

DIE OBJEKTIVITÄT MORALISCHER WERTE

von Rainer Schäfer

Einleitung

Im Hintergrund dieser Untersuchungen steht die Frage, ob es Werte ohne Wünsche geben kann? Bzw. ob man Werte wollen kann, ohne sie sich zu wünschen? Wenn man die Fragen verneint, ist man ethischer Subjektivist; bejaht man sie, ist man Objektivist. Insofern handelt es sich um zentrale Fragen der Ethik. „Wert“ wird in diesem Kontext in einem sehr weiten Sinne verstanden, er bezeichnet einen Platzhalter, der im Rahmen einer nach ethischen und überindividuellen Gesichtspunkten durchgeführten Evaluation positive Valenz zugesprochen bekommt. Ein Wert in diesem weiten Sinne kann also sowohl eine Tugend, eine Pflicht, eine ethische Idee, eine Weltanschauung etc. sein. Die Differenz zum Wunsch besteht darin, dass dieser nur eine vom Individuum abhängige positive Evaluation erfährt. Der Zusammenhang von Wunsch und Wert und die unterschiedlichen Möglichkeiten diesen Zusammenhang zu denken, wird zugleich die Mannigfaltigkeit von Konzeptionsmöglichkeiten in der Ethik demonstrieren.

Das soll einerseits in einem ersten Teil dadurch geschehen, dass ich zunächst den Unterschied von objektivistischen und subjektivistischen Theorien, sowie ihre Mischformen aufzeige. Dieser erste Teil leistet einen eher systematisch-methodologischen Zugang zur Ethik. Der zweite Teil besteht in einem argumentanalytischen Zugang zur Auseinandersetzung von Subjektivismus und Objektivismus in der Ethik. Dort soll argumentanalytisch gezeigt werden, dass einer der mir besonders am Herzen liegenden Ethiktypen nicht — wie es in den meisten gegenwärtigen Ethikkonzeptionen gesehen wird — widerlegt ist. Im zweiten Teil soll es darum gehen, die von John Leslie Mackie durchgeführte Widerlegung des Objektivismus in der Ethik zunächst auf ihr wesentliches Argument hin zu analysieren und zu kritisieren. Ich hoffe mit dieser Kritik zeigen zu können, dass die objektivistische Ethik nicht von vornherein als widerlegt zu betrachten ist, sondern im Konzert der vielstimmigen Ethikkonzeptionen eine durchaus wichtige Stimme innehat. Das soll jedoch nicht heißen, dass die objektivistische Ethik die anderen aus dem Rennen geschlagen oder widerlegt hätte; vielmehr sind auch Mischformen von Subjektivismus und Objektivismus denkbar.

1 Varianten von Objektivismus und Subjektivismus in der Ethik

Im Folgenden werde ich einige Aspekte des Problems der objektiven Geltung von moralischen Werten oder Normen beleuchten. In der für die Gegenwart einflussreichen Präferenzethik von John Leslie Mackie wird ein skeptischer Subjektivismus gelehrt, der die Objektivität von moralischen Werten abstreitet.¹ Da es nach Mackie keine objektiven moralischen Werte gibt, muss man sich mit den subjektiven Ansprüchen auf ethisch richtige oder ethisch falsche „Interessen“ begnügen. Moralische Werte gibt es nicht unabhängig von unseren individuellen Wünschen, sondern es sind genau nur unsere Interessen, die moralischen Werten Existenz und Bedeutung geben. Wir handeln demzufolge als rationale Egoisten, denen man keine objektiv gültigen Werte andemonstrieren oder vorschreiben kann, man kann nur den von Individuen frei in Anspruch genommenen Präferenzen moralischen Wert zusprechen. Mackies ethischer Subjektivismus beruht auf einer Kritik am Objektivismus in der Ethik, mittels der er ihn als widerlegt betrachtet. Daher werde ich im zweiten Teil der Studie die Kernargumente von Mackie untersuchen und kritisieren, denn es ist nachweisbar, dass seine Kritik den Objektivismus in der Ethik tatsächlich nicht widerlegt. Aus dieser Unwiderlegtheit des Werteobjektivismus folgt dann natürlich noch nicht, dass diese Position damit verifiziert wäre, sie ist nur in dieser Hinsicht noch nicht aus dem Rennen um die richtige Ethikkonzeption.

¹Vgl. John Leslie Mackie *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977; Übers.: ders. *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart 2004. Die bekanntere Variante der Präferenzethik ist natürlich Peter Singers *Practical Ethics*, 2. Aufl. Cambridge 1993. Ich beschäftige mich hier jedoch hauptsächlich mit Mackie, weil dieser gründlichere argumentative Rechtfertigungen für die Präferenzethik liefert als Singer.

