei einer autoritären Moral ergeben, ebenso vom Symmetriesatz her verstehen, auch wenn sich dann kein „inhaltlicher Egalitarismus“ ergibt. Das Problem liegt nach meiner Meinung eher in meiner Unterscheidung zwischen „primärer“ und „sekundärer Diskrimination“, die in der Diskussion in Münster mit guten Gründen, wie mir schien, in Frage gestellt wurde. Auf die Schwierigkeiten, die die Autoren, wie sie am Ende ihres Beitrags sagen, in der „zusätzlichen Prämisse“ sehen, bin ich in der Antwort auf den vorigen Beitrag eingegangen.

Die beiden anderen Beiträge kritisieren den „formalen Egalitarismus“. Der Begriff des „gleichermaßen“ Begründetseins (Motiviertseins) ergebe keinen Sinn. Brinkmann und Hinsch stimmen dem Symmetriesatz zu, und sie sind auch damit einverstanden, daß er sich „aus dem Begriff von moralischer Begründung“ ergibt (S. 75, 78); er ergebe sich aber aus dem allgemeinen Satz, daß eine Moral „nur als begründet gelten kann, wenn sie allen gegenüber begründet werden kann“, und mein weiterer Satz, daß sie „allen gegenüber *gleichermaßen* begründet werden“ können muß, sei ebenso überflüssig wie kryptisch. Pleitz und Willaschek nehmen zur Geltung des Symmetriesatzes nicht Stellung, kritisieren aber ebenfalls das „gleichermaßen“. Eine Moral sei eine „gemeinsame Praxis“. Und bei einer solchen sei es keineswegs normal, daß diejenigen, die sie eingehen – wenn z.B. mehrere Personen eine Lokalzeitung gründen – die gleichen Motive haben, um sich an ihr zu beteiligen. Das ist gewiß richtig, aber bei einem gewöhnlichen Unternehmen macht es auch keinen Sinn zu fragen, ob es begründet sei, und hier spielt auch Egalität keine Rolle; und umgekehrt ist die Moral nicht ein begrenztes Unternehmen; sie betrifft das ganze Leben und die Beziehungen der Menschen zueinander im ganzen.

Ob die Rede vom „gleichermaßen Begründetsein“ verständlich und erforderlich ist oder nicht, sicher habe ich nicht genug darüber gesagt, warum ich sie überhaupt eingeführt habe.

Warum kann das Begründetsein für alle, wenn man es als Motiviertsein versteht, zu schwach scheinen um von einer Moral zu sprechen? Ich habe, gewiß nicht explizit genug, zwischen einem normativen Zwangssystem und einer Moral unterschieden. Sklaven befinden sich in einem reinen normativen Zwangssystem, d.h. sie stehen unter einem Set von Imperativen, die durch Strafen – äußere Sanktionen – durchgesetzt werden. Wenn wir von einer Moral sagen, sie sei „für“ die Betroffenen „begründet“, so ist gemeint, daß die Regeln freie Regeln der Betroffenen sind: die Betroffenen sind nur in dem Sinn gezwungen, als es sich um eine gleichmäßige (!) kollektive Freiheit handelt: Jeder „will“, daß die Regel in dem Maße auch für ihn gelten soll, als sie ebenso auch für jeden anderen gelten soll, der sie unter dieser Maßgabe ebenso „will“. Es gibt aber auch, scheint mir, Mischformen, bei welchen manche mehr Freiheit (Macht) haben als andere, indem die Normen, die gemeinsam eingegangen werden, den einen mehr Macht (Rechte) geben als den anderen, sei es, daß das explizit gesagt wird, sei es, daß die Normen im größeren Interesse der einen sind als in dem der anderen. Z.B. der Gesellschaftsvertrag zwischen Armen und Reichen: Wir leben in einer Welt, in der die positiven moralischen Normen als sekundär gegenüber den negativen angesehen werden. Ein solcher Vertrag ist auch für die Benachteiligten in dem Sinn „begründet“, daß sie ihn gegenüber der verbleibenden Alternative (kein Vertrag) vorziehen; gegenüber dieser Alternative ist er frei gewählt, aber er ist nicht mit derselben Freiheit gewählt, die die Bevorzugten haben, und ist insofern partiell erzwungen. Es ist eine Definitionsfrage, ob wir auch ein solches normatives System – wie wir es im frühneuzeitlichen Kontraktualismus implizit und im zeitgenössischen¹ explizit haben – eine Moral nennen wollen; der deskriptive Unterschied scheint jedoch unleugbar. Während sich bei einem kontraktualistisch eingegangenen normativen System die Basislinie des wechselseitigen Rechts aus dem ergibt, was einge-

