



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Die Rationalität des Amoralismus

Kurt Bayertz



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2014/64



› Die Rationalität des Amoralismus¹

Kurt Bayertz

Er sehnte sich nach den Gesetzen, nach der Rechtlichkeit, nach den festen Mauern der Stadt, nach allen den Dingen, die sein Gut beschützen sollten. Innerhalb jenes Bereiches, wo Gesetze das Eigentum bestätigen und wo starke Mächte dem Gesetz Achtung verschaffen, war er sicher.

B. Traven

Es ist eine unter Trivialitätsverdacht stehende Einsicht, daß die Forderungen der Moral nicht immer mit dem zusammenfallen, was wir zur Befriedigung unserer eigenen Interessen zu tun geneigt sind. Niemand sollte daher überrascht sein, wenn sich jemand, dem diese Einsicht aufgegangen ist, danach erkundigt, warum er moralisch sein soll. Diese Frage (im Folgenden die ‚W-Frage‘) ist zunächst nur Ausdruck der Tatsache, daß die Moral nicht niedrig, sondern eine latente Zumutung für jeden von uns ist. Wenn wir etwas über die Moral und ihren Ernst lernen wollen, hilft es wenig, diese Zumutung zu ignorieren oder zu beschönigen. Die Lücke zwischen Moral und Selbstinteresse kann durch eine gerechte Ordnung der Gesellschaft verringert, aber nicht vollständig geschlossen werden. – In ihrer obsessiven Neigung, stets die dickstmöglichen Bretter zu bohren, haben sich Ethiker seit dem 19. Jahrhundert nicht mehr

1 Dieser Text ist aus dem überarbeiteten und erweiterten Kapitel XII. meines Buches *Warum überhaupt moralisch sein?* (München: C.H. Beck ³2014) hervorgegangen. Ich danke den Kolleginnen und Kollegen der Kollegforschergruppe „Theoretische Grundfragen de Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik“, sowie Marcel van Ackeren und Nikola Kompa für instruktive Kommentare zu einer früheren Version dieses Textes. Außerdem danke ich Andreas Bruns für die Erstellung der hier vorliegenden, von der Buchfassung leicht abweichenden Version des Textes.

mit der allgemeinen und ‚harmlosen‘ W-Frage begnügen wollen, sondern sich ihrer in einer radikalisierten Variante angenommen. Verkörpert wird diese Radikalisierung durch den Amoralisten, ein Mensch, der konsequent und ausschließlich seine eigenen Interessen verfolgt und zur Moral ein opportunistisches Verhältnis hat: Er akzeptiert ihre Normen, soweit diese in seinem eigenen Interesse sind, setzt sich aber über sie hinweg, sofern ihm dies nützt. Die ersten Auftritte des Amoralisten reichen zwar bis in die Antike zurück, doch erst im Kontext einer bestimmten Modernitätsdiagnose ist er zu einer Hauptfigur auf dem ethischen Theater avanciert. In der modernen Gesellschaft, so hören und lesen wir, seien die traditionellen Fundamente, auf denen die Moral über Jahrtausende sicher geruht habe, weggebrochen. Die substantiellen Gemeinschaften früherer Zeiten seien zerfallen, die Religion gelte nicht länger als eine Ressource öffentlicher Rechtfertigung und im grellen Licht der Naturwissenschaften verblaßten die vermeintlichen Gewißheiten, auf die moralische Überzeugungen sich vormals stützten. Welche Verbindlichkeit können moralische Handlungsbeschränkungen noch beanspruchen, wenn sie auf einem Feld ungewisser Annahmen, kulturrelativer Dogmen und subjektiver Meinungen wachsen? Die Prominenz des Amoralisten verdankt sich eher dieser Besorgnis hinsichtlich der Grundlagen und der Geltung der Moral in der Moderne, als der unaufhebbaren Lücke zwischen Moral und Selbstinteresse.

Sicher gibt es viele gute Gründe, mit der modernen Gesellschaft und ihrer Moral unzufrieden zu sein. Doch für die Annahme, daß die Menschen in traditionellen Gemeinschaften moralisch besser und daß religiöse Begründungen der Moral sicherer gewesen seien, spricht so gut wie nichts. Dasselbe gilt (wie wir sehen werden) für die Annahme, daß die argumentativen Fundamente der Moral denen der Naturwissenschaften hoffnungslos unterlegen seien. Unabhängig von ihrer Richtigkeit hat die moralpessimistische Modernitätsdiagnose das ethische Denken in seiner Aufgabenstellung und seinen Theorieidealen nachhaltig geprägt. Der Ethik wurde nun die Aufgabe zugeschrieben, in einer Art rationaler *creatio ex nihilo* der Moral jene sichere Basis zurückzugeben, die ihr im Zuge der Moderne abhanden gekommen sein sollte; und die argumentative Auseinandersetzung mit dem Amoralisten fungierte als eine Nagelprobe auf das Gelingen dieses Projekts.

Doch ist die Debatte mit dem Amoralisten überhaupt zu gewinnen? Ist es überhaupt möglich, eine Antwort auf die W-Frage zu geben, die auch der Amoralist akzeptieren *muß*; eine Antwort also, die ihn zu der erhofften Konversion zu einem moralischen Menschen *zwingt*? Offenbar nicht. Es lassen sich eine Vielzahl unterschiedlicher Argumente dafür anführen, warum man moralisch sein sollte; aber keines dieser Argumente ist *zwingend*. In jedem Fall bleibt dem Amoralisten irgendein Schlupfloch, das er nutzen kann, um sich der drohenden Konversion zum Moralisten zu entziehen. Müssen wir also vor dem Amoralismus kapitulieren? Steht die Moral intellektuell auf schwachen Füßen? Ist sie vielleicht doch nur eine kontingente Vorliebe oder eine liebgewonnene Konvention, für die wir mit warmen Worten werben können, die sich aber nicht mit kühlem Kopf begründen läßt? – Ich möchte im Folgenden deutlich machen, daß die Befürchtungen, die in solchen Fragen zum Ausdruck kommen, voreilig sind. Sie resultieren aus einem falschen Verständnis von dem, was eine ‚rationale Begründung‘ ist und leisten kann. Es wird hier daher um eine Reihe rationalitätstheoretischer Fragen gehen. In einem ersten Schritt werde ich zu klären versuchen, *warum* unsere Argumente gegen den Amoralismus nicht ‚zwingend‘ sind und warum dies (entgegen dem Anschein) nicht auf ein Rationalitätsdefizit hindeutet. Im Anschluß daran ist zu fragen, wie es um Argumente *zugunsten* des Amoralismus bestellt ist. Von ihnen hat man bislang wenig gehört. Sollte das rationalitätstheoretisch irrelevant sein? In einem dritten Schritt werde ich dann nach den *Motiven* des Amoralisten fragen und damit eine ‚Umkehr der Perspektive‘ einleiten.

1 Das Schadensprinzip

Wie bereits angedeutet, stehen wir dem Amoralisten sicherlich nicht *ohne* Argumente gegenüber. Und zumindest einige von ihnen vermögen einen guten Grund zu geben, moralisch zu sein und zu handeln. Betrachten wir etwa die folgenden vier Antworten auf die W-Frage:

- A. Man soll moralisch sein, weil dies göttlicher Wille ist.
- B. Du sollst moralisch sein, weil dies (auch) in deinem Interesse ist.
- C. Du sollst moralisch sein, weil du nur so glücklich werden kannst.
- D. Du sollst moralisch sein, weil du es (als vernünftiges Wesen) selbst willst.

Es läßt sich allerdings auch leicht einsehen, daß keine dieser Antworten zwingend ist. A und B sind zwar kategorisch, enthalten aber Voraussetzungen, die nicht erfüllt sein müssen: So muß man ein gläubiger Mensch sein, um sich von Antwort A überzeugen zu lassen; und man muß einen sehr anspruchsvollen Vernunftbegriff vertreten, um D zu akzeptieren. Die beiden mittleren Antworten stellen einen Zusammenhang her, der zwar oft bestehen mag, aber nicht immer: Es ist nicht *immer* im eigenen Interesse, moralisch zu sein, und macht auch nicht *immer* glücklich. Keine der genannten Antworten wird den Amoralisten daher nachhaltig genug beeindrucken, um seine Konversion zu einem moralischen Menschen einzuleiten. Man kann es auch so formulieren: Jede der vier Antworten verletzt eine von drei Adäquatheitsbedingungen, denen die ideale Antwort auf die W-Frage entsprechen sollte. Eine solche Antwort sollte nämlich in einem dreifachen Sinne universell sein: (i) Sie sollte *jedem* Menschen einen Grund geben, moralisch zu sein; (ii) sie sollte jedem Menschen einen Grund geben, *immer* moralisch zu sein; und sie sollte (iii) jedem Menschen einen Grund geben, *gegenüber allen* Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft moralisch zu sein. Besser als die Antworten A bis D schneidet demgegenüber die folgende Antwort auf die W-Frage ab:

- E. Man soll moralisch sein, weil man anderen Menschen sonst schadet!

