

Globethics Repository



Grunde und Normativitat

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Araújo, Von Marcelo
Publisher	Universidade Federal de Santa Catarina
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-24 09:53:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173051

GRÜNDE UND NORMATIVITÄT

Ein Interview mit Peter Stemmer (Universität Konstanz)

von Marcelo de Araujo (UERJ)

ETHIC@ – Wie sind Sie dazu gekommen, Philosophie zu studieren und mit welchen philosophischen Fragen beschäftigen Sie sich in Ihren letzten Publikationen?

PETER STEMMER – Ich bin, wenn ich es selbst richtig weiß, in die Philosophie eher durch Zufall gekommen. Als Jugendlicher fand ich eigentlich nur einen Beruf attraktiv, den des Wissenschaftlers, und ich wollte Chemie und speziell Biochemie studieren. Doch dann hatte ich die Vorstellung, ich müsse zunächst herausfinden, ob die christliche Botschaft wahr sei oder nicht. Das sei wichtiger für mein Leben. So studierte ich zunächst Theologie und beschäftigte mich mit dem historischen Jesus und der christlichen Lehre über ihn. Als ich mir in diesen Fragen ein Urteil gebildet hatte, wanderte ich mehr und mehr in die Philosophie. Meine – institutionell schon in der Philosophie angesiedelte – Doktorarbeit über H. S. Reimarus, einen bedeutenden Philosophen, Religionskritiker und Leben-Jesu-Forscher des 18. Jahrhunderts, war aber noch von meinen theologischen Interessen inspiriert. Ganz in der Philosophie angekommen habe ich dann in den 80-er Jahren vor allem zur antiken Philosophie, insbesondere über Platon und Aristoteles gearbeitet. Erst Anfang der 90-er Jahre begann ich, mich direkter mit systematischen Fragen zu beschäftigen, vor allem mit Grundlagenfragen im Feld der praktischen Philosophie. Daraus sind dann Arbeiten zur Moralphilosophie und Ethik, zur Theorie der Gründe und der Normativität entstanden.

ETHIC@ – In den 90-er Jahren sind vor allem in der englischsprachigen moralphilosophischen Debatte viele Arbeiten erschienen, in denen Schlüsselbegriffe der antiken Ethik wie z.B. „Tugend“ und „Gutsein“ sowie die Thematik des „guten Lebens“, die seit Beginn der Neuzeit keine bedeutende Rolle mehr in der Moralphilosophie gespielt hatten, wieder aufgegriffen wurden. Obwohl Sie in dieser Zeit auch Beiträge zur historischen sowie systematischen Erörterung solcher Begriffe geleistet haben (z.B. „Aristoteles’ Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von EN 1,7.1097b2-5“, in *Phronesis*, 1992; „Gutsein“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1997; „Tugend“, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1998; und „Was es heißt, ein gutes Leben zu leben“, in (Hg.) H. Steinfath *Was ist ein gutes Leben?*, 1998), ist die Moraltheorie, für die Sie argumentieren, keine Tugendethik, sondern eher eine kontraktualistische Ethik. Glauben Sie, dass die Thematik des guten Lebens und der Tugendbegriff in der zeitgenössischen Moraltheorie wieder die vorrangige Rolle spielen können oder sollten, die sie früher gespielt haben?

PETER STEMMER – Nein, das glaube ich nicht. Es ist meines Erachtens irreführend, die antike Ethik als Tugendethik zu beschreiben. Denn der basale Begriff dieser Ethik war nicht der Begriff der Tugend, sondern der des Glücks. Und die verschiedenen Tugenden sind nur die Dispositionen zu den Verhaltensweisen, durch

