

Lars Leeten (Hg.)

Moralische Verständigung

Formen einer ethischen Praxis

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Maria-Sibylla Lotter

Moralische Divergenz

I Moralische Divergenz: Ein Symptom des Moralzerfalls?

Moral – ein Ausdruck für unsere mehr oder weniger täppischen Bemühungen um das Gute und Richtige – gehört unvermeidlich zum menschlichen Leben, ob wir nun an ihr gedeihen oder verzweifeln. Trotzdem ist sie nicht immer eine gute Sache, wie wir aus Erfahrung wissen. Man kann vernünftig und unvernünftig, besonnen, aber auch fanatisch und verboht mit moralischen Fragen und mit seinen eigenen Vorstellungen vom Guten und Richtigen umgehen. Wer aus moralischem Ehrgeiz oder auch nur phantasielosem Pflichtgefühl etwas an und für sich Richtiges auf die falsche Weise beim falschen Anlass und ohne Rücksicht auf die betroffenen Personen durchsetzen möchte, kann mehr Unheil anrichten als ein amoralischer Egoist. Die Unterscheidung zwischen einem vernünftigen und einem unvernünftigen Umgang mit *Moral* betrifft daher den Kern der *Moral* selbst.

Die folgenden Überlegungen zu den Voraussetzungen und Kriterien eines vernünftigen Umgangs mit *Moral* setzen nicht am Erkenntnisakt des einsamen Subjekts an, sondern konzentrieren sich speziell auf den intersubjektiven Austausch, also eine Form der moralischen Erkenntnis, an der mindestens zwei beteiligt sind. Unter diesem Gesichtspunkt lauten die Fragen: Was unterscheidet eine vernünftige moralische Auseinandersetzung von einer unvernünftigen? Was sind ihre sozialen und kulturellen Voraussetzungen? Und welche individuellen Einstellungen und Fähigkeiten sind hier unter »vernünftig« zu verstehen?

Eine deutliche Antwort auf die ersten beiden Fragen, durch die sich die dritte Frage quasi erübrigt, hat der schottische Philosoph Alasdair MacIntyre in seiner vieldiskutierten Studie von 1981 *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart* gegeben. MacIntyre diagnostiziert dort für seine Gegenwart eine strukturelle »Verwahr-

losung des moralischen Denkens und Handelns«,¹ die sich an der Art zeige, wie heute moralische Auseinandersetzungen geführt werden. Die Verwehrlosung kommt nach MacIntyre nämlich darin zum Ausdruck, dass moralische Auseinandersetzungen oft den Zweck verfolgen, Meinungsunterschiede zu verdeutlichen, und dass es keine vernünftige Methode gibt, zu einer Übereinstimmung zu gelangen:

Das Erstaunlichste an moralischen Äußerungen heute ist, daß sie oft dazu benutzt werden, Meinungsunterschiede auszudrücken; und das Erstaunlichste an den Debatten [...] ist, daß sie [...] offenbar zu keinem Endergebnis kommen können. In unserer Kultur scheint es keinen vernünftigen Weg zu geben, eine moralische Übereinstimmung zu erzielen.²

Aus der bloßen Tatsache moralischer Uneinigkeit folgt aber noch nichts mit Blick auf ihre Relevanz für den Begriff der Moral, das Verständnis von Vernunft oder den Zustand unserer gegenwärtigen moralischen Verfassung. In all diesen Hinsichten bin ich anderer Auffassung als MacIntyre. Trotzdem möchte ich zunächst seiner Diagnose ein Stück weit folgen. Denn einerseits hat sie ohne Frage einen wahren Kern: sie berührt ein wirkliches Risiko, eine reale Gefahr des Scheiterns vernünftiger moralischer Auseinandersetzungen, mit der wir immer rechnen müssen – ich werde später darauf zurückkommen. Andererseits – und damit möchte ich mich zunächst befassen – interpretiert (und verzerrt) MacIntyre dieses Risiko auf der Grundlage von Annahmen, die er mit nicht wenigen Philosophen und Nichtphilosophen teilt: einer Vorstellung von Moral als eines Übereinstimmung stiftenden Systems von Regeln und Normen und einer Auffassung von moralischer Vernunft als einer Argumentation, die (anstatt das zu ermitteln, was für die Gesprächspartner wirklich moralisch zählt und sie daher auch unterscheidet), das für alle Verbindliche quasi aus allgemein geteilten Prämissen deduziert. Setzt man dieses durchaus verbreitete Moral- und Vernunftverständnis voraus, dann liegt der Gedanke nicht fern, das so alltägliche und gewöhnliche Phänomen moralischer Divergenz und die stete Möglichkeit des Scheiterns vernünftiger moralischer Auseinandersetzungen stelle eine Bedrohung der moralischen Gemeinschaft und der Moral schlechthin dar. Eine genauere Betrachtung dieser Voraussetzungen scheint mir daher angebracht.

¹ Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1997, S. 15.

² Ebd., S. 19.

MacIntyre geht bei seiner Kritik von zwei für ihn offenbar selbstverständlichen Voraussetzungen aus: *Erstens*, dass der Sinn und Zweck moralischer Auseinandersetzungen darin liegt, zu einer Übereinstimmung zu kommen. *Zweitens*, dass ein vernünftiger Weg, moralische Übereinstimmung zu erzielen, darin besteht, moralische Urteile auf unstrittige, von allen geteilte normative Annahmen zurückzuführen. Das ist eine nicht nur unter Fachphilosophen weit verbreitete Vorstellung von vernünftiger moralischer Argumentation: Man stellt sich die Moral einer Person analog zu einer wissenschaftlichen Theorie als ein konsistentes und kohärentes System von mehr oder weniger allgemeinen Annahmen vor. Möchte Person A Person B auf vernünftige Weise davon überzeugen, eine Handlung zu unterlassen (oder zu tun), kann sie sich darauf berufen, dass diese Handlung unvereinbar mit einer der geteilten allgemeinen normativen Prämissen ist. Mit Blick auf die normativen Annahmen, die in heutigen öffentlichen moralischen Auseinandersetzungen ins Spiel kommen, scheint ein solches Vorgehen aber kaum möglich, wie MacIntyre an verschiedenen Beispielen von Konfliktthemen illustriert: Wer etwa die Frage, ob Kriege gerechtfertigt werden können, als eine Frage der Gerechtigkeit versteht und sie grundsätzlich verneint, weil stets auch Unschuldige in Mitleidenschaft gezogen werden, geht von anderen normativen Grundannahmen aus als ein Anhänger der Abschreckungstheorie, der sie vor allem als eine Frage des Überlebens betrachtet, oder ein Anhänger Che Guevaras, dem es um die Befreiung der Unterdrückten geht. Dasselbe gilt für das Klischee der Feministin, die von dem Grundrecht einer jeden Frau ausgeht, über ihren Körper zu verfügen und ihr Leben zu planen, im Kontrast zu dem Klischee eines Katholiken, für den ungeborenes Leben unbedingt schützenswert ist. Man könnte die Liste mit einem überzeugten Vegetarier im Unterschied zu einem Fleischkonsumenten fortsetzen, der Tiere als Wesen betrachtet, die für den Menschen da sind, oder mit einem Marxisten, für den der Kommunismus überhaupt erst ein wahrhaft menschliches Leben ermöglicht, im Kontrast zu einem Wirtschaftsliberalen. Sobald wir potentielle Gesprächspartner einer Auseinandersetzung nur als Träger solcher moralischer Grundannahmen berücksichtigen, gilt: »[...] die unterschiedlichen Prämissen sind so beschaffen, daß wir keine vernünftige Möglichkeit besitzen, die Behauptungen der einen gegen die der anderen abzuwägen.«³ MacIntyre

³ Ebd., S. 21.

führt diese Inkompatibilitäten auf die inkohärente Vielfalt unserer heutigen Menschenbilder und Normen zurück, die auf verschiedene Strömungen und Denkrichtungen der christlichen Kirchen, der antiken Traditionen und der Stoa, der Philosophie der Aufklärung und des Utilitarismus zurückgehen.

Was MacIntyre an diesem Phänomen als dekadent empfindet, ist nicht nur die damit fraglos verbundene Gefahr des Aneinandervorbeiredens in moralischen Auseinandersetzungen, die bei eher unflexiblen und zum Dogmatischen neigenden Gesprächspartnern in der Tat sehr frustrierend sein kann. Was MacIntyre als Verwahrlosung der Moral diagnostiziert, ist die in seinen Augen *tiefer* Bedeutung dieses Phänomens, nämlich der Verlust des Unterschieds zwischen einem vernünftigen Umgang mit Moral, der auf geteilten Grundlagen aufbaut, und einer bloß persönlichen Meinung, die sich nur noch anmaßt, mehr zu sein als Ausdruck und Instrument subjektiver Gefühle und Interessen.⁴

MacIntyre hatte dabei auch eine zeitgenössische moralphilosophische Position im Blick, nämlich den Emotivismus, der schon die Möglichkeit, mit moralischen Differenzen vernünftig umzugehen, zu bestreiten scheint.⁵ Aus Sicht des Emotivismus, wie er von Charles

Stevenson vertreten wurde, sind es nicht objektive Gründe, sondern persönliche Neigungen, die unsere moralischen Einstellungen bedingen. In moralischen Urteilen kommen Emotionen zum Ausdruck, gleichzeitig dienen die Sprachhandlungen als Aufforderungen an andere, sich entsprechend (im Sinne des Sprechers) zu verhalten. Was MacIntyre als kulturellen Verlust diagnostiziert, kann es daher aus der Perspektive des Emotivismus gar nicht geben: eine in der gemeinsamen Praxis angelegte Unterscheidung zwischen Überredung/Manipulation und vernünftiger Begründung von moralischen Einschätzungen.