Es ist unschwer zu sehen, daß dieses ‚Schadensprinzip‘ die Adäquatheitsbedingungen (ii) und (iii) problemlos erfüllt. Denn da jeder Mensch jederzeit von anderen Menschen geschädigt werden kann, liefert es einen Grund, *immer* und gegenüber *jedem* moralisch zu sein. Schwieriger verhält es sich mit der ersten Bedingung. Gibt E *jedem* einen Grund, moralisch zu sein; also auch dem Amoralisten? Zwei Überlegungen sprechen dafür. Zum einen setzt die Anerkennung von E keine besonderen religiösen, metaphysischen oder weltanschaulichen Überzeugungen voraus, wie dies bei Antwort A und D der Fall ist. Zum anderen sind keine besonderen intellektuellen Fähigkeiten oder Kenntnisse dafür notwendig; denn für jeden Adressaten der Moral ist ohne weiteres erkennbar, daß er andere Individuen durch seine Handlungen schädigen kann. Die (relative) Voraussetzungslosigkeit ist anthropologisch und ethisch fundamental. Menschen sind verletzbar und können einander schädigen: können einander töten, verletzen, betrügen, um Chancen bringen, Genüsse vorenthalten, ihrer Freiheit berauben oder ihnen den Respekt versagen. Das in Antwort E formulierte Schadensprinzip zeigt, worum es bei der Moral geht und was bei ihr auf dem Spiel steht: um die elementaren Bedürfnisse und Interessen menschlicher Individuen. Es geht also nicht um Petitessen und Idiosynkrasien, sondern um das Überleben und das Wohlergehen; um das also, was jeden von uns am meisten interessiert. Die Leistung und Bedeutung des Schadensprinzips besteht darin, das es die Funktion, das Ziel, die Aufgabe, den ‚Sinn‘ von Moral (im modernen Verständnis) identifiziert.

Es kann daher nicht überraschen, daß der Vermeidung anthropogener Schäden in vielen ethischen Theorien (auf allerdings sehr unterschiedliche Weise) eine wichtige Rolle zugewiesen wird: Dies gilt für den Kontraktualismus ebenso wie für die Mitleidsethik, für konsequentialistische ebenso wie für religiöse Moralthorien. Auch im common sense-Verständnis von Moral spielt E eine Schlüsselrolle: In lebensweltlichen Gesprächen über Moral, vor allem in der moralischen Erziehung, nimmt der Hinweis auf die Schäden, die von unmoralischem Handeln herbeigeführt oder wahrscheinlich gemacht werden, einen zentralen Platz ein. Diese Vereinbarkeit mit vielen ethischen Theorien und dem common sense gehört zu den Stärken des Schadensprinzips. Ich möchte im Anschluß an Gert (1996: 338–61; 2002: 247–71) daher behaupten, daß das Schadensprinzip eine gute und befriedigende Antwort auf die W-Frage ist; daß es im Vergleich zu allen anderen Antworten die *beste* ist, die uns zur Verfügung steht. Wer E akzeptiert, anerkennt eo ipso, daß die konstitutive Verletzbarkeit anderer Menschen einen prima facie-Grund für die Einschränkung der eigenen Handlungsfreiheit darstellt und nimmt damit eine moralische Haltung ein. – Bei der Interpretation des Schadensprinzips stellen sich vielfältige Fragen, auf die an dieser Stelle hingewiesen werden soll: Wann ist ein Mensch ‚verletzt‘ und was haben wir als einen ‚Schaden‘ zu betrachten? Wie sind verschiedene Arten von Schäden gegeneinander zu gewichten? Zählt nur die Verletzlichkeit von Menschen, oder auch die von Tieren? Diese und ähnliche Fragen muß eine ethische Theorie beantworten. Doch solche Fragen betreffen den *Inhalt* der Moral; sie stellen sich erst, wenn man bereits eine moralische Haltung eingenommen hat und wissen möchte, was man zu tun hat, um ihr gerecht zu werden. Die Beschäftigung mit ihnen fällt damit unter ein anderes Begründungsprojekt, als das, mit welchem wir uns hier beschäftigen. Uns interessiert das Problem der *Form* der Moral, das in der W-Frage zusammenfaßt werden kann und nun in Gestalt des Schadensprinzips seine bestmögliche Antwort gefunden hat. Denn es kann als allgemeinste normative Prämisse in einem Schluß folgender Art fungieren:

- | | |
|----------------|---|
| P ₁ | Die Interessen anderer Menschen sind ein prima facie-Grund für Beschränkungen des eigenen Handelns. |
| P ₂ | Diese (Art der) Handlung führt zu einer Verletzung solcher Interessen. |
| <hr/> | |
| K | Also soll ich diese (Art der) Handlung unterlassen. |

Doch wird der Amoralist das Schadensprinzip akzeptieren? Vermutlich nicht. Es ist eher anzunehmen, daß er sich von diesem Argument unbeeindruckt zeigen und bezweifeln wird, daß es *für ihn* einen guten Grund gibt, anderen nicht zu schaden. Auch wenn wir uns im Anschluß daran auf die Goldene Regel berufen würden, dem Amoralist also versuchten klar zu machen, daß er anderen nicht schaden soll, wie er auch von anderen keinen Schaden erleiden will, würde er uns wahrscheinlich kühl entgegnen: ‚Natürlich möchte ich nicht, daß andere mir einen Schaden zufügen; aber warum soll ich deshalb ihnen keinen zufügen dürfen?‘ An dieser Stelle der Debatte können wir uns über die Sturheit unseres Gegenübers empören oder angesichts seines fehlenden Verständnisses für die Ansprüche anderer besorgt zeigen. Aber wir kommen nicht umhin, daß der Amoralist mit seinen Rückfragen keinen logischen Fehler, sondern auf den wunden Punkt in unserer Antwort aufmerksam macht. Denn daraus, daß eine Handlung Schäden verursacht, *folgt* nicht, daß sie unterlassen werden muß. Und ebensowenig *folgt* daraus, daß ich nicht will, daß man *mir* einen Schaden zufügt, daß ich *anderen* keinen zufügen darf. – Das Schadensprinzip mag zwar die bestmögliche Antwort auf die W-Frage liefern; es kann aber keine Rede davon sein, daß es akzeptiert werden *muß*. Wie alle anderen betrachteten

Argumente liefert es keinen ‚archimedischen Punkt‘, an dem wir einen Hebel gegen den Amoralisten ansetzen und ihn argumentativ ‚stellen‘ könnten.

Das scheint ein enttäuschendes, wenn nicht niederschmetterndes Ergebnis zu sein. In *ethischer* Hinsicht sehen wir uns mit einer drohenden Vergeblichkeit rationaler Moralbegründung konfrontiert: mit einem Bankrott des Kerngeschäfts der Moralphilosophie also. Die Moral, so ist zu befürchten, bleibt ohne Rechtfertigung und steht am Ende als *eine* Lebensform unter anderen da. Man kann sie praktizieren, wenn man möchte; aber sie ist nicht vernünftiger oder besser begründet als die des Amoralisten. Aber das ist noch nicht alles. Wenn wir dem Amoralisten keine zwingenden Argumente entgegenzusetzen haben, ist die moralische Gemeinschaft seinen Umtrieben hilflos ausgesetzt. Die in der Welt ohnehin grassierenden Verstöße gegen moralische Normen werden sich weiter ausbreiten und schrittweise Überhand nehmen. In *moralischer* Hinsicht scheint die Unsicherheit des Fundaments mithin auch die faktische Geltung der Moral in Gefahr zu bringen.

2 Warum unsere Argumente nicht ‚zwingend‘ sind

Der Eindruck eines solchen Bankrotts hat jedoch rationalitätstheoretische Voraussetzungen, die einer genaueren Prüfung bedürften. Welche Idee von Rationalität muß man vertreten, damit sich dieser Eindruck einstellt? Wir sind in diesem Buch bisher wie selbstverständlich einer Konzeption von Rationalität gefolgt, die bis auf Platon („logon didonai“) zurückgeht und die ethische Literatur bis heute dominiert. Eine Überzeugung kann nach dieser Konzeption nur dann als ‚rational‘ gelten, wenn sie entweder begründet oder zumindest begründbar ist. Überzeugungen, für die es keine Gründe oder Argumente gibt, sind willkürlich, beliebig, zufällig etc. und können daher nicht als rational gelten. Kurzum: Nach dieser Konzeption ist Rationalität = Begründung = Argumentation. – Daß diese Konzeption zu eng ist, wird leicht erkennbar, wenn wir uns kurz daran erinnern, was eine ‚Argumentation‘ bzw. ‚Begründung‘ ist. Es handelt sich dabei um logisch geordnete Folgen von sprachlichen Aussagen, deren Funktion darin besteht, die Richtigkeit einiger dieser Aussagen (der Konklusionen) dadurch zu erhärten, daß sie aus anderen Aussagen (den Prämissen) abgeleitet werden. Ein gelungenes Argument beruht darauf, daß wir von Prämissen ausgehen, deren Richtigkeit nicht in Frage steht; und dann zeigen, daß sich aus ihnen eine andere Aussage ergibt, deren Richtigkeit bisher fraglich oder umstritten war. Genau dieser Zusammenhang berechtigt uns, von ‚zwingenden‘ Argumenten zu sprechen. Argumente üben natürlich keinen physischen Zwang aus, aber sehr wohl einen intellektuellen ‚Zwang‘: Wer die Prämissen anerkennt, *muß* rationalerweise auch die Konklusion anerkennen (vorausgesetzt, das Argument ist gültig). Doch hier liegt zugleich auch das entscheidende Problem; denn die Konklusion muß nur anerkennen, wer die Prämissen anerkannt hat. Wir benötigen für ein ‚zwingendes‘ Argument unstrittige Prämissen, aus denen die Richtigkeit der strittigen Aussage abgeleitet, d. h. begründet wird. Wo es solche Prämissen nicht gibt, kann es keine Argumente geben: Contra principia negantem disputari non potest.