die man glücklich wird. Deshalb ist die erste und wichtigste Frage der antiken Ethik: Was ist das Glück für den Menschen? Wenn man das weiß, kann man auch sagen, wie man sich verhalten muss, um glücklich zu werden, und natürlich auch, welche Dispositionen man ausbilden und kultivieren muss, um sich in dieser Weise zu verhalten. Die Idee war dann, dass zu diesen Dispositionen auch solche gehören, die uns dazu bringen, Rücksicht auf andere zu nehmen und die eigenen Interessen in einem bestimmten Maße zu ihren Gunsten zurückzustellen. Platon und Aristoteles sahen natürlich, dass die Menschen verschiedene Vorstellungen vom Glück hatten, aber sie glaubten, man könne erkennen, dass eine bestimmte Glücksvorstellung die allein richtige ist. Doch beide scheiterten daran, dies wirklich zu zeigen. Und tatsächlich müssen wir, so meine ich, nicht nur davon ausgehen, dass die Menschen verschiedene Vorstellungen von einem glücklichen Leben haben, wir müssen auch sehen, dass sich diese Pluralität durch rationale Kritik nicht auf eine einzige richtige Vorstellung reduzieren lässt. Es gibt, auch nach einer rationalen Kritik, verschiedene Glücksvorstellungen. Jede ist angesichts der anderen partikular. Eine Moral kann aber nicht in einer partikularen Glücksidee fundiert sein, wenn sie für alle verbindlich sein soll und das heißt eben auch für die, die eine andere Vorstellung vom Leben und vom glücklichen Leben haben. Die Basis der Moral muss etwas sein, was allen, die mit ihr leben, gemeinsam ist. Diese gemeinsame Grundlage sind, wie ich meine, bestimmte Interessen.

ETHIC@ – In Ihrem Buch Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Unter-

suchung (Berlin, 2000) sowie in einigen Ihrer darauf folgenden Publikationen (z.B. „Moralischer Kontraktualismus“, in Zeitschrift für philosophische Forschung, 2002; „Der Begriff der moralischen Pflicht“, in (Hg.) Anton Leist, Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus, 2003; „Die Rechtfertigung moralischer Normen“, in Zeitschrift für philosophische Forschung, 2004) plädieren Sie für den moralischen Kontraktualismus. Ihre Moraltheorie setzt eine Konzeption der praktischen Rationalität voraus, die stark von der Konzeption abweicht, die von einflussreichen Moraltheoretikern unserer Zeit wie z.B. John Rawls, Jürgen Habermas, und Christine Korsgaard vertreten wird. Worin besteht dieser Unterschied und warum halten Sie deren Konzeption der praktischen Rationalität für problematisch?

PETER STEMMER – Ja, ich glaube, dass die Beschäftigung mit moralphilosophischen Themen von selbst zu den Fragen führt, was Handlungsgründe sind, was sie konstituiert und welche verschiedene Arten es von ihnen gibt. Denn eine Moral ist etwas, was wirken soll. Eine Moral soll ihren Adressaten einen Grund liefern, sich moralisch zu verhalten. Tut sie das nicht, ist sie ein ineffektives und nutzloses Instrument. Das hat Platon schon sehr deutlich herausgestellt. In der Neuzeit ist es dann durch Kant und seine anhaltende Wirkung ganz unvermeidlich geworden, eine Moralphilosophie in einer Theorie der Gründe zu fundieren. Kant war der Meinung, dass die Moral aus Geboten der Vernunft besteht, und zwar aus Vernunftgeboten, die kategorisch imperieren, also sich auf kein Wollen auf Seiten der Adressaten beziehen. Eine moderne Variante dieser Idee

ist die Annahme, dass es externe, d. h. wollensunabhängige Handlungsgründe gibt. Kant war allerdings der Auffassung, dass kategorische Vernunftgebote auf den Bereich der Moral begrenzt sind, während heute Autoren wie Chr. Korsgaard, Th. Scanlon oder D. Parfit sehr viel weitergehend annehmen, dass alle oder fast alle Gründe, auch solche außerhalb der Moral, wollensunabhängig sind. Meines Erachtens lassen sich beide Theorievarianten nicht halten. Was ist mit einem kategorischen Vernunftgebot gemeint? Gemeint ist, dass eine Überlegung – so übersetze ich die Rede von der Vernunft – uns zu der Einsicht bringt, dass wir etwas tun müssen, und zwar tun müssen unabhängig von jeglichem Wollen. Ich kann nicht sehen, dass es solche Vernunftgebote gibt. Eine praktische Überlegung ist wesensmäßig auf ein Wollen bezogen, wir überlegen immer im Blick auf etwas, was wir wollen, und wenn sich ergibt, dass wir eine bestimmte Handlung tun müssen, dann relativ auf ein zugrundeliegendes eigenes Wollen. Was die Vorstellung externer Gründe angeht, meine ich, dass diese Idee schon daran scheitert, überhaupt zu erläutern, was ein Grund ist. Ein Grund ist etwas, was für oder gegen etwas spricht. Wenn ich einen Grund habe, ein Medikament zu nehmen, dann spricht etwas dafür, dies zu tun. Ich glaube nicht, dass man diese Relation des Sprechens-für verstehen kann, wenn man annimmt, Gründe seien wollensunabhängig. Auch glaube ich nicht, dass man von dieser Annahme aus drei wesentliche Eigenschaften von Gründen verständlich machen kann: dass sie normativ sind, also einen Handlungsdruck generieren, dass sie ein motivationales Potential haben und dass sie jeweils ein bestimmtes Gewicht haben. B. Williams