Das erscheint mir nicht anders als MacIntyre eine Verkennung der Moral und damit auch eine Verkennung der Grundlagen von Gemeinschaft zu sein: Die Unterscheidung zwischen einem vernünftigen und einem unvernünftigen Umgang mit den eigenen Vorstellungen vom Guten und Richtigen ist grundlegend für die Weise, wie wir moralische Begriffe verwenden und uns untereinander auseinandersetzen. Wir verwenden Redewendungen wie »Dazu bist du schließlich verpflichtet« oder »Du würdest es Dir nie verzeihen, wenn Du xy jetzt nicht unterstützen würdest«, nicht als Synonyme für »Das finde ich gut,

kann, zeigt nach MacIntyre keinesfalls an, dass die emotivistische Interpretation unserer (wirklichen) Moral falsch wäre. Der Emotivismus ist nach MacIntyre seinen an unseren Sprachgepflogenheiten orientierten Kritikern insofern durchaus überlegen, als unsere Moral unseren moralischen Sprachgepflogenheiten und unserem Selbstverständnis nicht mehr entspricht: nach MacIntyre drücken wir mit unseren moralischen Äußerungen heute in der Tat nicht mehr aus als persönliche Neigungen und Bedürfnisse, andere zu beeinflussen, auch wenn wir uns dessen nicht bewusst sind. Die mit unserem Sprach- und Selbstverständnis verbundenen Ansprüche auf Allgemeingültigkeit, so MacIntyre, beziehen sich hingegen auf einen Typ von Moral, den es einmal gegeben hat, aber heute nur noch in Bruchstücken gibt. Wir täuschen uns über diesen Verlust, indem wir weiter eine moralisierende Sprache verwenden. Mit anderen Worten: Wir sind heute in der misslichen Lage, entweder – wie der Mainstream der sprachanalytischen Moralphilosophie – die Augen vor der Wahrheit unserer moralischen Verfassung zu verschließen, indem wir so tun, als verfügten wir noch über eine Moral, die unseren sprachlichen Gepflogenheiten entspricht, oder – wie die Emotivisten und diverse Richtungen des Neu-Nietzscheanismus – sogar die Möglichkeit einer wirklichen Moral zu verleugnen, indem wir die Unterscheidbarkeit zwischen moralischer Überzeugung und Überredung bestreiten. In diesem Sinne plädiert beispielsweise Richard Rorty in einem bekannten Vortrag über den Vorrang der Demokratie vor der Philosophie dafür, die Verteidigung der moralischen Maßstäbe, die man für gute Aspekte der westlichen kulturellen Tradition hält, nicht als Versuch einer vernünftigen Verständigung mißzuverstehen, sondern sie als einen unverzichtbaren Ethnozentrismus zu bejahen. Vgl. Richard Rorty, »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, S. 82–125.

⁴ An diesem Punkt überschneidet sich MacIntyres Diagnose nicht zufällig mit der Ideologiekritik der Moral im neunzehnten Jahrhundert. Während die Philosophie der Aufklärung den Gedanken, dass die Moral nicht (mehr) ist, was sie angeblich einmal war – Ausdruck geteilter Auffassungen von Werten und objektiv gültigen Regeln, die wirklich das Handeln leiten –, durchaus positiv als Fortschritt zu einer neuen Autonomie des moralischen Subjekts begriffen hatte, wurde er bei Marx und Nietzsche ins Negative umgekehrt: Die Ideologiekritik des neunzehnten Jahrhunderts unterstellte der Moral vor allem private Zwecke wie die Verschleierung der wahren Handlungsmotive, die Aufrechterhaltung der Klassengesellschaft oder die Befriedigung von Ressentiments. Im Gegensatz zu Marx und Nietzsche geht MacIntyre jedoch davon aus, dass Moral für ein menschenwürdiges Leben unverzichtbar und eine vernünftige moralische Kommunikation – vorausgesetzt, man verabschiedet sich von gewissen liberalen Ideen – auch prinzipiell möglich ist. Seine Kritik, die einerseits die Bedeutung der Moral (im Sinne seines Moralverständnisses) hervorhebt, andererseits ihr reales Verschwinden beklagt, richtet sich vor allem gegen die philosophischen Moraltheorien der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, die teils keinen Unterschied mehr zwischen manipulativer Überredung und moralischer Überzeugung sehen wie der Emotivismus, teils nach ihrer sprachanalytischen Neuorientierung den Blick von der moralischen Realität ab- und der Untersuchung der moralischen Begriffe und der Logik moralischer Begründungen zugewandt haben.

⁵ Dass der Emotivismus seinen Einfluss in der sprachanalytischen philosophischen Ethik schon zu MacIntyres Zeit eingebußt hatte, weil er diesem Sprach- und Selbstverständnis, an dem sich die analytische Philosophie orientiert, nicht Rechnung tragen

mach es doch auch«. Im ersten Fall unterstellt der Sprecher, dass der Hörer einen Grund hat, sich entsprechend zu verhalten, unabhängig davon, wer dies sagt: einen objektiven moralischen Grund, der sich aus seiner moralischen Identität ergibt. Im letzten Fall ergibt sich der Grund, der Aufforderung Folge zu leisten, aus der Beziehung zum Sprecher, etwa einer Abhängigkeit oder Verliebtheit.⁶ Diese Unterscheidung ist jedoch auch dann grundlegend, wenn man sie nicht nur als Unterscheidung zwischen rationaler Überzeugung und Überredung versteht, d. h. wenn man unter einer rationalen Argumentation nicht nur eine Methode versteht, zu einer Übereinstimmung zu gelangen.

Die unbestreitbare Wichtigkeit der von MacIntyre verteidigten Unterscheidung zwischen vernünftigen und nichtvernünftigen Formen moralischer Argumentation besagt noch nichts über die Richtigkeit seiner Interpretation ihrer rationalen Grundlagen. MacIntyre unterstellt, dass ein vernünftiger moralischer Diskurs sich auf geteilte normative Prämissen einer gemeinsamen Praxis stützt und daher auch auf Übereinstimmung zwischen den Gesprächsteilnehmern hinauslaufen sollte. Eine hinreichende Dignität und Autorität haben moralische Gründe nach MacIntyre nämlich nur im Kontext von Traditionen, die eine gemeinsame Lebenspraxis stiften. Eine Praxis wie das Schachspielen setzt neben Regeln interne Ideale und Normen des guten oder exzellenten Spielens voraus, die nicht ad hoc von denen festgelegt werden, die an ihr teilnehmen, sondern sozusagen von der Praxis selbst. Nach MacIntyre hat man die Moral nach diesem Modell von Spielen zu verstehen: um regelgerecht und gut zu handeln, muss man keine individuellen Meinungen ausbilden oder gar Entscheidungen darüber treffen, was als gut und was als schlecht zu werten ist. Man muss lediglich die Regeln, Tugenden und Ideale verstehen und anwenden können, die der Praxis eigen sind, an der man teilhat.⁷ Wer hingegen Ansprüche

⁶ Vgl. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, S. 23.

⁷ MacIntyre folgt hier möglicherweise einer Lesart Wittgensteins als eines traditionsorientierten Konservativen, die im englischen thomistischen Katholizismus zur Zeit seines Studiums verbreitet war. Gegen diese Lesart wäre einzuwenden, dass es Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* nicht darum ging, Praktiken aus der Tradition zu begründen (im Unterschied zu anderen Definitionen und Begründungen), sondern die Grenzen ihrer Definierbarkeit aufzuzeigen. Zu den unterschiedlichen Lesarten Wittgensteins vgl. Sandra Laugier, »Wittgenstein and Cavell: Anthropology, Scepticism, and Politics«, in: Andrew Norris (Hrsg.), *The Claim to Community. Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford 2006, S. 19–37, insbes. S. 29.

auf Allgemeingültigkeit erhebt, aber sich als unfähig erweist, zu einer Übereinstimmung zu kommen, zeigt damit, dass er etwas prätendiert, was er gar nicht einlösen kann. Sein Anspruch auf Allgemeingültigkeit ist dann nur noch eine leere moralische Redeweise, mit der er sich über das Fehlen einer echten Moral hinwegtäuscht.

Das wirft grundlegende Fragen auf: In welchen Hinsichten müssen wir übereinstimmen, um eine (nicht verwarloste) moralische Gemeinschaft zu bilden? Und: welchen Anteil hat das Individuum an den Normen, Regeln, Werten und Tugenden, an denen wir uns moralisch orientieren?⁸

Im Folgenden möchte ich am Leitfaden der Kritik von MacIntyres Grundannahmen der Frage nach den vernünftigen (epistemischen und ethischen) Funktionen moralischer Auseinandersetzungen im Alltagsleben nachgehen. Unter moralischen Auseinandersetzungen im *Alltagsleben* verstehe ich Auseinandersetzungen um konkrete Fragen wie, ob es *in dieser Situation* und mit *diesen* absehbaren Folgen für eine Person *wie* A richtig oder gut ist, x zu tun (im Unterschied zu allgemeinen normativen Fragen wie, ob x als allgemeiner Handlungstyp richtig ist, oder zu metaethischen Fragen wie, nach welchem Prin-

⁸ Die üblichen Antworten auf diese Fragen bewegen sich in den Denkgleisen des modernen Gegensatzes zwischen liberalen und kommunitaristischen (wie man es neuerdings nennt) Denkweisen, der sich seit dem siebzehnten Jahrhundert entwickelt hat. Aus liberaler Perspektive ist das eigenständige, selbstverantwortliche Individuum die Quelle der Normen. Aus kommunitaristischer Perspektive hingegen befinde ich mich immer schon in einer normativen Übereinkunft, die allem, was ich selbst entscheiden kann, vorgegeben ist, und das ist auch gut so. Denn eine Gemeinschaft im eigentlichen Sinne, so dachte man von der Romantik bis zu Durkheim und MacIntyre, muss über eine vom einzelnen *unverfügbare* sinnstiftende Grundlage verfügen, einen traditionsgebundenen Kontext gemeinsamer Praktiken, in deren normativen Kontext sich sinnvolle Lebensziele und moralische Herausforderungen für den Einzelnen stellen. Wenn sich solche Traditionen auflösen und der Einzelne selbst wählen muss, nach welchen Regeln er leben will, wird er aus dieser kommunitaristischen Sicht nicht autonom, sondern anomisch, wie es Durkheim genannt hat. Da nur noch instrumentelle Beziehungen zu den Mitmenschen möglich sind, verliert er seine moralische Orientierung und seinen psychischen Halt. Wenn ich im Folgenden Kritik an MacIntyres Diagnose üben und dabei eine alternative Auffassung von moralischer Vernunft skizzieren werde, die auch das Phänomen moralischer Divergenz in einem anderen Licht erscheinen lässt, geht es mir nicht darum, einen liberalen Standpunkt gegen einen kommunitaristischen zu vertreten. Ich möchte vielmehr pragmatisch an die Sache herangehen und versuchen, mich dem Wechselspiel zwischen Individuum und Gemeinschaft in der moralischen Grammatik des Alltagslebens anzunähern.

zip x beurteilt werden sollte). Mit Blick auf solche Auseinandersetzungen, wie sie im Alltag stattfinden könnten, werde ich MacIntyres Annahme in Zweifel ziehen, dass ihr rationaler Zweck darin liegt, Übereinstimmung zu erzeugen. Im Rückgriff auf Platon, David Ross, Habermas und vor allem Stanley Cavell werde ich eine alternative Interpretation moralischer Auseinandersetzungen vorstellen, aus der sich auch eine andere Bewertung moralischer Divergenz ergibt. Dabei gehe ich von der Überlegung aus, dass moralische Auseinandersetzungen verschiedene rationale Funktionen haben, zu denen ganz zentral die Selbstverständigung gehört. Daran schließt sich die Überlegung an, dass moralische Divergenz insofern sogar eine wichtige konstruktive Bedeutung für die Moral haben kann, als sie einerseits der Selbstverständigung dienlich ist, uns andererseits aber auch die Komplexität unserer moralischen Welt und andere individuelle moralische Perspektiven erschließt.

II Ist die Moral nicht mehr das, was sie einmal war? Oder war die Moral nie, was sie angeblich ist?