Darin bestehen offenbar auch unsere Schwierigkeiten mit dem Amoralisten. Wenn er das Schadensprinzip nicht akzeptiert, fehlt uns in der Auseinandersetzung mit ihm die fundamentale normative Prämisse, aus der sich die Unzulässigkeit bestimmter (Arten von) Handlungen ergibt. Und sie ‚fehlt‘ nicht einfach nur; wenn der Amoralist der strategische Maximierer seines Selbstinteresses ist, als den wir ihn konzipiert haben, wird er sich hüten, das Schadensprinzip als normativen Grundsatz anzuerkennen. Denn er ist sich darüber im Klaren, daß er in eine argumentative Falle liefe, wenn er uns dieses Prinzip zugestehen würde: Er müßte die Interessen anderer als einen prima facie-Grund für sein eigenes Handeln und Unterlassen ansehen

und damit eo ipso aufhören, Amoralist zu sein. Er wird daher fragen: ‚Wie wollt ihr Moralisten denn das Schadensprinzip begründen?‘. Über ein dafür geeignetes Argument verfügen wir nicht.

Bevor wir daraus überhastete Schlußfolgerungen ziehen, sollten wir einen Blick über das Gebiet der Moral hinaus werfen und fragen, wie es um die Möglichkeiten und Grenzen des Argumentierens dort bestellt ist. Betrachten wir zu diesem Zweck einen einfachen Fall. Zwei Beobachter haben ein Objekt vor sich (sagen wir: ein Eichenblatt) und versuchen, sich über dessen Farbe zu verständigen. Schmitz behauptet, es sei grün. Schulz hingegen bezweifelt oder bestreitet das und verlangt von Schmitz ein Argument für seine These; er zeigt sich ganz allgemein skeptisch hinsichtlich des grün-Seins von Eichen- und anderen Blättern und verlangt auch dafür Argumente. Wenn dieses ein wenig seltsam anmutende Szenario (nennen wir es das ‚Grün-Szenario‘) tatsächlich einträte, würde Schmitz wahrscheinlich nicht endlos debattieren und am Ende resignieren, sondern nach Gründen für den Dissens suchen. Unter der Voraussetzung, daß das Blatt tatsächlich grün *ist*, gibt es dafür zwei naheliegende Möglichkeiten. Zum einen könnte bei Schulz irgendeine Art von Störung vorliegen; er ist vielleicht farbenblind oder verwendet den Ausdruck ‚grün‘ anders als üblich. Zum anderen könnte Schulz das Objekt genau so sehen wie Schmitz, aber etwas anderes behaupten; vielleicht will er seinen Schabernack mit Schmitz treiben, ihn vielleicht aber auch täuschen, weil er etwas Böses im Schilde führt. – Wir lassen diese beiden Möglichkeiten vorerst aus dem Spiel und wenden uns den Fragen zu, die ein solches Szenario aufwirft. Die erste und wichtigste von ihnen lautet natürlich: Welches Argument könnte Schmitz vorbringen, um Schulz von der grünen Farbe des betreffenden Objekts zu überzeugen? Offenbar keines! Er könnte auf das Objekt hinweisen und sagen ‚Schau doch hin!‘; er könnte auch zufällig vorbeigehende Passanten um ihre Expertise bitten und auf diese Weise seine Farbd Diagnose bestätigen. Doch ein *Argument* wäre weder das eine, noch das andere; und schon gar kein ‚zwingendes‘. Kurzum: Für seine These ‚Dieses Blatt ist grün‘ oder für ‚Eichenblätter sind (meist) grün‘ hat Schmitz kein Argument; und es ist auch schwer vorstellbar, wie ein solches Argument aussehen könnte. Zweitens: Würden wir die Überzeugung von Schmitz, das fragliche grüne Objekt sei grün, für unbegründet oder für irrational halten, weil er kein Argument dafür vorbringen kann? Sicher nicht! Wir haben eine Situation vor uns, in der die Grün-Überzeugung nicht nur nicht mit Argumenten gerechtfertigt werden kann, sondern vor allem nicht gerechtfertigt werden muß, da wir uns von ihrer Richtigkeit auf anderem Wege überzeugen können. Damit ergibt sich indirekt auch die Antwort auf die dritte Frage: Würden wir Schulz für einen besonders wachsamen und kritischen Geist halten, weil er die Grün-Diagnose bezweifelt oder bestreitet, sie jedenfalls nicht ohne ein Argument zu akzeptieren bereit ist? Dies wäre sicher nicht der Fall; eher würden wir ihn für einen Sonderling oder Wirrkopf halten.

Aus dem Grün-Szenario ergibt sich eine Entdramatisierung des scheinbar so desaströsen Befundes, daß wir dem Amoralisten kein ‚zwingendes‘ Argument entgegenzusetzen haben. Es gibt offenbar eine Fülle von deskriptiven Alltagsüberzeugungen, hinsichtlich derer es uns ähnlich geht. Das Argumentieren stößt auf dem Feld der empirischen, inklusive der naturwissenschaftlichen Erkenntnis auf dieselben Grenzen, die wir auf dem Feld der Ethik angetroffen haben: *Contra principia negantem disputari non potest*. Es sei daran erinnert, daß dieser Satz auf eine Stelle in der Aristotelischen *Physik* (I,2 185a 1–3) zurückgeht, in der darauf hingewiesen wird, daß „der Geometer einem Partner gegenüber, der die Prinzipien (der Geometrie) nicht gelten läßt, keine Argumentationsmöglichkeit mehr besitzt“. Der Satz war ursprünglich also auf das Naturerkennen, nicht auf die Moral gemünzt. – Dieser Punkt ist deshalb zu betonen, weil es ein weit verbreiteter Eindruck ist, daß zwischen dem Bereich unserer deskriptiven

Überzeugungen und dem Bereich unserer normativen Überzeugungen eine tiefe rationalitätstheoretische Kluft bestehe. Wenn aber das Fehlen von Argumenten nicht *notwendigerweise* auf ein Rationalitätsdefizit hindeutet, muß die Identifikation von Rationalität mit Argumentation und Begründung aufgegeben werden. (vgl. auch Schnädelbach 1992) Eine Konzeption von Rationalität muß Argumentation und Begründung zwar als wesentliche Elemente einschließen, muß aber über sie hinausgehen. Sie muß beispielsweise die Einsicht, daß ein bestimmtes Objekt grün ist, als eine gerechtfertigte und in diesem Sinne ‚rationale‘ Einsicht ausweisen können, auch wenn wir kein zwingendes Argument für sie anzuführen vermögen. – In unserer Auseinandersetzung mit dem Amoralisten haben wir damit einen wichtigen ersten Schritt getan. Denn es besteht eine Analogie zwischen dem Grün-Szenario und der W-Frage. In beiden Fällen geht es um eine Einsicht, die (i) insofern leicht zu gewinnen ist, als sie keine besonderen Fähigkeiten oder Voraussetzungen erfordert; für die wir (ii) keine weiteren Argumente anführen können; (iii) aber auch nicht anführen müssen, weil sie ‚direkt‘ gewonnen und damit zumindest provisorisch gerechtfertigt ist.