hat sich, als er in seinem Aufsatz *Internal and External Reasons* dafür argumentierte, dass es nur interne, also wollensrelative und keine externen Gründe gibt, ganz auf den Aspekt der Motivation konzentriert. Noch wichtiger ist es, so scheint es, zu zeigen, dass das, was einen Grund im Kern definiert, nämlich für oder gegen etwas zu sprechen, nur expliziert werden kann, wenn Gründe auf ein Wollen bezogen sind.

ETHIC@ – Dem moralischen Kontraktualismus nach muss also der Grund für eine Handlung „intern“, d.h. wollensrelativ sein. „Externe“ bzw. wollensunabhängige Gründe gibt es hingegen nicht. Handlungsgründe müssen dementsprechend auf unsere faktischen Interessen zurückgeführt werden, wenn wir darüber nachdenken, was dafür spricht, dass wir eine Handlung vollziehen. Aber auch wenn uns der moralische Kontraktualismus Gründe geben kann, moralisch zu handeln, ist er auch in der Lage, uns Gründe zu geben, moralische Personen zu sein? Was steht Ihrer Ansicht nach im Mittelpunkt einer Moraltheorie: Die Frage nach den Gründen, die wir haben, bestimmte Handlungen zu vollziehen bzw. zu unterlassen, oder eher die Frage nach den Gründen, die wir haben, eine Person zu sein, die die Disposition hat, bestimmte Handlungen zu vollziehen bzw. zu unterlassen?

PETER STEMMER – Die Basis und der Ursprung der Moral sind meines Erachtens an die anderen gerichtete Interessen: Wir wollen, dass die anderen uns bestimmte Dinge nicht antun, dass sie uns nicht töten, verletzen, beleidigen, belügen und betrügen, etc., etc. Und wir wollen, dass die anderen uns in Notsituationen helfen. Aus diesen Interessen können dann moralische

Normen entstehen, die die entsprechenden Handlungen verbieten bzw. gebieten. Diese Normen zielen darauf, die Handlungen ihrer Adressaten zu beeinflussen. Denn sie sind Gründe, bestimmte Handlungen zu unterlassen und andere zu tun. Die Moral in dieser Weise zu verstehen, bedeutet nicht, die Bedeutung der Dispositionen zu übersehen und zu glauben, dass sie in der Moral keine Rolle spielen. Wir erziehen unsere Kinder so, dass sie Dispositionen ausbilden, aufgrund deren sie sich gewissermaßen von selbst, ohne darüber nachzudenken und ohne überhaupt auf die moralischen Normen zu schauen, moralisch verhalten. Und wir wollen natürlich, dass auch die anderen Menschen diesen, wie Mackie es genannt hat, „Instinkt zugunsten der Moral“ ausbilden, weil man sich dann mit einiger Sicherheit darauf verlassen kann, dass sie sich moralisch verhalten. Nicht, weil sie es müssen, sondern weil sie so sind. Wer so ist, ist ein guter Mensch und genießt eine besondere Wertschätzung. Je mehr die Mitglieder der moralischen Gemeinschaft diese moralischen Dispositionen ausbilden, umso weniger bedarf es der moralischen Normen. Die moralischen Normen haben da ihre Funktion, wo die moralischen Dispositionen oder andere normunabhängige Motivatoren wie Mitleid, Sympathie oder allgemeine Menschenliebe nicht ausreichend vorhanden oder nicht hinreichend stark sind. Gerade weil diese Ressourcen begrenzt sind, bedarf es als Kompensat und Ersatz der moralischen Normen. Die Normen haben allerdings, dem vorausgehend, noch eine grundsätzliche Funktion, die man nicht übersehen darf: Sie bestimmen die Ausrichtung der moralischen Dispositionen. Denn die Menschen bilden die Dispositionen entlang den Normen aus. – Die