MacIntyre geht von vier Voraussetzungen aus, die ich allesamt in Zweifel ziehen möchte: *erstens* einem Verständnis vernünftiger moralischer Argumentation, das nicht nur Übereinstimmung mit Blick auf gewisse intersubjektive Rücksichten und auf das, was als Entschuldigung oder zur Rechtfertigung von Handlungen vorgebracht werden kann, verlangt, sondern fordert, auf der Grundlage gemeinsamer normativer Prämissen und unstrittiger Fallbeschreibungen zu einer übereinstimmenden Folgerung gelangen zu können. *Zweitens* unterstellt er, dass eine funktionierende Moral analog zu Spielen ein normativ kohärentes und konsistentes System darstellt, in dessen Rahmen es irrational wäre (oder jedenfalls ein Verlassen der gemeinsamen moralischen Welt), die Prämissen (die Prinzipien, Regeln und Normen) selbst in Frage zu stellen. Dieses Vernunft- und Moralverständnis ergänzt MacIntyre *drittens* durch die kulturhistorische Hypothese, dass dieser Vernunft- und Moralbegriff zu anderen Zeiten – MacIntyre nennt die Moral der Antike und des Mittelalters – der gelebten Moral entsprach. *Viertens* scheint MacIntyre es für selbstverständlich zu nehmen, dass eine Moral, die moralische Übereinstimmung garantiert, wenn die Betroffenen bereit sind, den Regeln vernünftiger Argumen-

tation zu folgen, nicht nur menschenmöglich (zumindest unter anderen kulturellen Voraussetzungen), sondern auch *wünschenswert* ist.

Ich möchte diesen gedanklichen Komplex zunächst an dem philosophisch weniger zentralen dritten Punkt annägen, indem ich die letztlich nur von der Kulturwissenschaft beantwortbare Frage nach der historischen Anwendbarkeit von MacIntyres Begriff vernünftiger moralischer Argumentation aufwerfe. Folgendes wird wohl unstrittig sein: Sich vernünftig über moralische Fragen verständigen zu können, ist nur möglich, wo man über eine *gemeinsame moralische Sprache* verfügt und ihr Vokabular mit Inhalt füllen kann – also Vorstellungen darüber hat, was Begriffe wie Feigheit, Bestechlichkeit, Lüge bedeuten, auf welche Handlungen sie angewendet werden. Darüber hinaus sind eine ganze Reihe von weiteren Kenntnissen und Fähigkeiten erforderlich, über die durchaus nicht jeder Mündige stets im vollen Maß verfügt, weshalb eine Verständigung auch immer scheitern kann: man muss nicht nur bereit sein, sachhaltig zu argumentieren, sondern auch über die Kenntnis verfügen, welche Arten von Gründen bei welcher Art von Handlungen überhaupt als Entschuldigung oder Rechtfertigung angeführt werden können und welche nicht. Man muss daran interessiert sein, die eigene Position, aber auch die der anderen Person zu verstehen, falsche eigene Vorstellungen zu berichtigen, aber auch falsche Vorstellungen von der normativen Perspektive der Gesprächsteilnehmer. Ist es jedoch darüber hinaus erforderlich, dass jeder unter den moralischen Begriffen dasselbe versteht und ihnen dasselbe Gewicht zuschreibt, so dass man in moralischen Auseinandersetzungen zu übereinstimmenden Einschätzungen gelangen müsste, was zu tun richtig ist? MacIntyre scheint dies für die nichtmoderne Welt anzunehmen, aber weder die von Homer beschriebenen Konflikte zwischen seinen Helden und zwischen den Göttern (die er weder leugnet, noch ausblendet), noch die (ebenfalls von ihm berücksichtigten) griechischen Tragödien, noch die Dialoge Platons stützen ohne Weiteres diese Annahme. Es mag sein, dass die moralische Begrifflichkeit in der griechischen Antike kohärenter war als heute. Aber auch im Kontext einer homogeneren moralischen Begrifflichkeit als der des modernen Europa ist nicht garantiert, dass die Teilnehmer an einem Gespräch etwa unter Tugenden wie »Mut«, »Frömmigkeit« oder »Gerechtigkeit«, unter »Freundschaft« oder »Ehre« genau dasselbe verstehen. Ebenso wenig ist garantiert, dass sie die mit den jeweiligen Begriffen verbundenen Werte und Pflichten im konkreten Falle gleich gewichten

und mit Blick auf die Frage, was man tun soll, zu denselben Ergebnissen kommen.

Die kulturwissenschaftliche Forschung des zwanzigsten Jahrhunderts stützt auch nicht ohne Weiteres die Annahme, traditionelle Gesellschaften seien moralisch homogener als moderne. Auch die Mitglieder sehr traditioneller Gesellschaften, die beiden Geschlechtern unterschiedliche Aufgaben und entsprechend unterschiedliche Regeln, Werte und Tugenden zuordnen, können jederzeit in Prioritätskonflikte geraten, wenn beispielsweise eine kriegerische Handlung (der Männer), die aus Gründen der Ehre nicht verschoben werden kann, zu einer Zeit ansteht, wo die Frauen Fruchtbarkeitsrituale durchführen wollen, die für sie absolute normative Priorität haben. Die Vorstellung, man könnte aufgrund geteilter normativer Prämissen in solchen Fällen die für alle richtige Entscheidung ermitteln, ist nicht realistisch. Beide Geschlechter wiederum müssen in vielen kulturellen Kontexten zwischen den normativen Anforderungen ihrer Religion und den normativen Erwartungen lebender oder verstorbener Familienangehöriger je nach Anlass Prioritäten setzen.⁹ Ob in solchen Fällen eine Verwehrung der Moral zu diagnostizieren ist, hängt ganz davon ab, was man unter Moral versteht. Je heterogener die moralischen Kontexte sind, desto mehr hat der Einzelne die Möglichkeit, sich je nach Situation und Eigeninteresse auf unterschiedliche Normen zu berufen, aber er muss auch mehr Kreativität und Selbstverantwortung beim Umgang mit moralischen Fragen an den Tag legen.

⁹ So heißt es von den sehr traditionell lebenden Boróro, »daß sie ihr soziales Leben sowohl nach den Geboten von Geistern, wie auch nach denen von in irgendeiner Weise als weiterlebend vorgestellten Ahnen einrichten müssen. Dabei kann es ohne weiteres zu Konflikten zwischen der Geister- und der Ahnenordnung kommen.« (Wolfgang Fikentscher, *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Bd. 1: Frühe und religiöse Rechte*, Tübingen 1975, S. 156) Auch Lebensformen, in denen der Einzelne inkompatiblen politischen Normensystemen verpflichtet ist, finden sich in traditionellen Gesellschaften. Ein bekanntes Beispiel sind die Kachin im Hochland von Burma, ein (zur Zeit der Forschung von Edmund Leach) kaum modernisiertes Gebiet, wo jedes Individuum mehreren sozialen Systemen angehört, nämlich einerseits der feudalen Shan-Ordnung, andererseits der anarchischen und egalitären Gambuo-Ordnung. »To the individual itself such systems present themselves as alternatives or inconsistencies in the scheme of values by which he orders his life« (Edmund R. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London 1954, S. 8).

III Platon: Die Vernunft moralischer Dialoge

Ich möchte nun eine Frage des amerikanischen Philosophen Stanley Cavell aufgreifen: Kann man es überhaupt als primären (vernünftigen) Zweck moralischer Auseinandersetzungen verstehen, zu einer Übereinstimmung in der moralischen Einschätzung zu gelangen?¹⁰ Man kann diese Frage auch so stellen: Betrachten wir moralische Auseinandersetzungen, wie MacIntyre unterstellt, als gescheitert, wenn man nicht zu einer solchen Übereinstimmung gelangt? Gäbe es dann keinen Unterschied zwischen einer vernünftigen Auseinandersetzung und, sagen wir, einer emotionalen Erpressung und Manipulation?

Wenn wir darunter ein Gespräch verstehen müssten, das die Teilnehmer auf der Grundlage geteilter normativer Prämissen und unstrittiger Fallbeschreibungen zu einem übereinstimmenden Urteil hinführt, dann findet im menschlichen Leben vermutlich nicht viel an vernünftigen moralischen Auseinandersetzungen statt. Dass unsere normativen Voraussetzungen weder klar noch deutlich sind, dass die Normen nicht für sich selbst sprechen und dem Individuum die Arbeit abnehmen, seine Gedanken zu klären, hat wohl kaum jemand deutlicher gemacht als Platon, der in seinen frühen Dialogen immer wieder die Unhaltbarkeit des Glaubens herausstellt, der des Denkens und einer moralischen Sprache kundige Mensch wisse ohne Weiteres, wozu er moralisch verpflichtet ist und was daraus für das konkrete Handeln folgt. Das fraglose Überzeugtsein von der Sachhaltigkeit und Deutlichkeit einer bestimmten Überzeugung erweist sich in diesen Dialogen stets von ebenso kurzer Dauer wie die zwischendurch hergestellte Übereinstimmung mit Blick auf den Inhalt gängiger moralischer Begriffe; beides stellt sich schnell als Illusion heraus, sobald die Gesprächspartner unter Druck geraten, sich genauer zu artikulieren. Ein gutes Beispiel hierfür bietet der Dialog *Euthyphron*. Sokrates tritt dort ins Gespräch mit Euthyphron, einem jungen Mann von beträchtlichem moralischen Ehrgeiz, der sich einer religiös begründeten universalen Moral verpflichtet wähnt und zu wissen glaubt, was die Pflichten der Frömmigkeit von ihm verlangen. So verklagt er ohne Skrupel seinen eigenen Vater wegen Totschlags vor Gericht, nachdem dieser einen sei-

¹⁰ Vgl. Stanley Cavell, *Der Anspruch der Vernunft. Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie*, Frankfurt a. M. 2006, S. 417.

ner Sklaven, der betrunken einen anderen im Streit getötet hatte, in eine Grube hatte werfen lassen, wo er aufgrund mangelnder Versorgung starb, bevor der zum Gericht gesandte Bote zurückgekehrt war. Die Verwandten sind empört, dass Euthyphron unter solchen Umständen seinen eigenen Vater verklagt. Er jedoch hat keinen Zweifel, was jeder Mensch in einem solchen Fall tun sollte. So begründet er seinen Schritt damit, dass die Götter von ihm verlangen, jeden gleich zu behandeln, und dass es keinen Unterschied machen dürfe, ob es sich bei den Beteiligten um Sklaven oder Freie handelt.

Sokrates fragt nun mit Blick auf die Götter:

Welche Art von Uneinigkeit aber, mein Freund, ruft Haß und Zorn hervor? Laß uns die Sache so betrachten. Wenn du und ich uns uneinig darüber sind, welche Anzahl größer als eine andere ist, würden wir darüber zornig oder zu Feinden? Würden wir einen solchen Streit nicht sofort dadurch beilegen, daß wir zählen?

Euthyphron: Gewiß doch.