Wie weit diese Analogie trägt und wie die epistemischen Prozesse in beiden Fällen zu konzipieren sind, kann hier offen bleiben. In der Literatur gibt es eine Reihe von Ansätzen (Intuitionismus, Mitleidsethik, Realismus, Sentimentalismus, Naturalismus etc.) dazu. Entscheidend für uns ist allein, daß in beiden Fällen Argumente weder möglich noch nötig sind. Daraus können zwei Schlußfolgerungen gezogen werden. Erstens *muß* es sich bei der Nichtverfügbarkeit zwingender Argumente nicht um ein Rationalitätsversagen handeln. Da dies für den theoretischen Bereich ebenso gilt wie für den praktischen, gibt es keinen Grund mehr, von einem besonderen Rationalitätsproblem in der Moral zu sprechen. Insbesondere ist unser Unvermögen, den Amoralisten durch ein Argument zu ‚stellen‘, kein Ausdruck eines solchen Rationalitätsproblems. Zweitens: Wenn die Nichtverfügbarkeit zwingender Argumente kein spezifisches Rationalitätsproblem der Ethik ist, dann gibt es keinen prinzipiellen Grund mehr, das Schadensprinzip als unsicher oder unbegründet abzulehnen. Es ist zumindest nicht unsicherer und unbegründeter als viele andere (deskriptive) Überzeugungen, die allgemein akzeptiert sind. Ähnliches gilt im Übrigen auch für nicht-moralische normative Überzeugungen, z. B. für logische Schlußregeln wie den modus ponens. Wenn wir von den besonderen Kontexten philosophischer Partygespräche absehen, würden wir eine Person, die bezweifelt oder bestreitet, daß die Interessen und Bedürfnisse anderer einen prima facie-Grund für die Beschränkung des eigenen Handelns darstellen, ähnlich beurteilen wie einen Menschen, der bestreitet oder bezweifelt, daß ein grünes Objekt grün ist.

3 „Ich möchte lieber nicht“

Nun haben wir in der Darstellung des Grün-Szenarios bislang unterstellt, daß die Blätter, um die es geht, tatsächlich grün sind. Können wir dessen ganz sicher sein? Können wir ausschließen, daß es Schmitz ist, der sich irrt? Könnte anstelle von Schulz nicht Schmitz farbenblind sein? Oder könnte es nicht an den spezifischen Lichtverhältnissen liegen, daß das Blatt als grün erscheint, obwohl es ‚an sich‘ gar nicht grün ist? Das alles ist in der Tat möglich. Wir können uns das Szenario daher auch so vorstellen, daß Schulz auf solche oder ähnliche Faktoren verweist, daß sie sich bei näherer Prüfung bestätigen und daß am Ende *er* es ist, der Recht behält und nicht Schmitz. – Mit diesem veränderten Szenario nähern wir uns einem zweiten rationalitätstheoretisch bedeutsamen Punkt. Denn nun begnügt sich Schulz nicht mehr damit, die Schmitzsche Grün-Diagnose zu bezweifeln oder zu bestreiten; er geht in die Offensive, indem er ein Argument vorbringt, das seine Position untermauern soll. Genau das würden wir

in einer ernsthaften Diskussion erwarten und sogar *verlangen*. Schmitz würde seinen Diskussionspartner auffordern, seine ungewöhnliche Ansicht zu erläutern; und mit dem Hinweis, daß helle Gegenstände in grünem Licht grün erscheinen können, hätte dieser einen argumentativen Trumpf auszuspielen. Allgemein: Ernsthafte Diskussionen bestehen normalerweise nicht darin, daß ein Partner Argumente vorträgt, die der andere dann lediglich bezweifelt oder bestreitet. In der Regel legen beide Partner ihre Gründe dar und suchen ihre Position so gut wie möglich zu untermauern. Ernsthafte Diskussionen gibt es eben nur dort, wo alle Beteiligten *gemeinsam* nach der Wahrheit suchen.

Hier fällt nun auf, daß der Amoralist genau das nicht versucht hat. Er hat zwar zu erkennen gegeben, daß ihn unsere Argumente nicht überzeugen; hat aber auch kein Gegenargument präsentiert. Darin (aber auch *nur* darin) erinnert er an den Schreiber Bartleby in Herman Melvilles gleichnamiger Erzählung, der sich jeder Aufforderung mit dem ebenso höflichen wie penetranten Satz *Ich möchte lieber nicht* verweigert. Wo also bleiben die Argumente des Amoralisten? Um ihrem Fehlen auf die Spur zu kommen, müssen wir uns vergegenwärtigen, *wofür* er denn zu argumentieren hätte. Er müßte dafür plädieren, daß und warum die moralischen Regeln für alle gelten, nicht aber für ihn. Anders ausgedrückt: Er hätte zu begründen, (i) daß die Institution der Moral aufrechterhalten werden soll; daß (ii) er aber nach Belieben Ausnahmen von ihren Regeln machen darf. – Es ist leicht absehbar, daß der Amoralist nur sehr wenige seiner Diskussionspartner von dieser Doppelthese überzeugen würde. Und da diese Aussichtslosigkeit offen auf der Hand liegt, wird er es gar nicht erst versuchen. Die Mitglieder der moralischen Gemeinschaft werden sich hüten, irgend jemandem eine Lizenz zur Verletzung moralischer Normen einzuräumen, denn jede solche Verletzung beeinträchtigt (zumindest potentiell) die Interessen einzelner ihrer Mitglieder.

Es ist aber nicht nur die zu erwartende Erfolglosigkeit, die ihn davon abhalten wird, mit der Doppelthese an die Öffentlichkeit zu treten. Wir haben schon mehrfach gesehen, daß der Amoralist starke strategische Gründe hat, seine Einstellung zur Moral zu verbergen. Wenn er als Amoralist erkennbar wäre, würde er niemanden mehr übervorteilen können und fände nur schwer Partner für gemeinsame Unternehmungen. Er behandelt seine Gesinnung mit äußerster Diskretion. Er ist seinem Wesen nach ein Handelnder, kein Argumentierender. Er wird ethische Debatten eher meiden und sofern er ihnen nicht aus dem Weg gehen kann, wird er das Gegenteil von dem vertreten, was er tatsächlich denkt. Er wird also Punkt (i) seiner Agenda laut verkünden, Punkt (ii) jedoch für sich behalten. – Man kann sogar davon ausgehen, daß er seine Einstellung zur Moral nicht nur anderen, sondern auch *sich selbst* gegenüber verbergen oder beschönigen wird. Ein konsequenter strategischer Amoralismus dürfte aus psychologischen Gründen nur schwer dauerhaft durchzuhalten sein, da er eine Art von Doppelleben erfordert und eine Art von Schizophrenie impliziert. Der ‚reale‘ Amoralist wird seine Normverletzungen daher auch sich selbst gegenüber mit Hilfe der allbekannten Ausreden wie ‚Andere machen es doch genauso!‘ ad hoc rechtfertigen oder durch eine Ideologie systematisch legitimieren und zum selektiven Amoralisten werden, der sich nur in bestimmten Kontexten, beispielsweise den Mitgliedern einer beherrschten Klasse gegenüber unmoralisch verhält. Wie dem auch sei: Argumente *zugunsten* des Amoralismus haben wir nicht zu erwarten.

Endet unser Wettstreit mit dem Amoralisten hier mit einem ‚Unentschieden‘? Da weder wir über ein ‚zwingendes‘ Argument gegenüber dem Amoralisten verfügen, noch er uns überzeugen will oder kann, scheint unsere Auseinandersetzung mit ihm auf ein 0:0 hinauszulaufen. – Eine solche Zählung beruhte jedoch auf rationalitätstheoretisch falschen Voraussetzungen: darauf nämlich, daß eine Überzeugung oder Norm nur entweder ‚begründet‘ oder ‚unbegründet‘ sein kann; und daß Überzeugungen und Normen, die nicht ‚zwingend‘ begründet sind,

unbegründet sind. Dem steht aber entgegen, daß wir etwas oft schon dann für ‚begründet‘ halten, wenn es *besser* begründet ist als verfügbare Alternativen. So hat Meier, der auf seine bisher zuverlässige Uhr gesehen hat, bessere Gründe für die Überzeugung, daß es jetzt 20:17 Uhr ist, als Müller, der sich dabei nur auf sein Zeitgefühl verlassen hat. An die Stelle eines ‚absoluten‘ Verständnisses von Begründung tritt damit ein *gradueller* und *komparatives* Verständnis. In Anwendung auf den uns interessierenden Fall wird man dann zu fragen haben, ob der Amoralismus besser begründet ist als die Moral. Es liegt auf der Hand, daß dies nicht der Fall ist. Immerhin *haben* wir Argumente zugunsten der Moral anführen können, wenn auch keine zwingenden, während der Amoralist stumm bleibt und stumm bleiben muß.