Dispositionen können in der Moral, wie es scheint, nicht die zentrale Rolle spielen, weil sie epistemisch kaum zugänglich sind. Wir wissen, außer bei Menschen, die wir gut kennen, nicht, warum sich jemand moralisch verhalten hat. Hat er es getan aufgrund einer moralischen Disposition, oder aus Furcht vor den sozialen Folgen des Unrechthuns, oder weil er sonst vor sich selbst nicht bestehen könnte, oder aus einer prudentiellen Reziprozitätsüberlegung? Das wissen wir normalerweise nicht. Aus diesem Grund hat Kants Idee, das moralische Handeln an eine bestimmte Motivation zu binden und so vom bloß moralkonformen Handeln abzuheben, zur Konsequenz, dass wir in den allermeisten Fällen nicht sagen könnten, ob jemand moralisch gehandelt hat. Ja, in vielen Fällen könnten wir nicht einmal von uns selbst wissen, ob wir moralisch gehandelt haben, weil wir uns darüber, was uns letzten Endes motiviert, häufig nicht im Klaren sind.

ETHIC@ – In Ihrem letzten Buch *Normativität*. Eine ontologische Untersuchung (Berlin, 2008) versuchen Sie das Phänomen der Normativität zu erklären, ohne sich aber auf das Gebiet der Moral zu beschränken. Wie sehen Sie den Zusammenhang zwischen diesem Buch und Ihrem 2000 veröffentlichten Buch über den moralischen Kontraktualismus? In beiden geht es m.E. um den Versuch, aus nicht-normativen Ideen das Phänomen der Normativität herzuleiten. Im Buch von 2000 sowie in den darauf folgenden Publikationen geht es im Wesentlichen um die Rationalität von moralischen Normen, während es im Buch von 2008 um Normativität im Allgemeinen geht. Kann also Ihr letztes Buch als eine Verallgemeinerung und Weiterentwick-

lung des Buches von 2000 betrachtet werden?

PETER STEMMER – Ja, es gibt einen thematischen Zusammenhang zwischen den beiden Büchern. In Handeln zugunsten anderer entwickle ich eine systematische Moralkonzeption, und für jede Moralphilosophie ist es zentral, zu sagen, von welcher Art das moralische Müssen ist, was es konstituiert und wie es in die Welt kommt. Was bedeutet es, dass man ein Versprechen halten muss? Wie kommt es zu diesem Müssen, was konstituiert den Handlungsdruck, der mit ihm verbunden ist? Es ist nicht einfach, diese Frage zu beantworten. Und viele Moralphilosophen haben sich der Aufgabe entzogen. In Handeln zugunsten anderer habe ich versucht, eine klare Antwort zu geben. Das moralische Müssen ist aber nur eine spezielle Art des normativen, mit einem Handlungsdruck verbundenen Müssens. Es gibt viele Arten dieses Müssens. Nicht nur moralische Normen, und nicht nur Normen allgemein, auch einfache Gründe nötigen oder, wie Kant sagte, necessitieren dazu, etwas zu tun. Gründe bedeuten, dass wir etwas tun müssen. Deshalb war es nach dem Buch zur Moral naheliegend, diese generelle Frage nach dem normativen Müssen anzugehen: Wie kommt es in die Welt, und was sind seine Konstituentien? Das habe ich dann in Normativität getan. Und in der Tat ist es, wie Sie sagen, eine meiner Kernthesen in diesem Buch, dass Normativität aus nicht-normativen Elementen entsteht, nämlich aus einem Zusammenkommen eines Müssens der notwendigen Bedingung und einem Wollen. Um es kurz zu erläutern. Es ist eine einfache Tatsache, dass ich als notwendige Bedingung dafür, einen Marathon zu laufen, trainieren muss. Dies ist ein