Sokrates: Und wenn wir uns hinsichtlich der relativen Größe zweier Dinge uneinig sind, würden wir sie nicht messen und so unsere Meinungsverschiedenheit sogleich beenden?

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Und würden wir eine Frage bezüglich des relativen Gewichts zweier Dinge nicht dadurch klären, daß wir die Dinge wiegen?

Euthyphron: Selbstverständlich.

Sokrates: Was ist dann die Frage, die uns zornig und zu Feinden machen würde, wenn wir in ihr nicht übereinstimmen und nicht zu einer Einigung kommen können? Vielleicht hast Du keine Antwort parat, aber höre die meine an. Ist es nicht die Frage des Gerechten und Ungerechten, des Ehrenhaften und Unehrenhaften, des Guten und des Schlechten? Sind es nicht Fragen über derlei Dinge, die dich und mich und jedermann streiten lassen, wenn wir streiten, wenn wir darüber anderer Meinung sind und zu keiner zufriedenstellenden Einigung kommen können?¹¹

Sokrates fragt also, wie wir bei verschiedenen Typen von Uneinigkeiten zu einer Lösung kommen können und welche Art von Uneinigkeit (unter uns wie auch unter den Göttern) Hass und Zorn hervorruft. Er wird sich schnell mit Euthyphron einig, dass man bei quantitativen Fragen über objektive Maßstäbe verfügt, die von den verschiedenen

Ansichten unabhängig sind. Bestreitet jemand das von einem anderen behauptete Gewicht eines Dinges, dann kann man zur Übereinstimmung kommen, indem man es wiegt. Wer sich in einem solchen Fall weigerte, eine (geeichte, funktionierende) Waage zu benutzen, und auf seiner eigenen Ansicht bestünde, würde als irrational bzw. inkompetent betrachtet werden. Bei Fragen des Gerechten und Ungerechten, des Ehrenhaften und Unehrenhaften, des Guten und Schlechten verhält es sich jedoch anders. Hier geht es nicht um die Frage, ob das Gerechte gerecht oder das Gute gut ist, sondern ob eine bestimmte Handlung einer bestimmten Person unter diesen Umständen gerecht oder ungerecht, ehrenhaft oder unehrenhaft, gut oder schlecht ist. Und da uns hier kein gleichermaßen funktionierender, im Kontext der jeweiligen Wissenschaft und Technik von allen anerkannter Maßstab zur Verfügung steht, lassen sich moralische Einwände nicht ohne Weiteres als irrational abtun. Der Dialog endet daher aporetisch – er gelangt nicht zu einer Übereinstimmung hinsichtlich der Frage, ob es in diesem besonderen Fall wirklich Euthyphrons Pflicht ist, den eigenen Vater zu verklagen. Die Divergenz in den Einschätzungen zwischen Euthyphron und seinen Verwandten wird im Rahmen des Dialogs nicht aufgehoben.

Platons Frühdialoge demonstrieren nicht nur, dass moralische Divergenz im griechischen Kontext ein bekanntes und durchaus reflektiertes Phänomen ist, sondern lassen auch ein anderes Verständnis von der Vernunft moralischer Auseinandersetzungen durchblicken als das von MacIntyre unterstellte. *Erstens* sind die moralischen Prämissen (was die Götter von uns erwarten) alles andere als unstrittig. *Zweitens* verwenden die Gesprächspartner zwar dieselben moralischen Begriffe (Frömmigkeit), sie ändern aber mehrfach ihre Ansicht, was darunter zu verstehen ist. Eben darum geht es: Indem die moralischen Auseinandersetzungen in Platons Frühdialogen immer wieder die Oberflächlichkeit des eigenen moralischen Vorverständnisses zutage fördern, die sich in der vagen und widersprüchlichen Verwendung der moralischen Begriffe kundtut, leiten sie einen Prozess der Verständigung und Selbstverständigung ein, der das Selbstverständnis nachhaltig verändern könnte – wenn die Beteiligten dazu bereit wären. Diese kreative Leistung ist in Platons Dialogen jedoch nicht garantiert – das macht ihre besondere Lebensnähe aus. Sie hängt davon ab, mit welchen Gesprächspartnern es Sokrates zu tun hat, ob sie eitel oder wissbegierig, neugierig oder unheilbar von sich selbst überzeugt sind, wie stark sie

¹¹ Platon, *Euthyphron* 6b-d; wiedergegeben nach der von Christiana Goldmann überarbeiteten Schleiermacher-Übersetzung aus: Cavell, *Der Anspruch der Vernunft*, S. 415f.

bereit sind, sich auf den anderen einzulassen und sich selbst zu hinterfragen.

Vor diesem Hintergrund liegt die Vermutung nahe, dass MacIntyres Vorstellung, moralische Vernunft manifestiere sich in moralischen Auseinandersetzungen darin, dass die Beteiligten im Ergebnis übereinstimmen, wohl eher eine speziell moderne als eine antike ist, genauer: eine romantische Vorstellung vom Gemeinschaftsleben, in die vermutlich aber auch einige Ansprüche der modernen szientistisch orientierten Moralphilosophie von Kant bis Habermas eingeflossen sind. Dieser dominante Zweig der modernen Moralphilosophie hat es weitgehend als seine Aufgabe betrachtet, vernünftige Verfahrensweisen und Prinzipien der moralischen Bewertung freizulegen, auf die sich jeder stützt: ob dies nun der kategorische Imperativ, das Prinzip des Nutzens oder das Prinzip der herrschaftsfreien Übereinstimmung ist. Dies hat bei vielen die unrealistische Erwartung geweckt, dass die menschliche Vernunft doch eigentlich ein Messinstrument sein müsste, mit dem wir, wenn wir es nur verstünden sie richtig zu handhaben, zu übereinstimmenden moralischen Einschätzungen gelangen können. Und wenn unter moralischen Auseinandersetzungen so etwas wie Techniken zur Problemlösung (eben spezieller moralischer Probleme) zu verstehen wären, dann wäre ein solches Verfahren, da es die Sache vereinfacht, auch durchaus wünschenswert. Nur: Darum geht es in moralischen Auseinandersetzungen nicht.

IV Die konstruktive Funktion moralischer Divergenz

Vor dem Hintergrund der Frühdialoge Platons, so hatte sich im letzten Abschnitt gezeigt, erscheint MacIntyres Interpretation moralischer Divergenz als eines Verfallsphänomens zumindest zweifelhaft. Freilich: Wir müssen mit Blick auf gewisse kommunikative Erwartungen und Regeln der Argumentation übereinstimmen oder sie zumindest nicht gleichzeitig in Frage stellen, um uns vernünftig über moralische Inhalte verständigen zu können. »Niemand kann ernsthaft in eine Argumentation eintreten«, so Habermas, »wenn er nicht eine Gesprächssituation voraussetzt, die im Prinzip Öffentlichkeit des Zugangs, gleichberechtigte Teilnahme, Wahrhaftigkeit der Teilnehmer, Zwanglosigkeit der Stellungnahme usw. garantiert. Die Beteiligten können einander nur überzeugen wollen, wenn sie pragmatisch unterstellen,

daß sie ihr ›Ja‹ und ›Nein‹ einzig durch den Zwang des besseren Arguments bestimmen lassen.«¹²

Auch wenn Habermas' Formulierung nicht wenig über die pragmatischen Unterstellungen hinausschießt, auf die wir uns im Alltagsleben stützen, scheint mir dieser Ansatz doch insoweit hilfreich, als er die Grundlagen der vernünftigen Auseinandersetzung nicht in den normativen Inhalten, sondern in gewissen ethischen Einstellungen und Fähigkeiten der Gesprächspartner sieht, die unabhängig von ihren normativen Überzeugungen beschreibbar sind. Zwar müssen und dürfen wir nicht unterstellen, dass unsere Gesprächspartner sich *einzig und allein* vom Zwang *des* besseren Arguments bestimmen lassen – das ist eine Fiktion, die uns m. E. eher daran hindert, die Berechtigung von Einschätzungen zu verstehen, die wir aus persönlichen Gründen nicht teilen. Wir müssen jedoch ein Interesse an sachlicher Aufklärung unterstellen, die Bereitschaft, den anderen als ernstzunehmenden und gleichberechtigten Gesprächspartner wahrzunehmen, dessen Argumente nicht weniger zu berücksichtigen sind als die eigenen. Ist es darüber hinaus erforderlich, wie MacIntyre unterstellt, von gemeinsamen moralischen Prämissen auszugehen?

Betrachten wir folgendes Beispiel des Gesprächs eines Paares am Frühstückstisch, das sich moralisch nicht ganz einig ist:

Klaus: Warum hast Du meiner Tante gesagt, wir wären am Sonntag nicht da und könnten leider nicht kommen? Hast Du Pläne zum Wegfahren?

Katja: Nein, aber wir haben einiges zu besprechen. Und ich dachte, wir könnten uns den interessanten Film anschauen, den ich ausgeliehen habe. Oder etwas anderes Schönes. Ich sehe nicht ein, warum wir schon wieder den Sonntag mit Ilse in ihrer stickigen Bude verbringen und die Zeit totschlagen müssen.

Klaus: Aber Du kannst sie doch nicht einfach anlügen!

Katja: Das ist doch keine Lüge. Es war doch nicht auszuschließen, dass wir doch noch wegfahren. Vielleicht hattest Du ja Pläne zum Wegfahren.

Klaus: Wenn Du das nicht vorhast, aber behauptest, wegfahren zu wollen, dann ist das eine Lüge! Und wenn Du das bestreitest, belügst Du Dich selbst!

Katja: Dann nenne es meinerwegen eine Lüge. Für mich bedeutet Lüge etwas Schlimmeres, womit man jemand ein Unrecht tut. Oder findest Du es wirklich schlimm, bei Ilse eine Ausrede zu verwenden? Wolltest Du denn

¹² Jürgen Habermas, »Erläuterungen zur Diskursethik«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991, S. 119–226, hier S. 132.

hingehen? Oder findest Du, sie hat ein Recht darauf, dass wir jedes Wochenende kommen?

Klaus: Nein, so häufig müssen wir sie nicht besuchen, da sind wir uns einig. Aber ich finde, wir sollten das dann auch offen sagen. Ilse verdient etwas Respekt.

Katja: Du hattest eigentlich genug Gelegenheit, ihr Deinen Respekt durch ungebetene Wahrheiten zu bezeugen. Aber das überlässt Du ja lieber mir – immer heißt es: »Wir kommen gerne, aber besprich das doch im Detail mit Katja.«

Klaus: Ich finde einfach, Frauen können so etwas besser, ich meine, sich hier etwas diplomatischer ausdrücken. Jedenfalls bin ich in sowas nicht gut. Ich will sie ja nicht vor den Kopf stoßen.