Voraussetzung der falschen Zählung ist weiterhin, daß die ganze Diskussion unter Bedingungen der Voraussetzungslosigkeit geführt würde. Das ist aber nicht der Fall. In unserer Gesellschaft *gibt* es eine etablierte moralische Praxis; und es gibt eine solche Praxis auch in anderen Gesellschaften; es gibt sie sogar in *allen* bekannten Gesellschaften. Man könnte von dem ‚Faktum der Moral‘ sprechen, das aus der Funktion der Moral leicht erklärbar ist. Anthropogene Übel sind in allen Gesellschaften unerwünscht; und alle Gesellschaften versuchen daher, ihr Ausmaß durch die Institution der Moral zu verringern. Man kann diesen Gedanken durch soziologische, psychologische oder biologische Überlegungen weiter stützen, die alle gleichermaßen darauf hinauslaufen, daß ein gedeihliches Zusammenleben von Menschen ohne Moral nicht möglich ist. Die Moral ist also ein kollektives Gut. Zwar sollte klar sein, daß etwas, das für *alle* gut ist, nicht auch *für jeden* das Beste sein muß; der kollektive Vorteil fällt mit dem individuellen nicht notwendigerweise zusammen. Und doch kann unsere Diskussion mit dem Amoralisten durch die Erinnerung an die Moral als ein kollektives Gut eine Wendung nehmen. Wenn wir nämlich erstens die Vorstellung von ‚Rationalität‘ als einer freistehenden Argumentation aufgeben und statt dessen davon ausgehen, daß jede vernünftige Diskussion unter bestimmten (theoretischen und außertheoretischen) *Voraussetzungen* stattfindet, die in Rechnung zu stellen sind; wenn wir zweitens geltend machen, daß das ‚Faktum der Moral‘ zu diesen Voraussetzungen gehört; dann können wir drittens erwarten und verlangen, daß sich unser Amoralist mit diesem Faktum auseinandersetzt und seine Argumente gegen dieses Faktum präsentiert. Halten wir ausdrücklich fest: Behauptet wird *nicht*, der Amoralist müsse die Moral anerkennen, weil sie schon so alt ist und überall existiert. Wie jede einzelne ihrer Normen kann auch die Moral als Ganzes jederzeit in Frage gestellt werden. Der entscheidende Punkt ist lediglich, daß dafür Argumente bzw. Gründe angeführt werden müssen. An die Stelle der Idee einer freistehenden Argumentation tritt damit ein default-and-challenge-Modell von Rationalität: Wir haben einen Ausgangspunkt (default) der Diskussion, der jederzeit kritisiert (challenge) werden kann – aber eben nur mit Gründen. Wie wir aber gesehen haben, wird der Amoralist uns solche Gründe nicht präsentieren können; nicht zuletzt deshalb, weil er selbst die Institution der Moral braucht und will.

Das Image des Amoralisten als cleverer Bursche, der den argumentativen Nachstellungen der Moralisten immer wieder zu ent schlüpfen vermag, dürfte damit verblaßt sein. Sein immer wiederkehrendes *Ich möchte lieber nicht* klingt nun nicht mehr triumphierend, sondern verstockt. Denn in unserer Auseinandersetzung mit ihm hat sich gezeigt, daß der Amoralist nicht nur keine besseren Argumente hat als wir, sondern gar keine Argumente. Sein Schweigen hat System, es ist strategisch. Wenn wir uns von der Vorstellung lösen, Moralbegründung sei ein freistehender Prozeß und sie statt dessen als einen Austausch von Argumenten unter gegebenen Voraussetzungen auffassen, dann entfällt die bisher stillschweigend akzeptierte Annahme, daß *wir* dem Amoralisten beweisen müssen, daß und warum er moralisch sein soll. Die Beweislast liegt nun bei ihm. Aber einen ‚Beweis‘ kann und will er nicht führen.

4 Die Interessen des Amoralisten

Wenn das Grün-Szenario eine gewisse Irritation ausgelöst haben sollte, so liegt dies daran, daß es so unrealistisch erscheint. Wer würde schon bezweifeln oder bestreiten, daß ein grünes Objekt grün ist? Oder ein Argument für das verlangen, was doch auf der Hand liegt? Im Normalfall sicher niemand. Doch woran liegt das? *Warum* bestreitet (im Normalfall) niemand, daß ein grünes Objekt grün ist? Einen Grund haben wir oben bereits angedeutet: Die Farbe eines bestimmten Objekts ist (wiederum: im Normalfall) leicht zu identifizieren; der Spielraum für Irrtümer ist klein. Aber das ist nicht der einzige Grund. Es kommt hinzu, daß die Individuen (einmal mehr: im Normalfall) ein Interesse an erfolgreicher Orientierung in der Welt und an erfolgreichem Handeln haben. Wenn ein bestimmtes Objekt grün ist, dann tut man gut daran, diese Tatsache korrekt festzustellen und im Handeln zu berücksichtigen. So käme man im Straßenverkehr kaum voran, wenn man grüne Ampeln immer für rot hielte. – Doch obwohl das Interesse an erfolgreicher Orientierung und erfolgreichem Handeln in der Welt in vielen Fällen zu einer (möglichst) korrekten Feststellung der Tatsachen motiviert, gibt es auch Fälle, in denen das Gegenteil eintritt; in denen die konkrete Interessenlage die Feststellung der Tatsachen färbt, verzerrt oder verhindert. Der Sport bietet reichhaltiges Anschauungsmaterial dafür. Ob etwa beim Fußball ein Spieler der Mannschaft A im Strafraum der Mannschaft B gefoult wurde, gestolpert ist oder sich hat fallen lassen, wird von den Anhängern beider Mannschaften meist sehr unterschiedlich wahrgenommen. Im kollektiven Gedächtnis ist die spielentscheidende Szene des WM-Endspiels von 1966 in Wembley: Die meisten Engländer haben den Ball *im* Tor ‚gesehen‘, die meisten Deutschen hingegen *vor* oder *auf* der Torlinie. Beispiele für ähnliche Parteilichkeiten gibt es natürlich auch jenseits des Sports. Vor allem im Bereich der Politik: Ob eine bestimmte wirtschaftspolitische Maßnahme ein Erfolg war oder nicht, wird von Regierung und Opposition selten einheitlich beurteilt. Wir können offen lassen, ob in solchen Fällen gezielt gelogen wird oder ob es sich um unbewußte Einflüsse auf die Wahrnehmung und Bewertung der Tatsachen handelt; wahrscheinlich gibt es fließende Übergänge zwischen diesen beiden Varianten. Entscheidend ist allein: Sofern überhaupt ein Interpretationsspielraum besteht, wird er von den Vertretern divergierender Interessen für divergierende Befunde genutzt.

Dies gilt nicht nur für Tatsachen, sondern ebenso für allgemeine deskriptive Aussagen, Naturgesetze eingeschlossen. Erinnerung sei an den bis heute anhaltenden Widerstand gegen wissenschaftliche Theorien, die religiösen Überzeugungen widersprechen; oder auch an jene zahlreichen Beispiele für die Ablehnung neuer Theorien innerhalb der Wissenschaft, weil sie im Widerspruch zu etablierten Theorien stehen. Selbst mathematische Erkenntnisse sind nicht prinzipiell immun gegen Vorbehalte, die ihre Wurzeln in gegenläufigen Interessen haben. Es ist daher nur zum Teil richtig, wenn Hobbes darauf hinweist, daß die Lehren der Moral *mit Feder und Schwert ständig umstritten* seien, während dies bei der Geometrie nicht der Fall sei.

Denn bei diesem Gegenstand kümmern sich die Leute nicht um die Wahrheit, da es sich um etwas handelt, das niemandes Ehrgeiz, Profit oder Lust beeinträchtigt. Wäre der Satz: Die drei Winkel eines Dreiecks sind gleich den zwei rechten Winkeln eines Quadrats dem Herrschaftsrecht irgendeines Menschen oder den Interessen derer, die Herrschaft innehaben, zuwidergelaufen, so zweifle ich nicht daran, daß diese Lehre wenn nicht bestritten, so doch durch Verbrennung aller Lehrbücher der Geometrie unterdrückt worden wäre, soweit die Betroffenen dazu in der Lage gewesen wären. (1651: 79f)

Eine solche Asymmetrie zwischen theoretischen und praktischen Überzeugungen besteht nicht oder ist zumindest zu relativieren. Es sind nicht nur die praktischen, sondern auch die theoretischen Überzeugungen, die dem Einfluß von Interessen ausgesetzt sind. Festzuhalten für unser Thema ist aber der Hobbessche Hinweis darauf, daß die Lehren der Moral *mit Feder und Schwert ständig umstritten* sind, weil sie menschliche Interessen berühren. Der Amoralismus ist ein paradigmatischer Fall dafür. Wir hatten den Amoralisten ja als eine Person eingeführt, die sich aus Gründen des Selbstinteresses den Handlungsbeschränkungen entziehen möchte, die die Moral ihm auferlegen würde. Dieses Selbstinteresse stattet ihn mit einem starken Motiv aus, sich der Einsicht in die Gültigkeit des Schadensprinzips zu entziehen und eine strategische Haltung ihm gegenüber einzunehmen.