durch die Biologie vorgegebenes Müssen der notwendigen Bedingung, das als solches nicht normativ ist. Es gewinnt aber die Eigenschaft der Normativität, wenn etwas Zweites hinzukommt, etwas, was für sich genommen auch nicht normativ ist, nämlich dass ich einen Marathon laufen will. Wenn ich das will, muss ich trainieren. Und dieses Müssen ist nun normativ, es ist mit einem Handlungsdruck verbunden. Er resultiert daraus, dass sich, wenn ich anders handle, eine negative Konsequenz ergibt: ich erreiche nicht, was ich will. Normativität entsteht hier also aus nicht-normativen Bauelementen, und anders kann es meines Erachtens gar nicht sein, es sei denn, man akzeptiert einen ontologischen Dualismus, der Normativem und Nicht-Normativem zwei getrennte Welten zuweist.

ETHIC@ – Sie versuchen also, das Phänomen der Normativität aus nicht-normativen Elementen zu verstehen. Mancher würde aber die Möglichkeit dieses Vorgehens bestreiten und in Anlehnung an David Hume behaupten, dass aus dem Sein kein Sollen hergeleitet werden kann. Darüber hinaus ist es bemerkenswert, dass Sie dabei nicht von einem Übergang vom Sein zum Sollen, wie es im deutschen philosophischen Sprachgebrauch sonst üblich ist, sondern vielmehr von einem Übergang vom Sein zum Müssen reden. Eine begriffliche Unterscheidung zwischen Sollen und Müssen spielt in Ihrem letzten Buch über Normativität eine wichtige Rolle. Könnten Sie diese Punkte näher erläutern?

PETER STEMMER – Man darf sich hier nicht durch Formeln und Wörter verwirren lassen, auch nicht durch das Wort "normativ" und die vielen Assoziationen, die es auslöst. Das

Marathon-Beispiel zeigt meines Erachtens gut, wie die Dinge liegen. Das Müssen der notwendigen Bedingung ist als solches nicht normativ. Wenn ein entsprechendes Wollen hinzukommt, entsteht aber eine neue Situation. Nun ist es so, dass, wenn man anders als "gemusst" handelt, etwas Negatives passiert. Und genau hierdurch entsteht ein Druck, sich so zu verhalten, wie man es muss. Oder, anders gesagt, es entsteht ein Grund, so wie "gemusst" zu handeln. Wir fassen das, indem wir sagen: Das Müssen ist jetzt normativ, es ist jetzt mit einem Handlungsdruck verbunden. Aber die Situation enthält nicht mehr als die beiden genannten Elemente: das Müssen der notwendigen Bedingung und das Wollen, es kommt nicht noch etwas Weiteres hinzu. Und das normative Müssen ist nicht ein zweites, andersartiges Müssen neben dem Müssen der notwendigen Bedingung; es ist vielmehr dieses Müssen in einem bestimmten Kontext. Diese Konzeption nimmt von David Humes Einsicht in Wahrheit nichts weg. Natürlich ist es richtig, dass aus der Tatsache, dass höhere Tiere leidensfähig sind, nicht folgt, dass man ihnen kein Leid zufügen darf. Dies wäre ein unerlaubter Schluss vom Sein auf ein Nicht-dürfen. Und natürlich folgt allein daraus, dass wir ein Interesse daran haben, nicht verletzt zu werden, nicht, dass wir ein Recht haben, nicht verletzt zu werden, und die anderen folglich eine Pflicht, uns nicht zu verletzen. Auch dies wäre ein unerlaubter Sprung vom Sein ins Normative. Es gibt also solche unerlaubten Schlüsse, aber man darf daraus nicht die Konsequenz ziehen, Normativität könne nicht aus dem Zusammenkommen nicht-normativer Elemente entstehen. – Warum es, wenn man das Phänomen des Normativen aufklären will,

wichtig ist, sich am "müssen" und nicht, wie die neuere Tradition, am "sollen" zu orientieren, ist aus dem, was ich gesagt habe, schon klar. Nur so sieht man, dass eines der beiden Bauelemente des Normativen ein Müssen der notwendigen Bedingung ist. Die Rede vom "sollen" führt, gerade wenn man sich – sprachanalytisch geschult – an der tatsächlichen Wortverwendung orientiert, in eine ganz andere Richtung.