Katja: Das will ich auch nicht. Aber sie lässt mir nicht genug Spielraum für meine sehr begrenzten diplomatischen Fähigkeiten. Wenn ich ihr sagen würde, wir wissen noch nicht, was wir vorhaben, würde sie anfangen zu drängen und sich da hineinsteigern, Du kennst sie ja. Da sage ich doch lieber, wir fahren weg. Wir haben unsere Ruhe, und sie hat keinen Anlass, sich gekränkt zu fühlen. Kommt mir optimal vor.

Klaus: Mir nicht, aber mir fällt auch nichts Besseres ein. Ich war da eben wohl etwas zu heftig, tut mir leid. Das war vielleicht gar nicht wegen Ilse, sondern weil mir durch den Kopf ging, ob Du mich wohl ebenso leicht belügen würdest, ohne mit der Wimper zu zucken ...

Katja: Das ist aber doch etwas ganz anderes. Dich geht es schließlich etwas an, was ich vorhabe, und mit Dir kann ich auch Klartext reden, ohne dass Du gleich einschnappst. Ich würde ja gerne offen mit ihr sprechen, aber Du weißt doch, wie sie bei Sachen nachbohrt, die sie nichts angehen, und das schlägt mir aufs Gemüt. Und wenn man sie abwimmelt, ist sie gekränkt.

Brechen wir das Gespräch, das sich sicher noch Stunden hinziehen könnte, an dieser Stelle ab. Wie gesagt, werden in moralischen Auseinandersetzungen im Alltagsleben keine Urteile über die abstrakte Richtigkeit oder Falschheit von Handlungstypen gefällt, auf die moralische Begriffe wie *Lüge* anwendbar sind. Es geht vielmehr um konkrete Einschätzungen wie, ob es für x richtig ist, sich in *dieser* Situation gegenüber *dieser* Person auf diese Weise zu verhalten. Damit kommen allgemeine moralische Begriffe wie *Lüge* ins Spiel, und man bezieht sich auf allgemeine moralische Regeln und Prinzipien. Ich möchte nun die Frage stellen, ob eine solche Auseinandersetzung auch dann »vernünftig« sein kann, wenn die Beteiligten die Situation moralisch unterschiedlich einschätzen, nicht dieselben Prinzipien anwenden, und wenn auch gar nicht ersichtlich ist, wo ein »besseres Argument« zu finden wäre, das herrschaftsfreien Zwang ausüben könnte.

Mit MacIntyre könnte man das Gespräch als eine Meinungsverschiedenheit beschreiben, in der erstens unterschiedliche Maßstäbe des Richtigen und Guten zum Ausdruck kommen: Während Katja teilweise handlungsutilitaristisch argumentiert (unter den Umständen ist diejenige Sprachhandlung optimal, die den Betroffenen, hier Ilse, Klaus und Katja, insgesamt am wenigsten schadet und am meisten nützt), scheint Klaus eher kantisch-deontologisch zu denken (eine Lüge ist eine Pflichtverletzung, unabhängig vom Anlass und den Folgen). Zweitens zeigt sich, dass beide den Begriff *Lüge* anders verwenden, was eine Inkohärenz im heutigen moralischen Vokabular anzeigt, die sich auf verschiedene Traditionen der europäischen Geistesgeschichte zurückführen lässt. So ließe sich die Weise, wie Klaus den Begriff der Lüge gebraucht, in einem weiten Sinne der Tradition von Augustin bis Kant zuordnen: Eine Lüge besteht in dem Widerspruch zwischen dem, was man sagt und dem, was man glaubt, und sie ist unabhängig von den Folgen ein Unrecht.¹³ Katjas Argumentation hingegen könnte man eher der naturrechtlichen Tradition von Grotius und Pufendorf zuordnen, die nicht jede Falschaussage als Lüge betrachtet, sondern nur solche, mit denen ein Recht der angesprochenen Person verletzt wird;¹⁴ darüber hinaus könnte sie sich auf Schopenhauer berufen, der so etwas wie ein Notwehrrecht auf Lüge in Fällen zugesteht, in denen ein unbefugtes Eindringen in die Privatsphäre nicht auf andere Weise abgewehrt werden kann.¹⁵ Diese Traditionen geben grundverschiedene Antworten auf die Frage, was unter den Begriff *Lüge* fällt, wie er verstanden wird und worin genau das Unrecht der Lüge besteht.

Kurz, in den Meinungsverschiedenheiten von Katja und Klaus kommt die von MacIntyre beklagte Inhomogenität unserer modernen moralischen Prinzipien und Begriffe zum Ausdruck, die in der Tat dazu führen kann – und so ist unser Beispiel konstruiert –, dass beide zunächst aneinander vorbeireden. Wer Katja und Klaus als passive Träger

¹³ Vgl. Augustinus, *Die Lüge und Gegen die Lüge*, übers. v. Paul Keseling, Würzburg 1953, S. 3.

¹⁴ Vgl. Hugo Grotius, *Drei Bücher über das Recht des Krieges und Friedens, in welchem das Natur- und Völkerrecht und das Wichtigste aus dem öffentlichen Recht erklärt werden*, Leipzig 1869, Buch III, Kap. 1, S. 204–216; Samuel Pufendorf, *De officio*, Gesammelte Werke, Bd. 2, Berlin 1997, S. 159–161: »Von der schuldigen Gebuehr derer Menschen in Reden«.

¹⁵ Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Werke in fünf Bänden, hrsg. von Ludger Lütkehaus, Bd. 1, Zürich 1988, §§ 60–62.

der von ihnen in das Gespräch eingespeisten moralischen Begriffe und Dogmen ansieht und sich unter einem Gespräch zwischen ihnen nur ein wechselseitiges Vorhalten solcher Begriffe und Dogmen vorstellt, würde nun nicht nur mit MacIntyre ausschließen, dass es zwischen ihnen zu einer echten normativen Übereinstimmung bezüglich des richtigen Verhaltens gegenüber der schwierigen Tante kommen könnte. Unter diesen Voraussetzungen müsste ihr Gespräch auch sinnlos sein.

Das scheint mir jedoch offenkundig nicht der Fall zu sein: Für Leute wie Klaus und Katja haben Gespräche dieser Art wichtige konstruktive Funktionen für die moralische *Verständigung* und *Selbstverständigung*, die nicht davon abhängen, dass sie sich am Schluss einig werden. Sie verständigen sich über Katjas Gründe, der Tante einen Reiseplan vorzuspiegeln, den es gar nicht gab, über Klaus' persönliche Motive und Sachgründe, dies Verhalten als eine Lüge zu beschreiben (und ihr somit vorzuwerfen), sie loten die speziellen Voraussetzungen dieses Falles aus, und Klaus wird sich durch Katjas Vorhaltungen bewusst, dass seine eigene Haltung weniger klar ist, als er dachte, da er noch gar nicht bereit ist, für seine verbale Einschätzung auch konsequent Verantwortung zu übernehmen, die sich in entsprechendem Handeln ausdrücken würde.

Wenn hingegen moralische Auseinandersetzung im Alltagsleben scheitert – und das kommt natürlich vor – dann nicht deswegen, weil man sich am Schluss nicht einig ist, sondern weil sich durch die Auseinandersetzung gar nichts geändert hat und die Beteiligten weder ihr Selbstverständnis, noch ihr gegenseitiges Verständnis erweitert und präzisiert haben. Und was sich, auch wenn man über eine Sache verschieden denkt, durch eine moralische Auseinandersetzung ändern kann, lässt sich mit dem Vernunftverständnis, das in Platons Frühdialogen zum Ausdruck kommt, sehr viel besser beschreiben als mit einem idealisierten Modell moralischer Homogenität. Wirkliche Menschen wie Katja und Klaus sind nicht nur Träger von moralischen Theorien und Begriffen. Wie Platon in seinen Frühdialogen vorführt, sind sie auch keine geistig transparenten Wesen, die genau bestimmte moralische Überzeugungen zu allen anfallenden Fragen haben. In dem Maße, in dem sie fähig sind, in eine vernünftige moralische Auseinandersetzung einzutreten, haben sie jedoch die Möglichkeit herauszufinden, inwieweit sie wirklich meinen, was sie anfangs zu meinen glaubten. Wir erwarten im Alltagsleben von einem solchen Gespräch nicht,

dass durch ein vernünftiges Verfahren die *eine* richtige und gute Handlung gefunden wird – was Katja unter den Umständen optimal erscheint, bereitet Klaus vielleicht nach wie vor Unbehagen, aber er begreift, dass für sie die Ausbalancierung einer gewissen Fürsorge für die Tante einerseits und dem Schutz ihrer beider Privatsphäre und ihrer Gestaltungsfreiräume Vorrang vor der Vermeidung von Täuschungen hat. Es ist auch nicht undenkbar, dass er sich mit Blick auf sein Verständnis und seine Bewertung der Falschaussage ihrer eher konsequentialistischen Sicht annähern könnte, und umgekehrt könnte es durchaus sein, dass ihr in Wirklichkeit nicht ganz so wohl dabei ist, die Tante anzulügen, wie sie vorgibt, weil sie sich vor den emotional belastenden Konsequenzen einer offenen Klarstellung fürchtet. Aus dem bloßen Faktum, dass beide mit unterschiedlichen normativen Voraussetzungen in das Gespräch einsteigen, folgt bei lernfähigen Wesen nicht, dass das Erreichen einer echten normativen Übereinstimmung gar nicht möglich wäre. Moralische Übereinstimmung mit Blick auf das richtige Verhalten gegenüber der Tante ist jedoch weder eine hinreichende, noch eine notwendige Bedingung dafür, dass ein solches Gespräch den vernünftigen Zweck der moralischen Selbstverständigung und Verständigung untereinander erfüllen kann.

Damit soll nicht bestritten werden, dass es aus psychologischen Gründen oft ein wichtiger Abschluss von Auseinandersetzungen sein kann, eine Formel zu finden, der jeder zustimmen kann. Das Streben nach Harmonie ist ein menschliches Grundbedürfnis, und Meinungsverschiedenheiten irritieren schon allein deswegen, weil es Meinungsverschiedenheiten sind. Gerade wegen dieses Harmoniestrebens und der dadurch ausgelösten Irritationen können Meinungsverschiedenheiten und Inhomogenitäten des moralischen Vokabulars konstruktive und kreative Prozesse einleiten. Ohne Meinungsverschiedenheiten käme man schwerlich in ein solches Gespräch, das die Gelegenheit bietet, seine eigenen Interessen und Befürchtungen, seine Meinung und ihre Konsequenzen in der Konfrontation mit Einwänden genauer zu verstehen und evtl. zu modifizieren.