Von der Gültigkeit des Schadensprinzips könnte er nur durch den Nachweis überzeugt werden, daß seine Interessen mit den Forderungen der Moral zusammenfallen, so daß die Akzeptanz von E für ihn selbst von Vorteil ist: und zwar *immer*. Einige Philosophen haben einen solchen Nachweis zu führen versucht; darunter Platon und die antiken Ethiker. Auf Grundlage ihrer Annahme einer Einheit von Selbstinteresse und Moral, läßt sich ein Argument (wir haben es schon oben in C kennengelernt) zugunsten der Notwendigkeit der Moral konstruieren:

- | | |
|----------------|---|
| P ₁ | Alle Menschen streben (notwendigerweise) nach Glück. |
| P ₂ | Zu den objektiven Bedingungen des Glücks gehört die Moral. |
| <hr/> | |
| K | Alle Menschen müssen moralisch sein, um glücklich werden zu können. |

Wenn sich dieses Glücksargument bestätigen ließe, wäre die Lücke zwischen Moral und Klugheit geschlossen und man könnte den Amoralisten darauf hinweisen, daß er gegen seine eigenen Interessen verstößt, wenn er sich über die moralischen Normen hinwegsetzt. Und in der Tat ist das Glücksargument keineswegs abwegig. Zu seinen Gunsten sprechen nicht nur philosophische Gründe, sondern auch die Befunde einer ganzen Reihe von empirischen Untersuchungen. Und doch zwingt auch das Glücksargument den Amoralisten nicht in die Knie. Denn mit seiner Hilfe läßt sich bestenfalls zeigen, daß moralisches Handeln *im allgemeinen* glücksförderlich ist. Nicht zeigen läßt sich, daß Moral *immer* glücklich macht (hinreichende Bedingung); und daß man *ohne* sie nicht glücklich werden kann (notwendige Bedingung). Der Grund dafür liegt in den faktischen Eigenschaften der Individuen einerseits und der Welt andererseits. Man kann mit großer Zuversicht sagen, daß sich die daraus resultierenden Spannungen zwischen den Bedürfnissen und Interessen der Individuen zwar verringern, aber niemals gänzlich beseitigen lassen werden. Platon hat das wohl bemerkt oder zumindest geahnt und seine Argumentation im zehnten Buch der *Politeia* mit der Behauptung flankiert, daß diejenigen, die sich über die Moral hinwegsetzen, nach ihrem Tode von einem göttlichen Gericht empfindlich bestraft werden. (Das Christentum hat diese Behauptung aufgegriffen und popularisiert.) Damit sollte das langfristige Zusammenfallen von Moral und Klugheit metaphysisch abgesichert werden. Zu den Problemen dieser Konzeption gehört allerdings, daß sie empirisch unüberprüfbar ist und wohl auch sein soll; und daher als ein implizites Eingeständnis gewertet werden kann, daß Moral und Klugheit in der *empirischen* Welt eben *nicht* zusammenfallen. Sie sind hier zwar nicht vollkommen disjunkt, so daß moralisches Handeln den eigenen Interessen *notwendigerweise* zuwiderläuft; sie sind aber auch nicht kongruent. In der empirischen Welt besteht und bleibt eine Lücke zwischen Moral und Selbstinteresse. Diese Lücke ist der Ursprungsort des Amoralismus.

Im letzten Schritt unserer rationalitätstheoretischen Überlegungen hat sich also gezeigt, daß der Amoralismus seinen Ursprung nicht in der begrenzten Reichweite ethischer Argumentation und Begründung hat, sondern in den Interessen des Amoralisten. Unsere Antworten auf die W-Frage, insbesondere das Schadensprinzip, überzeugen ihn deshalb nicht, weil die konsequente Maximierung egoistischer Ziele anderenfalls behindert oder unmöglich gemacht würde. Die Anerkennung des Schadensprinzips wäre das Ende des Amoralismus. Mit diesen Überlegungen hat unsere Auseinandersetzung mit dem Amoralismus eine ‚ätiologische‘ Wendung genommen. Wir haben uns der Ursprünge des Amoralismus vergewissert und eine Erklärung für ihn gegeben. Es geht nicht mehr darum, den Amoralisten zu überzeugen, sondern darum, ihn zu verstehen; insbesondere zu verstehen, warum er sich nicht überzeugen lassen will. Damit ändern sich unsere Überlegungen: (i) Wir sprechen nicht mehr *mit* ihm, sondern *über* ihn; und wir nehmen (ii) eine moralisch evaluative Haltung ihm gegenüber ein. An die Stelle des argumentativen Dissenses ist ein moralischer Konflikt getreten, in dem wir ein argumentum ad hominem vorbringen.

5 Das letzte Argument gegen den Amoralisten

Diese Wendung tritt ein, wenn wir den Amoralisten nicht mehr nur als eine philosophische Konstruktion, als einen Sparringspartner im Training unserer argumentativen Fähigkeiten ansehen, sondern als eine zumindest potentiell reale Person *ernst nehmen*. Er verwandelt sich dann in eine Bedrohung unserer elementaren Interessen und auf diese Bedrohung reagieren wir mit Enttäuschung, Verärgerung, Empörung oder Zorn: mit den klassischen moralischen Gefühlen also. – Solche Gefühle haben zwei Seiten. Sie sind auf der einen Seite emotionale Reaktionen, die aus der Begegnung mit dem Amoralisten spontan erwachsen; andererseits sind sie Signale der Mißbilligung an ihn. Wir halten den Amoralismus nicht nur für ‚sachlich‘ falsch, sondern vor allem für moralisch falsch; und genau das wollen wir seinem Vertreter auch signalisieren. Die moralischen Gefühle sind daher eine erste Stufe von Sanktionen, der weitere folgen können: Wir machen ihm Vorwürfe und kritisieren ihn, meiden seine Gesellschaft und brechen schließlich jede Kommunikation und Kooperation mit ihm ab. Wir können bereit sein zu versuchen, jemandem, der die W-Frage stellt, eine zufriedenstellende Antwort zu geben; wenn diese Bemühungen allerdings aus dem Grund scheitern, daß unser Gegenüber *prinzipiell* nicht bereit ist, eine moralische Haltung einzunehmen, werden wir mit Kritik und der schließlichen Ankündigung von Sanktionen reagieren. Irgendwann findet also ein Übergang von Argumenten zu Sanktionen statt; vorausgesetzt, wir verknüpfen die Abweichung vom moralischen Denken und Handeln beim Amoralisten mit einer entsprechenden (böswilligen) Absicht. Eine Deutungsalternative hierzu ist uns schon beim Grün-Szenario begegnet: Schulz’ abweichende Einschätzung der Farbe des Objekts kann (außer auf eine harmlose oder böse Absicht) auch auf eine gestörte Fähigkeit zur Farbwahrnehmung bzw. eine falsche Sprachverwendung zurückgeführt werden. Auch in diesem Punkt besteht also eine Analogie zwischen dem Bereich der deskriptiven und dem Bereich der normativen Überzeugungen; und diese Analogie erstreckt sich auch auf die im jeweiligen Fall angemessenen Reaktionen. Wo eine bloße Störung vorliegt, reagieren wir mit Nachsicht und versuchen zu helfen; allerdings schützen wir uns auch in diesem Fall: der Farbenblinde wird von bestimmten Berufen ausgeschlossen und auch der psychopathische Amoralist darf seinen Neigungen nicht einfach weiter folgen, sondern muß zum Psychiater. So weit der Amoralismus keine philosophische Konstruktion, sondern eine reale Erscheinung ist, dürfte er in der übergroßen Mehrzahl der Fälle eine psychopathologische Erscheinung sein. Die Gefängnisse dieser Welt sind voll von Tätern, die sich

über E hinweggesetzt haben und von denen etliche fortfahren werden, sich darüber hinwegzusetzen: nicht weil sie rationalitätstheoretische Einwände gegen diese Aufforderung haben, sondern weil sie aufgrund psychischer Störungen die Bedeutung des Schadensprinzip nicht (voll) erfassen können oder volitiv nicht in der Lage sind, ihm zu folgen. Diese Fälle sollen hier nicht weiter diskutiert werden. Der für uns entscheidende Punkt besteht allein darin, daß wir solche Personen zwar für nicht oder für nur eingeschränkt verantwortlich halten; sie daher auch nicht bestrafen; aber keinesfalls gewähren lassen. Wir stellen durch psychiatrische Unterbringung sicher, daß sie keine Schäden anrichten können.

Das letztere gilt natürlich erst recht für diejenigen, bei denen eine psychopathologische Störung *nicht* vorliegt. Sie belegen wir mit den skizzierten moralischen Sanktionen. Im überschaubaren Familien-, Freundes- oder Kollegenkreis sind solche informellen Sanktionen gewöhnlich wirksam genug, um die compliance mit den moralischen Normen zu gewährleisten. In den von anonymen Sozialbeziehungen dominierten Bereichen der modernen Gesellschaft genügen sie demgegenüber nicht. Hier wird die Zurechnung von Normübertretungen ebenso schwierig wie ihre effektive Sanktionierung. Neben die Moral, die sich aufgrund ihres informellen Charakters als ein oft zu schwaches, zu unsicheres und zu unpräzises Instrument der Verhaltensregulierung und Konfliktbewältigung erwiesen hat, tritt daher das Recht. Die essentiellen Unterlassungsvorschriften der Moral (Verbot der Tötung, der Körperverletzung, des Diebstahls, des Betrug) werden parallel durch die institutionellen Mechanismen des Strafrechts abgesichert; die kooperations sichernden Normen (Wahrhaftigkeit, Versprechen, Haftung) parallel durch das Privatrecht. Moderne Gesellschaften verlassen sich in einigen wenigen, aber wichtigen Punkten also nicht auf die informellen moralischen Sanktionen, sondern flankieren sie durch formelle rechtliche Sanktionen, d. h. durch die Androhung staatlich ausgeübter Gewalt.