ETHIC@ – Ein wichtiges Ergebnis Ihres Buches über Normativität ist die These, Normen seien keine sprachliche Entitäten. Das bloße Aussprechen eines Satzes könne keine Norm – oder kein Müssen – in die Welt bringen. Denn die Existenz einer Norm setze die Existenz eines „Sanktionsmechanismus“ voraus, durch den diejenigen, der sich anders als "gemusst" verhält, wie Sie sagen, „negative Konsequenzen“ treffen. Im letzten Kapitel Ihres Buches sagen Sie, sogar der Sprechakt des Versprechens könne nur ein Müssen schaffen, sofern hinter ihm ein „Sanktionsmechanismus“ stehe. Aber noch wichtiger als das Element der Sanktionierung scheint mir für das Phänomen der Normativität ein anderes Element zu sein, nämlich die öffentliche Akzeptanz einer Regel, durch die wir anerkennen, dass eine Handlung wie z.B. das Aussprechen eines Satzes in bestimmten Situationen, ein Handschlag, das Unterschreiben eines Papiers einen normativen Status hat. Dieses Element nennt John Searle in seinem Buch *The Construction of Social Reality* (1995) eine „constitutive rule“; die Idee eines „Sanktionsmechanismus“ taucht in seiner Theorie gar nicht auf. Und in ähnlicher Art und Weise kritisiert H. L. A. Hart in seinem Buch *The Concept of Law* (1961) John Austins Theorie, die

sagt, ein Gesetz sei ein „command backed by threats“. Gegen diese Auffassung vertritt Hart die These, es gebe auch Gesetze, die durch nicht-normative Regeln konstituiert seien, die sog. „secondary rules“. Das Element der Bedrohung (die „threats“) spielt in Harts Theorie eher eine sekundäre Rolle. Inwiefern ist also ein „Sanktionsmechanismus“ das „entscheidende“ Element in einer Konzeption der Normativität?

PETER STEMMER – Sie haben offenbar den Eindruck, Sanktionen spielten in meiner Analyse der Normativität eine zu große Rolle. Ich muss hier zunächst einem Missverständnis vorbeugen: Ich binde Normativität nicht an Sanktionen, das wäre völlig falsch, sondern an negative Konsequenzen. Sanktionen sind ein spezieller Typus von negativen Konsequenzen, und sanktionskonstituierte normative Phänomene sind folglich nur eine Teilmenge der normativen Phänomene insgesamt. Wenn ich jetzt aufbrechen muss, um den 16.00 Uhr-Zug nach Zürich zu bekommen, hat das offensichtlich nichts mit Sanktionen zu tun. Sie weisen auf Harts Kritik an der Befehlstheorie des Rechts von Austin hin; das Recht besteht, so Hart, nicht nur aus Regeln, die etwas gebieten und verbieten und bei denen das Zuwiderhandeln sanktioniert wird. Ich teile hier Harts Position voll und ganz. Wenn das Recht zum Beispiel festlegt, wie eine letztwillige Verfügung für den Todesfall aussehen muss, damit sie ein Testament ist, ist das keine sanktionsbewehrte Norm. Die Festlegung definiert vielmehr, was ein Testament ist, und daraus folgt dann für den, der ein Testament machen will, dass er es in dieser Form machen muss. Aber natürlich ist auch dieses Müssen, das übrigens gar nicht mehr