V Moralische Mündigkeit und Konformismus

Wie Habermas hervorgehoben hat, hängt die Vernünftigkeit moralischer Auseinandersetzungen wesentlich von den Kommunikations-

formen ab. Diese Funktion der Verständigung und Selbstverständigung kann ein Gespräch nur erfüllen, wenn die Gesprächspartner gewisse kommunikative Bereitschaften und Fähigkeiten mitbringen, die es ihnen bei aller Divergenz ermöglichen, sich zu verständigen. Im letzten Abschnitt habe ich jedoch bestritten, dass wir in der moralischen Kommunikation voneinander erwarten (sollten), uns allein dem »Zwang des herrschaftsfreien Arguments« zu beugen. Um die Gründe zu verdeutlichen, die gegen ein solches quasi wissenschaftliches Verständnis moralischer Argumentationen sprechen, werde ich mich im Folgenden vor allem auf Stanley Cavell stützen, der ebenfalls von den Kommunikationsformen ausgeht; seine Inspirationsquelle ist jedoch vor allem John Austins Analyse der Sprechsituation als Quelle sprachlicher Bedeutungen.¹⁶

Zwar geht auch Cavell davon aus, dass moralische Auseinandersetzungen im Prinzip in genau demselben Sinne rational sind wie wissenschaftliche, und dass ihre Rationalität darauf beruht, dass sich die Beteiligten gewissen Argumentationsformen verpflichtet fühlen. Es handelt sich jedoch nicht um dieselben Argumentationsformen, und es gibt einen weiteren wichtigen Unterschied: Während es in der Natur wissenschaftlicher Argumentationsformen liegt, zu einer Einigung zu gelangen, weil die Weigerung, ein anerkanntes Experiment oder Medium der Beobachtung oder ein korrektes Argument auf der Grundlage unstrittiger Prämissen zu akzeptieren, den Weigerer als irrational oder inkompetent disqualifizieren würde, gilt dies nicht im selben Maße für moralische Auseinandersetzungen.¹⁷ Wer sich nicht dem zwanglosen Zwang eines guten Arguments beugt, wird deswegen nicht automatisch als irrational oder inkompetent betrachtet.

Wenn meine Behauptung, der Vogel drüben sei ein Rotkehlchen, weil er eine auffällige rote Brust hat, mit dem Argument angefochten wird, dass dieses Kriterium noch nicht ausreicht, um zu wissen, dass es

¹⁶ Dabei knüpft Cavell vor allem an Austins Auffassung an, dass sprachliches Verhalten schiefgehen kann und dass man dieses Versagen verstehen muss, wenn man verstehen will, was Sprachhandlungen sind. Er distanziert sich jedoch von Austins unterschwelliger Annahme, dass es möglich sei, Dinge richtig zu tun und »korrekt« zu verstehen. Vgl. hierzu Hent de Vries, »Müssen wir (nicht) meinen, was wir sagen? Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit bei J. L. Austin und Stanley Cavell«, in: Kathrin Thiele/Karin Trüstedt (Hrsg.), *Happy Days. Lebenswissen nach Cavell*, München 2009, S. 293–233, insbes. S. 294.

¹⁷ Vgl. Cavell, *Der Anspruch der Vernunft*, S. 429.

sich wirklich um ein Rotkehlchen handelt, zumal Dompfaffen eine auffälliger rote Brust haben als Rotkehlchen, dann ist mein Anspruch noch nicht hinreichend untermauert – ich müsste jetzt weitere Kriterien vorbringen. Ich kann nicht einfach sagen, »für mich reicht es aber aus«. ¹⁸ Wer sich so verhielte, würde sich in solchen Kontexten als unfähig zu einem vernünftigen Gespräch erweisen. In moralischen Fällen ist dies anders, wie Cavell hervorhebt. Wenn jemand sich weigert, gewisse moralische Gründe als für sich verbindlich zu akzeptieren, wie es Antigone angesichts von Kreons Vorhaltungen tut, ohne zu zeigen oder auch nur zu behaupten, sie seien falsch, verstehen wir dies eben nicht automatisch als ein Zeichen von Irrationalität, unabhängig davon, wie wir es bewerten – ob wir es etwa als Ausdruck großer persönlicher Freiheit oder extremer Sturheit und mangelnder Weisheit deuten. Und das liegt daran, dass in moralischen Zusammenhängen nicht nur die Handlungen oder konkreten Einschätzungen, sondern stets auch die Normen bzw. ihre Relevanz in Frage gestellt werden können. Oder mit anderen Worten: Was als Begründung ausreicht und was nicht, kann in moralischen Kontexten selbst zum potentiellen Inhalt des Arguments werden.¹⁹ Moral ist nicht mit Regelkonformismus zu verwechseln.²⁰

Wenn jederzeit die Geltung verbindlicher Regeln bestritten werden kann – was unterscheidet dann aber noch moralische Ansprüche von bloß subjektiven Geschmacksäußerungen wie: »Spinat schmeckt doch gut« – »Mir nicht«? Ganz ähnlich klingt der Kurzdialog: »Es ist nicht gut, dass Du ihn anlügst« – »Für mich schon«. Was beide Dialoge unterscheidet, sind die pragmatischen Vernunftkriterien, die im zweiten Fall mit unseren Erwartungen an die Fortsetzbarkeit (oder auch mögliche Sinnlosigkeit) der Argumentation verbunden sind. Im ersten Fall ist der Dialog beendet, jedenfalls für »vernünftige« Gesprächspartner. Auch wenn wir vielleicht Menschen kennen, die auch in einem

¹⁸ Hier folge ich Cavells Argumentation in ebd., S. 437.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 438.

²⁰ Eine solche Verwechslung sieht Cavell (in seinen späteren Arbeiten zum moralischen Perfektionismus) besonders in Ibsens Nora reflektiert, nämlich in der Gestalt von Thorwald, Noras Ehemann. Thorwalds Einschätzung gründet nicht darauf, dass er für sich selbst urteilt und dafür Verantwortung übernimmt, sondern auf der Vorstellung von Regeln, die sozusagen sein eigenes Urteil ersetzen. Vgl. hierzu Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago 1988, S. 114.

solchen Fall noch nachbohren würden: »*Warum* schmeckt er Dir nicht?«, macht eine solche Frage keinen rechten Sinn, denn während wir wissen, welche Gemüsesorten uns schmecken oder nicht, können wir deswegen noch nicht angeben, warum das so ist. Im zweiten Fall ist eine Nachfrage durchaus sinnvoll, ob nun empört: »Wie kannst Du so etwas sagen?«, oder verständnisvoll: »Oh, ist es tatsächlich so schlimm? Meinst Du, er ist wieder depressionsgefährdet?«, oder eine normenskeptische Haltung vermutend: »Hast Du zuviel Nietzsche gelesen? Mal ehrlich: Fändest Du es wirklich in Ordnung, in einem solchen Fall selbst angelogen zu werden?« Wenn sich dieser Dialog nicht mehr rational fortsetzen lässt, dann liegt das nicht an der Weigerung, gewisse moralische Gründe als für sich verbindlich zu betrachten. Erst die Weigerung, die von dem anderen vorgebrachten Einwände überhaupt als moralisch relevant anzuerkennen, würde die Person in einem solchen Fall für ein moralisches Gespräch disqualifizieren (etwa, wenn sie die Nachfragen mit der spöttischen Bemerkung abtun würde: »Mir macht es nun einmal Spaß«).

VI Ist die Akzeptanz moralischer Divergenz mit dem Geltungsanspruch moralischer Urteile vereinbar?

Gegen die an Platon und Cavell anschließende Überlegung, dass moralische Auseinandersetzungen weniger der Erzielung von Übereinstimmung als der Selbstverständigung und Verständigung dienen, wobei moralische Divergenz eine konstruktive Funktion hat, erhebt sich im Ausgang von einem eher Habermas'schen Moralverständnis der Einwand: Wie lässt sich unter dieser Voraussetzung noch der mit moralischen Behauptungen verbundene Geltungsanspruch aufrechterhalten? Ohne den Glauben an die Realisierbarkeit moralischer Übereinstimmung durch den Zwang des besseren Arguments scheint die Bemühung um eine sachliche Argumentation sinnlos zu werden, denn wir müssen dabei unterstellen können, dass der Gesprächspartner sie prinzipiell nachvollziehen und ihr zustimmen kann.

Moralische Behauptungen, wie sie Klaus aufstellt, wenn er Katjas Äußerung als »Lüge« kritisiert, aber auch Katja, wenn sie sich mit der Begründung verteidigt, unter den Umständen sei dies gleichwohl »optimal«, sind im Unterschied zu Geschmacksäußerungen in der Tat mit einem Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit verbunden. Dieser An-

spruch wird in der analytischen Philosophie der Gegenwart auch als Universalisierungsprinzip bezeichnet: Wenn eine Handlung für eine Person moralisch richtig (falsch) ist, dann ist sie auch für jede andere relevant ähnliche Person in relevant ähnlichen Umständen moralisch richtig (falsch).

Die *analytische Wahrheit des Universalisierungsprinzips* soll hier gar nicht in Zweifel gezogen werden.²¹ Aus ihr folgt jedoch nicht, dass es in einer moralische Argumentation darum ginge, den jeweiligen Gesprächspartnern die universale Geltung der eigenen Position nachzuweisen. Wie Jörg Schroth argumentiert hat, kann man das Universalisierungsprinzip genauso gut zum Anlass nehmen, Differenzen zu begründen. Beurteilt man zwei offensichtlich ähnliche Handlungen unterschiedlich, so verlangt das Universalisierungsprinzip, einen Unterschied zwischen den Handlungen zu benennen und zu begründen, warum dieser Unterschied moralisch relevant ist.²² Dasselbe gilt für verschiedene Personen oder soziale und politische Gruppen: Beurteilen zwei Personen denselben oder einen ähnlichen Vorgang anders, dann verlangen die Ansprüche der Vernunft von ihnen eine Begründung, warum dieser Vorgang für sie nicht dieselbe moralische Bedeutung und Relevanz hat, oder mit anderen Worten: warum für sie unterschiedliche Aspekte des Vorgangs moralisch bedeutsam und wichtig werden.

Es besteht also kein logischer Zusammenhang zwischen dem Universalisierungsanspruch und den Kriterien der Vernunft moralischer Auseinandersetzungen. Wer (für sich) eine Entscheidung als moralisch richtig beurteilt und fähig ist, zwischen moralischen Gründen und eigenen Wünschen und Interessen zu unterscheiden, impliziert damit, dass er sie auch für jede (in den relevanten Aspekten) ähnliche Person, die sich in (in den relevanten Aspekten) ähnlichen Umständen befindet, für richtig hält. Das ist jedoch noch kein Grund, in Auseinandersetzungen über diese Frage von den Gesprächspartnern uneingeschränkte Zustimmung zu verlangen (bzw. sie als irrational oder

²¹ Wenn ich Stanley Cavell richtig verstehe, geht er allerdings *nicht* davon aus, dass moralische Ansprüche – im Unterschied zu ästhetischen – ein Universalisierungsprinzip implizieren. Ich möchte hier jedoch nur an seine Analyse der Funktion moralischer Auseinandersetzungen und nicht an seine gesamte Theorie moralischer Argumentationen anknüpfen.

²² Hier folge ich Jörg Schroth, *Die Universalisierbarkeit moralischer Urteile*, Paderborn 2001, S. 26.

inkompetent zu betrachten, wenn sie dies nicht tun). Die Vernunft moralischer Auseinandersetzungen lässt sich nicht allein aus den logischen Implikationen moralischer Urteile erschließen, sondern kann nur mit Blick auf die epistemischen und pragmatischen Aspekte der kommunikativen Situation und die jeweils involvierten moralischen Anliegen verständlich werden.