¹ David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford 1986

bracht worden ist, stehen sich nur bei einem System, das in gleicher Freiheit eingegangen wurde, die Subjekte als grundsätzlich gleichwertig gegenüber; daß jede Abweichung von Gleich zu Gleich erst begründet werden muß, scheint also vorauszusetzen, daß sie sich an der Basis denselben Stellenwert beimessen und dieser nicht auf Macht beruht. Das meinte ich – vielleicht irrtümlich – so zum Ausdruck bringen zu müssen, daß das System für alle nicht nur begründet, sondern gleichermaßen begründet sein muß.

Es ist aber wohl allemal problematisch, das wie eine Definition von Moral einfach an den Anfang zu setzen. Angenommen, jemand beginnt mit der schwächeren Definition von Moral („für alle begründet“) oder überhaupt mit einer anderen, wie werden sich die verschiedenen Auffassungen miteinander auseinandersetzen? Die These von Brinkmann und Hinsch wäre, daß wer von der schwächeren Definition ausgeht, diejenigen, die von der stärkeren ausgehen (also z.B. mich), davon überzeugen könnte, daß sie zu der Unterscheidung, von der sie als definitiver ausgehen, mittels Gerechtigkeitsüberlegungen, zu denen auch die schwächere Definition ausreicht, kommen können. Vielleicht haben sie Recht.

Zu den Autoren

Jürgen-Gerhardt Blühdorn (*1935), Dr. jur., ist Akademischer Oberrat am Philosophischen Seminar der WWU Münster.

Josef Früchtl (*1954), Dr. phil., ist Professor am Philosophischen Seminar der WWU Münster.

Tobias Gombert (*1975), studiert im 5. Semester Deutsche Philologie, Philosophie und Musikwissenschaft an der WWU Münster.

Christoph Halbig (* 1972), ist Doktorand am Philosophischen Seminar der WWU Münster.

Wilfried Hinsch (*1956), Dr. phil., ist Privatdozent am Philosophischen Seminar der WWU Münster; z.Z. Lehrstuhlvertretung an der Universität Leipzig.

Sabine Immand (*1963) studiert Philosophie, Alte Geschichte und Pädagogik an der WWU Münster.

Ludger Jansen (*1969), M.Litt., M.A., ist Doktorand am Philosophischen Seminar der WWU Münster.

Angela Kallhoff (*1968), M.A., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Philosophischen Seminar der WWU Münster.

Sibille Mischer (*1963), Dr. phil., ist Wissenschaftliche Assistentin am Philosophischen Seminar der WWU Münster.

Sabine Pinn (*1958), Dipl.-Physikerin, ist Doktorandin am Philosophischen Seminar der WWU Münster.

Martin Pleitz (*1972), studiert im 11. Semester Philosophie, Mathematik und Soziologie an der WWU Münster.

Michael Quante (*1962), Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Assistent am Philosophischen Seminar der WUU Münster.

Niko Strobach (*1969), Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Assistent am Philosophischen Seminar der WWU Münster.

Ernst Tugendhat (*1930), Dr. phil., ist Professor emeritus an der Freien Universität Berlin.

Marcus Willaschek (*1962), Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Assistent am Philosophischen Seminar der WUU Münster.