Man kann die in modernen Gesellschaften kontinuierlich gewachsene Bedeutung des Rechts als den Versuch verstehen, das durch die Ausdifferenzierung der Moral, d. h. durch die Entstehung einer Moral im engeren Sinne des Wortes, entstandene motivationale Defizit zu kompensieren: Die moderne Moral ist nicht mehr in etablierten Sitten verankert und besitzt keine notwendige Beziehung mehr zu einer sinngebenden Weltanschauung; diese Emanzipation moralischer von sittlichen, weltanschaulichen und religiösen Normen hat allerdings auch eine Abkopplung der Moral von den klassischen motivationalen Quellen menschlichen Handelns zur Folge. Unter diesen Umständen fungiert das Recht als Ersatzquelle der Motivation zur Einhaltung der elementarsten moralischen Regeln.

Eine Vernunftmoral ist in dem Maße, wie sie in den Motiven und Einstellungen ihrer Adressaten nicht hinreichend verankert ist, auf ein Recht angewiesen, das normenkonformes Verhalten bei Freistellung der Motive und Einstellungen erzwingt. Das zwingende Recht belegt normative Erwartungen derart mit Sanktionsdrohungen, daß sich die Adressaten auf folgenorientierte Klugheits erwägungen beschränken dürfen. (Habermas 1992: 148)

Damit käme eine schon von Hobbes vorgeschlagene Antwort auf die W-Frage zu Ehren; mit der Androhung von Sanktionen geben wir dem Amoralisten einen Klugheitsgrund, die moralischen Normen zu respektieren:

F. Du sollst moralisch handeln, weil du anderenfalls mit Sanktionen rechnen mußt!

Um ein echtes Argument handelt es sich dabei natürlich nicht. Denn wir wirken mit F nicht auf die Überzeugungen des Amoralisten, sondern verändern die Randbedingungen seines Handelns so, daß sich Normverletzungen für ihn nicht mehr ‚rechnen‘. Doch daraus erwächst

ihm ein Klugheitsgrund für moralkonformes Handeln; jedenfalls für *mehr* moralkonformes Handeln. Denn da sich durch F seine innere Einstellung nicht ändert, da er also Amoralist bleibt, wird er auf günstige Gelegenheiten spekulieren, um seine Interessen auf Kosten anderer zu befriedigen, sich aber durch Geschicklichkeit und Vorsicht den drohenden Sanktionen zu entziehen versuchen. Keine Sanktionspraxis wird lückenlos sein und alle Schlupflöcher verstopfen können. F kann also nicht mehr sein als eine unvollkommene ultima ratio. – Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, daß es neben den negativen Sanktionen auch positive Sanktionen gibt. Wer moralisch handelt, bekommt Lob und erwirbt sich eine gute Reputation, die in vielfältiger Weise nützlich sein kann. Dazu gehören auch positive innere Sanktionen wie das aus der Billigung der eigenen Präferenzen und Handlungen resultierende gute Gewissen. Die ausschließlich auf negative Sanktionen bezogene Formulierung von F ist daher zu eng; auch aus positiven Sanktionen können dem Amoralisten Klugheitsgründe für moralkonformes Handeln erwachsen.

Sanktionen haben nicht nur praktische Bedeutung; sie erinnern zugleich an einen wichtigen theoretischen Punkt. Ich habe an anderer Stelle (*Warum überhaupt moralisch sein?* Kapitel 6; sowie Bayertz 2011) die These vertreten, daß man das moralische Sollen am besten als ein ‚Wollen der anderen‘ verstehen kann. Aus der Sicht des Individuums ist und bleibt die Moral daher eine Institution, der es (ähnlich wie dem Recht) sozial ‚unterworfen‘ ist; daß es diese Institution selbst will, daß es ihre Legitimität verstehen und sich ihre Forderungen zu eigen machen kann, entspannt dieses Unterworfensein, eliminiert es aber nicht. Das moralische Sollen enthält ein uneliminierbares Element von Heteronomie, das Kant übersehen hat, als er einen begrifflichen Zusammenhang zwischen Autonomie und Moral herstellte und das Sollen als *gänzlich* autonom definierte. Aus diesem Grunde kann die Moral auch nicht als ein Spiel aufgefaßt werden, das man mitspielen, aus dem man bei Nichtgefallen aber auch aussteigen kann. Um dies verstehen und für gerechtfertigt halten zu können, müssen wir uns immer wieder bewußt machen, daß unmoralisches Handeln nicht bloß ein Verstoß gegen abstrakte Normen ist, sondern stets die substantiellen Interessen anderer Individuen beeinträchtigt. Die universelle Verbindung von Moral und Sanktion ergibt sich daraus, daß die anderen Individuen solche Beeinträchtigungen nicht wollen.

6 Eine Umkehr der Perspektive

Es ist nicht schwer, die Reaktion des Amoralisten auf die Drohung mit Sanktionen vorauszusagen. ‚Seht her!‘, wird er ausrufen: ‚Wenn den Moralisten die Argumente ausgehen, greifen sie zu Sanktionen und setzen ihre Ansichten mit Hilfe von Polizei und Gefängnis durch!‘. Seine an Nietzsche geschulten philosophischen Freunde werden in diesen Ausruf einstimmen und die in den Sanktionen zum Ausdruck kommende Herrschaft des Ressentiments anprangern. Aus der Perspektive des Amoralisten liegt diese Reaktion natürlich nahe. Es ist uns nicht gelungen, ihm ein Argument zu liefern, das *ihn* überzeugt (wir haben gesehen warum das so ist); *verlangen* von ihm aber gleichwohl, moralisch zu sein; und belegen ihn mit Sanktionen, wenn er diesem Verlangen nicht nachkommt. – Seine Perspektive ist allerdings nicht die einzige. Auch seine Zeitgenossen, die von seinen Handlungen und ihren Folgen betroffen sein können, nehmen eine Perspektive ein. Sie haben von jemandem, der die Verbindlichkeit moralischer Normen nicht anerkennt, zu erwarten, daß er bereit ist, ihnen zu schaden, sofern ihm dies nützt. Sie müssen also damit rechnen, von ihm beleidigt, bestohlen, betrogen, verletzt oder ermordet zu werden. Unmoralisches Handeln ist dadurch *definiert*, daß es zur Schädigung anderer Individuen führt oder zumindest das Risiko einer solchen Schädigung erhöht. Für diese ‚anderen‘ stellt sich die

Frage, wie sie damit umgehen: Sollen sie das Risiko einer Schädigung hinnehmen, oder sollen sie sich dagegen wehren?

In dieser Frage liegt eine Umkehr der Perspektive. Wir können zunächst von der Vogelperspektive ausgehen und fragen ‚Warum soll *man* moralisch sein?‘. Die W-Frage läßt sich aber auch aus der Teilnehmerperspektive stellen; zunächst aus der Perspektive eines handelnden Individuums, das allein an sich selbst und seine Interessen denkt. Die Frage lautete dann ‚Warum soll *ich* moralisch sein?‘. – Teilnehmer an den sozialen Interaktionen ist aber nicht nur der Amoralist, sondern sind alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft; inklusive derer, die von den Handlungen des Amoralisten tatsächlich oder potentiell betroffen sind. Wenn wir *ihre* Perspektive einnehmen, dann ist leicht nachvollziehbar, daß es für sie keinen rationalen Grund gibt, Handlungen hinzunehmen, aus denen sich Beeinträchtigungen ihrer Interessen ergeben. Wenn der Amoralist sie fragt ‚Warum soll ich überhaupt moralisch sein?‘, so werden sie antworten, ‚Weil du mir sonst einen Schaden zufügst!‘. Und sie werden es nicht bei dieser Antwort belassen, sondern präventive Maßnahmen zur Vermeidung solcher Schäden ergreifen: Sanktionen eben. Soweit sie tatsächlich diesem Ziel dienen, sind solche Maßnahmen verständlich und berechtigt. Der Protest des Amoralisten läuft daher ins Leere: Der Rückgriff auf Sanktionen ist *keine* Flucht in sozialen Druck und staatliche Gewalt mangels guter Argumente, sondern der legitime Selbstschutz der ‚anderen‘ vor dem Amoralisten.