Teil des Rechts ist, sich nur aus ihm ergibt, nicht sanktionskonstituiert. Wer eine letztwillige Verfügung macht, die dem Standard eines Testaments nicht entspricht, wird nicht sanktioniert. Das Recht hat hier nicht das Ziel, zu einer bestimmten Handlung zu nötigen, es dient vielmehr dazu, rechtlich anerkannte Verfügungen überhaupt zu ermöglichen. Wer die Setzung eines solchen Standards an die Schaffung einer Norm angleichen wollte, würde in der Tat sehr verschiedene Dinge vermengen. – Was Searle angeht und seine Annahme, normative Status entstünden durch kollektive Akzeptanz: jemand habe einen normativen Status dadurch, dass man kollektiv akzeptiert, dass er ihn hat, besteht in der Tat ein Dissens. Ich glaube, dass Searle die Dinge in diesem Punkt falsch sieht. Er übersieht die entscheidende Rolle, die Normen und damit Sanktionsmechanismen bei der Konstitution normativer Status spielen. Vielleicht kann ich das wenigstens an einem Beispiel kurz erläutern. Ein Torwart beim Fußball hat innerhalb der Mannschaft eine besondere Position, er ist berechtigt, in einem Teil des Spielfeldes den Ball mit der Hand zu spielen. Dies ist eine normative Position, und sie besteht darin, dass er, wenn er den Ball mit der Hand spielt, nicht sanktioniert wird, während alle anderen Spieler in diesem Fall sanktioniert werden. Die Position eines Torwarts besteht also darin, dass er von einem Verbot ausgenommen ist, und das heißt: sie besteht in einer bestimmten Sanktionsregelung. Sie kommt also offenbar nicht aus kollektiver Zuweisung und kollektiver Akzeptanz. Searle hat selbst betont, dass normative Status mit, wie er sagt, "deontic powers" verbunden sind, also mit verschiedenen Konstellationen normativen Müssens. Ein solches Müssen entsteht aber

nicht durch kollektive Akzeptanz. Denn ein normatives Müssen besteht darin, dass der, der anders handelt, negative Konsequenzen hinnehmen muss. Man muss deshalb, um ein solches Müssen zu schaffen, die Welt verändern, in der Weise, dass man bestimmte Handlungen künstlich mit negativen Konsequenzen verknüpft. Dies ist der Grund, warum man einen normativen Status nicht so zuweisen kann wie einem Laut eine Bedeutung. Hier ist es tatsächlich so, dass der Laut die Bedeutung hat, wenn allgemein akzeptiert wird, dass er sie hat. Bei einem normativen Status ist das wegen des Involviertseins eines normativen Müssens hingegen anders.

ETHIC@ – Wenn man Ihre philosophische Produktion rückblickend betrachtet, fällt es auf, dass Sie sich im Lauf Ihres philosophischen Werdegangs sowohl mit historischen als auch mit systematischen Fragen eingehend befasst haben. Wie sehen Sie den Zusammenhang zwischen Philosophiegeschichte und systematischer Philosophie?

PETER STEMMER – Die eigentliche Frage der Philosophie ist natürlich: Wie ist es? und nicht: Was haben die Philosophen der Vergangenheit darüber gesagt? Aber die Philosophie

hat ein singuläres Verhältnis zu ihrer Geschichte, ganz anders als etwa die Biologie oder die Medizin. Diesen Unterschied genau zu erfassen, hieße, auch zu verstehen, wodurch sich die Philosophie von den Wissenschaften unterscheidet. Eine sehr schwierige Frage. Jedenfalls ist es so, dass uns die bedeutenden Philosophen der Vergangenheit als Gesprächspartner in der Sache interessieren. Dass sie tot sind, auch schon länger, ist nicht so wichtig. Das überspringen wir weitgehend. Neben diesem systematischen Interesse an der älteren Philosophie gibt es natürlich auch die spezifisch historisch motivierte Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie. Auch sie ist sehr wichtig, sie hält das Nachdenken des Menschen über sich und die Welt durch zweieinhalb Jahrtausende lebendig. Ich selbst fühle mich als Systematiker, meine spezifisch historischen Interessen sind begrenzt. In der Chemie will man wissen, wie es ist, und auch in der Theologie wollte ich herausfinden, was wahr ist und was nicht. Und so ist es auch in der Philosophie. Dass ich mich so lange mit philosophiehistorischen Arbeiten beschäftigt habe, verdankt sich gewiss verschiedenen Zufällen, auch dem Umstand, dass mich die genaue exegetisch-philologische Arbeit immer fasziniert hat.

ETHIC@ – Wir bedanken uns für das Interview.