Was die epistemische Dimension angeht, so kann man sich oft gar nicht sicher sein, ob die eigene Einschätzung, die auf einer bestimmten Wahrnehmung der moralisch relevanten Faktoren der Situation sowie einer Einschätzung ihrer relativen Wichtigkeit beruht, wirklich die richtige ist. Man weiß ja aus Erfahrung, dass sich in der Auseinandersetzung oft erst zeigt, wie weit die eigene Einschätzung wirklich trägt und welche Position man letztlich vertreten kann. Darüber hinaus kann sich herausstellen, dass die Entscheidung des anderen, auch wenn man sie nach ausführlicher Diskussion immer noch für falsch hält, von ihm offenbar nach bestem Wissen und Gewissen getroffen wurde und dass ich ihm keinen zwingenden Grund angeben kann, davon abzurücken, weil er andere moralische Prioritäten hat als ich. Die Fähigkeit, den eigenen Anspruch in solchen Hinsichten zurückzustellen und die Perspektive der anderen Person einzunehmen, ist Teil dessen, was eine vernünftige Auseinandersetzung ausmacht.

Darüber hinaus sprechen prinzipientheoretische Überlegungen dagegen, den mit moralischen Urteilen verbundenen Universalisierungsanspruch mit der Annahme zu verwechseln, es gäbe für jedes moralische Problem genau eine moralisch korrekte Lösung. Warum sollte es nicht unlösbare Probleme oder Probleme mit vielen möglichen Lösungen geben?

Schon David Ross hat bekanntlich gezeigt, dass man die Geltung moralischer Prinzipien nicht absolutistisch verstehen muss, sondern *prima facie*. Nach der absolutistischen Auffassung sind alle moralischen Gebote oder Verbote auf ein moralisches Prinzip (wie den kategorischen Imperativ oder das Prinzip des Nutzens) rückführbar. Ross hingegen nimmt an, dass wir uns intuitiv der Gültigkeit vieler moralischer Pflichten bewusst sind, diese jedoch nicht auf ein und dasselbe Prinzip zurückführen können. Noch gibt es einen Hauptwert wie Lust oder Nutzen, der als Grundeinheit dienen kann, um den Wert aller anderen Werte festzulegen. Daher können die unseren Überlegungen zugrunde liegenden Prinzipien miteinander in Konflikte geraten, die nicht immer durch Prioritätsregeln, d. h. durch Rückführung auf all-

gemeinste Prinzipien gelöst werden können. Wenn ein basales moralisches Prinzip wie das Verbot, andere zu schädigen, auf eine Handlung anwendbar ist, dann hat man mit Blick auf die spezifischen Eigenschaften der Handlung, auf die sich das Prinzip bezieht, einen moralischen Grund, sie zu begehen oder es zu lassen. Daraus folgt jedoch nicht, dass dieser Grund nicht durch andere Gründe, die sich auf andere Eigenschaften des Falles beziehen, sozusagen *überstimmt* werden könnte. Wenn eine Sprachhandlung wie Katjas Äußerung gegenüber der Tante also erstens die Eigenschaft aufweist, eine Falschaussage in Täuschungsabsicht zu sein, und zweitens die Eigenschaft aufweist, das einzige zur Verfügung stehende Mittel zum Schutz des Privatlebens (vor dem Opfer) und gewisser Fürsorgebeziehungen (zum Opfer) zu sein, dann hat man zwar unter dem ersten Gesichtspunkt einen Grund, sie zu lassen, unter dem zweiten aber einen, sie zu begehen. Je nachdem, welcher Grund überwiegt, ist sie falsch bzw. richtig. Diese Auffassung von Prinzipien hat gegenüber der absolutistischen den Vorteil, dass man damit erklären kann, warum man guten Grund haben kann, Handlungen, die dieselben nichtmoralischen Eigenschaften (eine Falschaussage in Täuschungsabsicht zu sein) aufweisen, in verschiedenen Situationen unterschiedlich moralisch zu bewerten – aber auch warum verschiedene Menschen zu verschiedenen moralischen Einschätzungen kommen können, ohne sich dabei notwendig moralisch zu irren.

Mit Blick auf unsere Frage, wie moralische Divergenz zwischen Personen zu verstehen und einzuschätzen ist, ist Ross' Ansatz jedoch nur begrenzt hilfreich, denn er betrachtet die moralische Erkenntnis nur aus der Perspektive der einzelnen Person, die versucht, einen vorliegenden Fall möglichst objektiv zu beurteilen. Aus dieser Perspektive betrachtet, liegt die Herausforderung darin, die Situation so genau zu studieren wie möglich, um zu ermitteln, welche *prima facie*-Pflichten hier relevant sind und welcher Anspruch höher zu werten ist.²³ Im Alltagsleben besteht die moralische Herausforderung aber vor allem auch darin, unseren persönlichen Verpflichtungen und Anliegen im Verhältnis zu den jeweils betroffenen anderen Personen gerecht zu werden und sich mit ihnen wechselseitig zu verständigen.

Wie Stanley Cavell argumentiert, verlangen vernünftige moralische Auseinandersetzungen von den Gesprächspartnern die Bereit-

²³ Vgl. David Ross, *The Right and the Good*, Oxford 2002, S. 19.

schaft und Fähigkeit, die persönlichen Verpflichtungen, Bindungen und Herzensanliegen des anderen pragmatisch zu berücksichtigen.²⁴ Wer lediglich die eigenen Verpflichtungen oder moralischen Herausforderungen im Blick hat, ohne die möglicherweise anderen moralischen Prioritäten der Gesprächspartner zu berücksichtigen, kann sein Anliegen ihnen gegenüber auch nicht rational begründen, auch wenn die Argumente stimmen und kein Zweifel an der Berechtigung und Dringlichkeit der eingeforderten moralischen Verpflichtung besteht. Zu den kommunikativen Voraussetzungen vernünftiger Auseinandersetzungen gehört daher auch die Bereitschaft, die Gesprächspartner nicht nur als Vernunftwesen, sondern als *andere* Menschen mit anderen moralischen Prioritäten anzuerkennen.

Ein anschauliches Beispiel hierfür liefert Charlie Chaplin in »Der große Diktator«, ein Film, der zwei unterschiedliche Formen des irrationalen Umgangs mit Andersheit vorführt: einerseits die Entmenschlichung der anderen, d. i. der Juden, die sich im Wunsch des Diktators Hynkel nach ihrer Vernichtung äußert, und andererseits die Unfähigkeit oder mangelnde Bereitschaft, sie überhaupt als anders wahrzunehmen. Diese Unfähigkeit führt Chaplin auf subtile Weise in der Szene vor, in der Kommandeur Schultz, der sich mit dem Diktator Hynkel überworfen und im jüdischen Ghetto Zuflucht gesucht hat, eine Gruppe von jüdischen Männern versammelt und ihnen verkündet: »Wir sind zusammengekommen, um unser Vaterland von einem Tyrannen zu befreien.« Er beruft sich auf die Ehre und die altgermanische Sitte, nach der einer ausgewählt wird, um sich für sein Vaterland zu opfern, und verleiht seiner Überzeugung Ausdruck, dass selbstverständlich jeder der Anwesenden den Wunsch hat, dieses Opfer zu bringen. Die Anwesenden sind aufgrund ihres Assimilationshintergrunds durchaus für diese Helden- und Opfergeschichten ansprechbar, nur einer versucht einen Einwand, wird jedoch von einem anderen daran gehindert. Erst als Schultz Kuchen verteilen lässt, in denen er eine Münze versteckt hat, um den Tyrannenmörder auszulösen, stellt sich (in einem wunderbaren Slapstick, in dem eine Menge Münzen verschluckt und

untereinander weitergeschoben werden) heraus, dass sie ganz andere persönliche und moralische Prioritäten haben: Wie es die hinzukommende Küchenhilfe Hannah, die ihre Stimme nicht verloren hat, aufgebracht formuliert, haben sie eigentlich ganz andere Sorgen, als Menschen zu töten und Paläste in die Luft zu sprengen.

Der Film gibt keine eindeutige Antwort auf die naheliegende Frage, ob Schultz die Anwesenden gezielt instrumentalisieren wollte, um seine persönlichen Rache- und Machtpläne zu verfolgen, oder ob ihm schlicht die moralische Phantasie fehlte, um wahrzunehmen, dass sie andere persönliche und moralische Prioritäten haben. Beides wird suggeriert, und beides macht eine vernünftige moralische Auseinandersetzung über das, was zu tun ist, und was man persönlich zu opfern bereit wäre, unmöglich. Das irrationale Moment dieses Gesprächs liegt *nicht* in der Unterschiedlichkeit der moralischen Werte und Prioritäten als solcher, wie es MacIntyre wohl vermuten würde. Mit einer solchen Unterschiedlichkeit ist man, wie gesagt, in allen Gesellschaften mehr oder weniger konfrontiert, und sie mag eine vernünftige Auseinandersetzung erschweren, schließt sie jedoch nicht aus, solange die Beteiligten bereit sind, die jeweiligen Sorgen, Anliegen und Verpflichtungen der anderen Seite als moralisch relevant zu berücksichtigen. Und das wäre im Prinzip auch in diesem Fall möglich gewesen: Hätte Schultz sich nicht von vornherein angemaßt, mit seiner Stimme auch für sie zu sprechen, sondern erst einmal ihre Sicht der Dinge erfragt, dann hätte er sie vielleicht mit dem Argument überzeugen können, dass gerade das, woran ihnen an meisten liegt, nämlich das Überleben ihrer Familien, nur durch die Tötung Hynkels erreicht werden kann. Da Schultz' moralische Phantasie jedoch ganz in seiner eigenen militärischen Welt von Heroismus und Opfer befangen ist, ist er außerstande, auch nur die Idee zu fassen, dass für seine Gesprächspartner Vaterland und Ehre gegenüber der Sorge um die Familie zweitrangig sein könnten. Daher kann er ihnen auch keine vernünftige moralische Begründung liefern.