Darüber hinaus ist der Protest noch aus einem weiteren Grund deplaziert. Wir haben uns den Amoralisten ja als einen rationalen Akteur vorgestellt: als ‚rational‘ jedenfalls im Dienst an seinem Selbstinteresse. Es ist kein immoralistischer Traumtänzer, der eine Abschaffung der Moral proklamiert, sondern eine Person, die zum Schutz ihrer eigenen Interessen die Institution der Moral befürwortet; die mit ihr verbundene Sanktionspraxis eingeschlossen. Eine schöne Illustration dafür findet sich in dem Roman *Der Schatz der Sierra Madre* von B. Traven. Erzählt wird hier die Geschichte von drei Goldsuchern, die in der Wildnis der Berge Glück haben, auf reiche Vorkommen stoßen und nach langer, harter Arbeit mit schwer beladenen Eseln den Rückweg antreten. Einem von ihnen gelingt es durch Glück und Gewalt, seine Gefährten zu hintergehen und das gesamte Gold an sich zu bringen. Er befindet sich nun schon am Rande der Wildnis, kurz vor der Eisenbahnstation, von der aus er in die Zivilisation zurückkehren wird, um seinen auf heimtückische Weise erworbenen Reichtum zu genießen:

Er frohlockte. Er fühlte sich auf der sicheren Seite. Wenn der Wind günstig herüberwehte, konnte er das Bellen der Güterzüge durch die Stille der Nacht hören. Und dieses merkwürdig heulende Bellen der Lokomotiven, das so unheimlich und geisterhaft klingen kann, flößte ihm Empfindungen ein, als wäre er schon in einem Hotel nahe der Eisenbahn. Es war der Schrei der Zivilisation. In diesem Schrei fühlte er sich geborgen. Er sehnte sich nach den Gesetzen, nach der Rechtlichkeit, nach den festen Mauern der Stadt, nach allen den Dingen, die sein Gut beschützen sollten. Innerhalb jenes Bereiches, wo Gesetze das Eigentum bestätigen und wo starke Mächte dem Gesetz Achtung verschaffen, war er sicher. (1978: 195)

Auf eindrückliche Weise zeigt Traven hier die tiefe Sehnsucht des Verbrechers nach Zivilisation, Moral und Recht; sein Interesse an dem Schutz, den dies alles ihm vor seinesgleichen bietet. Dem Amoralisten geht es nicht anders. Auch er will die Moral, der er sich in seinem Handeln zu entziehen sucht; und er will auch die Sanktionen, die ihren Forderungen Nachdruck verleihen. Aus dem Hinweis auf dieses Einverständnis ergibt sich auch dann ein gutes Argument, wenn sich der Amoralist nicht von ihm beeindruckt läßt. Es ergibt ein gutes Argument *für uns*, die wir auf die Zumutungen des Amoralisten mit Sanktionen reagieren. Wir zwingen dem Amoralisten nichts auf, was er nicht selbst in Anspruch nimmt.

7 Die „moralische Antwort“

Es sollte nach den hier angestellten Überlegungen deutlich geworden sein, daß das Projekt, eine Antwort auf die W-Frage zu finden, die auch den Amoralisten von der Notwendigkeit, moralisch zu sein, überzeugen könnte, *von vornherein* nicht den erhofften Erfolg haben konnte. Keine der klassischen Antworten auf die W-Frage liefert ein zwingendes Argument dafür, moralisch sein zu müssen; und auch das Schadensprinzip, das sich als die bestmögliche Antwort erwiesen hat, bietet keine Grundlage für eine lückenlose Rechtfertigung der Moral. Wir haben allerdings auch gesehen, daß (i) der Amoralist sich nicht überzeugen läßt, *eben weil* wir ihn als jemanden konzipiert haben, dem prinzipiell die Bereitschaft fehlt, moralische Argumente ernst zu nehmen; hätte er diese Bereitschaft, wäre er eben kein Amoralist mehr. Wir haben außerdem festgestellt, daß (ii) das Unvermögen, die Moral abschließend und lückenlos von einem Standpunkt außerhalb der Moral zu begründen, keinem Rationalitätsdefizit gleich kommt; und daß sich das resignative Fazit, das man allzu voreilig aus diesem Unvermögen zu ziehen bereit ist, mit rationalitätstheoretischen Überlegungen und einer Analogisierung von moralischer mit der Begründung in deskriptiven Kontexten leicht relativieren läßt. Das Scheitern des eigentlichen Projekts zwingt uns daher nicht dazu, an der Rationalität der Moral zu zweifeln. – Ziehen wir daraus den Schluß, daß es um die Moral heute nicht besser, aber auch nicht schlechter bestellt ist als zu anderen Zeiten, so können wir das Postulat einer voraussetzungslosen Rechtfertigung der Moral ‚von außen‘ fallen lassen und das ethische Denken statt dessen als die *Reflexion einer existierenden Praxis* des moralischen Handelns, Urteilens und Argumentierens auffassen. Damit ändert sich die ethische Agenda in zentralen Punkten. (i) Zunächst erübrigt sich von vorn herein die Annahme, der Amoralist sei der zentrale *Adressat* des ethischen Denkens; und er sei als gerechtfertigt anzusehen, solange es *uns* nicht gelingt, ihm zwingende Argumente zu präsentieren. Indem wir Ethik nun als die Selbstverständigung und Selbstaufklärung der Teilnehmer einer gemeinsamen Praxis auffassen, besteht keine Veranlassung mehr für das aussichtslose Vorhaben einer Begründung der Moral ‚von außen‘. (ii) Damit entspannen und erweitern sich die Theorieziele. ‚Begründung‘ bleibt eine wichtige Aufgabe ethischer Theoriebildung, vor allem soweit es um die Geltung einzelner moralischer Normen geht. Zusätzlich aber geht es nun auch um das *Verstehen*. Die Teilnehmer der moralischen Praxis wollen und sollen deren anthropologische Grundlagen und soziale Funktion begreifend nachvollziehen. (iii) Schließlich werden auf diese Weise *substantielle* gegenüber formalen Überlegungen aufgewertet. Die oben vertretene These, daß wir die Moral am besten als eine Institution zur Verringerung und Vermeidung von Schäden verstehen sollten, die Menschen durch andere Menschen erleiden können, stellt natürlich nicht die einzige Möglichkeit einer solchen substantiellen Deutung der Moral dar. Ihre Kraft und Reichweite muß sich (in Konkurrenz zu alternativen Deutungen) dadurch bewähren, daß sie ein tieferes Verständnis der existierenden Praxis ermöglicht. Ich hoffe, plausibel gemacht zu haben, daß auf der Basis einer solchen substantiellen Moraltheorie auch eine befriedigende Antwort auf die W-Frage gegeben werden kann.

Gewiß: Auch das bestmögliche Verstehen dessen, worum es in der Moral geht, liefert kein direktes Argument für die Befolgung ihrer Normen. Daraus, daß die Institution der Moral die Funktion hat, die Interessen von Menschen zu schützen, *folgt* nicht, daß man sich an ihre Vorschriften halten soll. Die Anerkennung des Schadensprinzips erzwingt daher keine moralische Einstellung, sondern setzt sie voraus. Gert (1998: 344f; 2002: 250ff) charakterisiert die auf dem Schadensprinzip beruhende Antwort auf die W-Frage daher treffend als die „moralische Antwort“. Die bestmögliche Antwort ist eben eine, die nicht von einem äußeren Standpunkt, sondern vom Boden der Moral aus gegeben wird. Ist sie deshalb zirkulär, wie im Anschluß an

Prichard gemutmaßt werden könnte? Setzen wir mit ihr voraus, was zu beweisen wäre? – Die Antwort lautet ‚nein‘! Was vorausgesetzt wird, ist nicht ‚die Moral‘, sondern die Bereitschaft, moralische Überlegungen und Argumente ernst zu nehmen. Wenn wir nun den Amoralisten beiseite lassen, der ja so *definiert* ist, daß er diese Bereitschaft nicht besitzt, so stellt das Schadensprinzip eine wichtige handlungsrelevante Information über die Funktion der Moral im potentiell konflikträchtigen Zusammenleben von Menschen zur Verfügung. Es ordnet die Institution der Moral, ihre konkreten Normen und die auf ihrer Basis gefällten Urteile in einen größeren Zusammenhang ein und macht sie damit besser verständlich. Wer begriffen hat, worum es bei der Moral geht, hat auch einen guten Grund, moralisch zu sein.

Literatur:

- Aristoteles, *Physikvorlesung*. (Werke in deutscher Übersetzung, hrsgg. Von Hellmut Flashar). Übersetzt von Hans Wagner. Berlin: Akademie Verlag 1989.
- Bayertz, Kurt (2011): „Wer schreibt vor? Ursprünge der moralischen Präskriptivität.“ In: Stephan Sellmaier und Erasmus Mayr (Hg.), *Normativität, Geltung und Verpflichtung*. Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 21–34.
- Gert, Bernard (1998): *Morality. Its Nature and Justification*. Oxford: Oxford UP 1998.
- (2002): „Warum soll ich moralisch sein?“. In: Kurt Bayertz (Hg.), *Warum moralisch sein?* Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 247–71. [Kap. 13 aus: *Morality. Its Nature and Justification*. Oxford: Oxford UP 1998].
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Deutsche Übersetzung von Walter Euchner, hrsgg. von Iring Fetscher. Berlin: Ullstein 1976.
- Prichard, H. A. (1912): „Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?“ In: Kurt Bayertz (Hg.), *Warum moralisch sein?* Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 49–68.
- Schnädelbach, Herbert (1992): „Über Rationalität und Begründung.“ In: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 61–78.
- Traven, B. (1978): *Der Schatz der Sierra Madre*. Werkausgabe Bd. 4. Frankfurt am Main/Wien/Zürich: Büchergilde Gutenberg.