Dass die Berücksichtigung der moralischen Prioritäten der Gesprächspartner notwendig für eine vernünftige moralische Auseinandersetzung ist, bedeutet nicht, dass die Gesprächspartner alles, was der andere faktisch für moralisch relevant (oder nicht) hält, auch als moralisch relevant (bzw. nicht relevant) anerkennen müssten – es geht ja oft gerade um das (Menschen, Werte, Verantwortlichkeiten), wovon man glaubt, dass es einer Person am Herzen liegen *sollte*, ihr aber nicht hinreichend deutlich ist. A ist der Auffassung, B sei sich seiner persön-

²⁴ Mein Verständnis von Cavells Konzeption moralischer Vernunft verdanke ich – neben den chronisch schwierigen Texten Cavells – insbesondere Stephen Mulhall, *Stanley Cavell. Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford 1994; vgl. ebd., S. 38. Im Unterschied zu anderen Interpreten arbeitet Mulhall auch den Unterschied zwischen ästhetischer und moralischer Vernunft bei Cavell heraus.

lichen Verpflichtung nicht hinreichend bewusst oder habe eine falsche Vorstellung von dem, was für ihn moralisch vorrangig sein sollte. Wer etwa glaubt, dass für Antigone vor dem Hintergrund der politischen Rolle, die ihre Familie gespielt hat, das Wohl der Stadt Vorrang haben sollte vor den Verwandtschaftsbeziehungen als solchen, wird sie mit gutem Grund für ihr Verhalten gegenüber Kreon kritisieren. Dass Antigone faktisch anderer Ansicht ist, spricht nicht gegen die Vernünftigkeit dieser Kritik. Wenn er jedoch gar nicht sehen und anerkennen könnte, dass es für sie von höchster moralischer Bedeutung ist, sich um die verstorbenen Verwandten zu kümmern, wäre er ebenso wie Schultz unfähig zu einem (vernünftigen) moralischen Gespräch.

Versteht man unter der Vernunft moralischer Argumentationen die Kriterien, die in der Praxis moralischer Auseinandersetzungen sinnvolle Behauptungen und Einwände von solchen unterscheiden, die zu nichts führen können – d. h. weder den ethischen Zwecken der Selbstverständigung, noch dem Verständnis des anderen, der Rechtfertigung, Entschuldigung etc. dienlich sein können –, dann verschiebt sich der Schwerpunkt von der Frage nach der schlechthinnigen moralischen Richtigkeit oder Falschheit eines Handlungstyps hin zu der Frage, welche Position der andere ernsthaft vertritt. Hier trifft sich der an der Alltagssprache orientierte ethische Ansatz Cavells mit der Care-Ethik von Carol Gilligan: Das Wesen der moralischen Entscheidung liegt nach Gilligan im Bewusstsein, selbst zu entscheiden, das sich an der Bereitschaft zeigt, Verantwortung für die Konsequenzen zu übernehmen.²⁵ Mit Blick auf die moralische Auseinandersetzung ist darum genauer zu bestimmen, für welche Haltung die Gesprächspartner wirklich Verantwortung zu übernehmen bereit sind. Und dann stellt sich die Frage, ob man die Haltung der anderen moralisch respektieren kann, auch wenn sie nicht die eigene Position ist. In Cavells Worten:

Den Anspruch auf das moralisch Richtige in Frage zu stellen (sei es in bezug auf eine Handlung oder ein Urteil) geschieht in der Form ›Warum tust du das?, ›Wie kannst du das nur tun?, ›Was tust du denn da?, ›Bist du dir wirklich darüber im klaren, was du sagst?, ›Weißt du, was das heißt? [...]. Der Witz der Bewertung ist nicht der, zu bestimmen, ob sie angemessen ist, wobei das, was angemessen ist, durch die Form der Bewertung selbst gegeben ist; der Witz ist vielmehr zu bestimmen, welche Position du einnimmst, d. h.

²⁵ Vgl. Carol Gilligan, *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass. 1982, S. 67.

für welche Position du die Verantwortung übernimmst – und ob ich diese achten kann.²⁶

Eine gute Illustration für Cavells These, in moralischen Auseinandersetzungen ginge es nicht um Übereinstimmung, sondern vor allem darum, herauszufinden, für welche Position man Verantwortung übernimmt und inwieweit man die anderen Positionen achten kann, findet man in dem von Cavell (später) entdeckten Hollywood-Genre der Wiederverheiratungskomödien, ein Genre, in dem ein Paar erst die Illusion überwinden muss, in allen wichtigen Fragen übereinzustimmen, um wieder zusammenkommen zu können.²⁷ Dazu müssen sie ein mehr oder weniger konventionelles Moralverständnis überwinden. Ein klassisches Beispiel dafür ist der Film *Adams Rip* (dt. *Ehekrieg*) unter der Regie von George Cukor (ein Film, auf den Cavell selbst in seinen späteren Arbeiten zum moralischen Perfektionismus eingeht).²⁸ Er handelt von einem Juristenpaar, das die gegnerischen Parteien vor Gericht vertritt und dabei selbst in einen persönlichen und moralischen Konflikt gerät. Ihr Glaube, in allen wichtigen moralischen Fragen übereinzustimmen, entpuppt sich dabei als eine oberflächliche Illusion, die auf dem falschen Glauben beruht, der andere müsse die selbe Sicht der Dinge haben wie man selbst.

Die Rechtsanwältin Amanda, konfrontiert mit dem Fall einer Frau, die auf ihren untreuen Mann geschossen hatte, fühlt sich moralisch und juristisch dazu berufen, etwas gegen die Benachteiligung von Frauen zu unternehmen und die übliche rechtliche Wahrnehmung eines solchen Falles umzukehren. Rein juristisch betrachtet, scheint die Frau zwar klar im Unrecht zu sein – man kann den Vorgang durchaus als einen Mordversuch betrachten, und so sieht es auch Amandas Mann, der hier als Staatsanwalt auftritt. Amanda betrachtet es jedoch als ihre Aufgabe, etwas zur Reformierung der sozialen und politischen Verhältnisse zu tun, unter denen Frauen, die der häuslichen Tyrannei ihrer Ehemänner ausgesetzt sind, solche Verzweiflungstaten begehen. Anders als für ihren Ehemann wirft der Fall für sie nicht primär die Frage auf, wie sie für eine rechtmäßige und gerechte Bestrafung einer kriminellen Tat sorgen kann, sondern vielmehr die Frage, wie sie den

²⁶ Cavell, *Der Anspruch der Vernunft*, S. 438 f.

²⁷ Zum Genre der Wiederverheiratungskomödien vgl. Stanley Cavell, *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge, Mass. 2004, S. 10 ff.

²⁸ Ebd., S. 70–81.

Anlass am besten nutzen kann, um aktiv auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Normen einzuwirken, mit dem Ziel, mehr Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern zu erreichen.

Als sie die Strafverteidigung der angeklagten Frau übernimmt mit dem Ziel, daraus einen Fall für die Gleichberechtigung zu machen, gerät sie auch moralisch in Konflikt mit ihrem Ehemann, der ihre Haltung anfangs für frivol hält – kann sie wirklich ernsthaft der Meinung sein, ein Ehebruch mit vorangehender Tyrannei rechtfertige es, auf einen Menschen zu schießen? Zwar respektiert er seine Frau, aber er kann vor seinem anderen Erfahrungshintergrund ihre Haltung schwer nachvollziehen. Sie wiederum ist verärgert über sein mangelndes Bewusstsein der Benachteiligung von Frauen vor Gericht, eine Haltung, die sie wiederum als typisch männliche Frivolität empfindet. Was hier moralisch in Frage steht, kann nicht durch die übereinstimmende Einsicht beantwortet werden, dass eine der beiden Haltungen die moralisch »falsche« ist. Das würde verlangen, das moralische Problem von den persönlichen Erfahrungen, Verpflichtungen und Idealen Adams und Amandas abzulösen – aber gerade das ist hier nicht möglich, denn die Auseinandersetzung dreht sich offenkundig nicht nur und nicht primär um die Frage, welches moralische Anliegen allgemein Vorrang hat: die rechtmäßige Bestrafung eines Rechtsvergehens oder die Herstellung gerechter Lebensverhältnisse. In Frage steht nicht, ob Amandas Haltung allgemein moralisch begründbar ist – also etwa dem kategorischen Imperativ entspricht – und ihr (als Jurist und Staatsanwalt empörter) Mann daher mit ihr übereinstimmen muss. Beiden stellt sich vielmehr die Frage, wie sie sich zu der Haltung, die der andere einnimmt, verhalten sollen: Kann *er* ihre Haltung als *ihre* Haltung respektieren? Kann *sie* seine Kritik akzeptieren, *sofern sie von ihm als Vertreter des Rechts* geäußert wird? Diese Fragen können nur dialogisch, d.h. dadurch beantwortet werden, dass beide Personen ihre Haltung *in* den Beziehungen, in denen sie stehen, gegenüber ihren Partnern und anderen Personen *vertreten* und dabei lernen, die Perspektive des anderen von der eigenen zu unterscheiden. Die andere Auffassung moralisch anzuerkennen, bedeutet keine bloße Zurkenntnisnahme faktischer Andersheit, sondern ein Ernstnehmen der anderen Meinung als eines anderen Anspruchs auf moralische Gültigkeit. Und obwohl in diesem Fall beiden das Verhalten des anderen im Ausgang von den eigenen moralischen Prioritäten als unmoralisch, irrational und undurchdacht erscheinen muss, ist es ihnen anscheinend

nach einem konflikt- und schmerzreichen Lernprozess nach und nach möglich einzusehen, dass der Partner *nicht* von denselben Prioritäten ausgeht und sein Verhalten mit Blick auf seine anderen moralischen Prioritäten teils als durchaus begründet und respektabel anerkannt, teils zumindest toleriert werden kann. Dass moralische Auseinandersetzungen, auch und gerade wenn sie rational geführt werden, oft solche unaufhebbaren Meinungsverschiedenheiten zum Ausdruck bringen, zeigt aus Cavells Perspektive daher keinen moralischen Mangel an, sondern ein charakteristisches Merkmal der Moral. Das unterscheidet das moralische Interesse vom bloß konventionellen.

VII Zusammenfassung

Moral ist nicht ohne die Anerkennung von Vernunftstandards möglich, die eine vernünftige moralische Argumentation von Formen der bloßen Beeinflussung unterscheiden – davon ging ich ebenso aus wie MacIntyre. Diese Standards sind jedoch nicht – wie gegen MacIntyre im Rückgriff auf Platon, Schroth, Ross und vor allem Cavell argumentiert wurde – als eine Methode der Erzeugung von Übereinstimmung zu verstehen, noch sind sie selbst der Kritik entzogen. Moralische Vernunft setzt voraus, dass die Beteiligten eine gemeinsame moralische Sprache beherrschen und fähig sind, für sich selbst (mit Blick auf ihre Verpflichtungen und Anliegen), aber auch für ihre jeweiligen Gesprächspartner (bzw. mit Blick auf deren moralische Anliegen und Verpflichtungen) zu sprechen. Dabei kommen gewisse epistemische, sprachliche, logische und kommunikative Fähigkeiten zum Einsatz wie die Fähigkeit und Bereitschaft, die eigene Haltung deutlich zu explizieren und sachhaltige Gründe dafür anzugeben, aber auch den Gesprächspartnern zuzuhören und sich auf ihre möglicherweise anderen moralischen Prioritäten zu beziehen. Der Sinn der Auseinandersetzung liegt vor allem darin, das moralische Selbstverständnis der Beteiligten zu klären, herauszufinden, für welche Position sie wirklich Verantwortung zu übernehmen bereit wären und inwieweit sie die Haltung des anderen respektieren können.