Den Unterschied von Subjektivismus und Objektivismus in der Ethik kann man vorläufig — in Orientierung an Kutschera² — dadurch bestimmen, dass der Subjektivismus die Präferenzen von Individuen oder Individuengruppen als analytisch in der Bestimmung von Werten, Tugenden, Normen oder Pflichten enthalten ansieht, während der Objektivismus negativ dadurch bestimmt werden kann, dass individuelle Präferenzen nicht analytisch in ethischen Werten, Normen, etc. enthalten sind, sondern höchstens synthetisch impliziert sind. Positiv lässt sich der Objektivismus in der Ethik also dadurch definieren, dass sich Werte, Normen, Pflichten auf eine objektive Wirklichkeit beziehen, die gegenüber unseren individuellen Einstellungen einen gewissen An-sich-Charakter hat. In diesem Sinne ist der Objektivismus immer kognitivistisch, d.h. es *gibt* Werte, Normen oder Pflichten als bestehende Sachverhalte, welche die von Subjekten gefällten Urteile darüber, was ethisch gut oder schlecht ist, wahr machen. Die Wertschätzung eines ethischen Gutes kann zwar für ein Subjekt zu einem propositionalen Gehalt werden, aber die Wahrheit dieses propositionalen Gehaltes ist vom Sachverhalt abhängig und nicht davon, was sich das Subjekt darunter vorstellt. Aufgrund der Unabhängigkeit von individuellen Präferenzen wird der Objektivismus auch oft als ethischer Realismus bezeichnet.

Dieser Werterealismus oder Werteobjektivismus impliziert jedoch noch keinen starken ontologischen Platonismus, denn wenn man als das Kriterium für die Objektivität die Individuenunabhängigkeit versteht und die Individuenunabhängigkeit wiederum als Universalität der Geltung, dann muss man nicht notgedrungen einen platonisch ontologischen Werterealismus mit einem unabhängig von uns existierenden Ideenkosmos annehmen. Die für Objektivität notwendige Invarianz von ethischen Werten/Normen/Pflichten gegenüber individuellen Präferenzen kann man also auch mittels der Universalisierbarkeit verstehen, dann besteht ethische Objektivität in der allgemeinen oder regelhaften Geltung eines Wertes, einer Norm oder einer Pflicht für jedes Individuum unabhängig von seiner raum-zeitlich-kulturellen Situation.

In diesem Sinne versteht z.B. der objektivistische Werterealist und Rawls-Schüler Thomas Nagel seinen Altruismus als Grundlage der Ethik, wenn er definiert:

„Dem Altruismus liegt das Prinzip zugrunde, dass Werte stets objektiv sein müssen, und dass solche, die subjektiv zu sein scheinen, anderen Werten zu korrespondieren haben, die nicht subjektiv sind. In jeder Lebenslage, in der ein Individuum Grund hat, irgendeinen Zweck zu befördern, muss sich auch ein Zweck ausfindig machen lassen, den zu befördern ein jedes Individuum Grund hat, sofern es in der entsprechenden Lage wäre.“³

In seinen späteren Arbeiten zu ethischen Themen wendet sich Nagel wesentlich deutlicher einem ontologischen Werterealismus zu. Da es jedoch auch die Möglichkeit gibt, die Objektivität von ethischen Werten zu vertreten, ohne eine rationalistische Ontologie moralischer

²Vgl. Franz von Kutschera *Grundlagen der Ethik*, 2. Aufl. Berlin, New York 1999, 59 ff., 121 ff., 213 ff.

³Thomas Nagel *Die Möglichkeit des Altruismus*, 2. Aufl., Berlin Wien 2005, 126.

Werte vorauszusetzen, nämlich dann, wenn man Objektivität und den An-sich-Charakter ethischer Werte/Normen etc. als deren Universalisierbarkeit versteht, möchte ich im Folgenden lieber statt von Realismus von dem ethischen Objektivismus sprechen.

Wenngleich damit eine erste Annäherung an den Objektivismus und Subjektivismus in der Ethik gelungen ist, so stellt dies doch noch nicht die ganze Wahrheit dar; denn man muss neben dem Phänomen der Geltung von ethischen Werten, Normen oder Pflichten auch die Art und Weise der Rechtfertigung dieser Werte berücksichtigen, denn auch hier kann es objektivistische und subjektivistische Varianten geben. In unserem Kontext der Objektivität ethischer Werte sind daher zwei verschiedene Aspekte relevant, nämlich einerseits ob ethische Werte selbst objektiv gelten und andererseits ob die Geltung von ethischen Werten auch objektiv gerechtfertigt werden kann.

Logisch gesehen ergeben sich somit mindestens sechs Alternativen um das Verhältnis von Geltung und Rechtfertigung von ethischen Werten zu beschreiben:

1. Es kann eine **objektive Gültigkeit** ethischer Werte geben, für die **bislang keine objektive Rechtfertigung** geben werden konnte — evtl. ist uns sogar nie eine solche Rechtfertigung möglich (das kann z.B. beim Platonischen Werte- Ideenrealismus oder bei Thomas Nagel der Fall sein).
2. Es gibt nur eine **relative Geltung** von Werten und dafür gibt es eine **objektive Rechtfertigung** (z.B. die Tugendethik von Aristoteles; Emotivismus, Naturalismus, Neonaturalismus, z.B. Philippa Foot; Expressivismus, z.B. Allen Gibbard; Präferenzethik, z.B. John Leslie Mackie).
3. Es gibt sowohl eine **objektive Gültigkeit** als auch eine **objektive Rechtfertigung** für ethische Normen/Werte/Tugenden (Kant, Rawls).
4. Es gibt nur eine **relative Gültigkeit** von Werten und dafür kann man auch nur eine **relativistische Rechtfertigung** liefern (andere Spielarten der Präferenzethik; z.B. Richard Hare).
5. Die Frage nach objektiver oder subjektiver Geltung moralischer Werte ist **unentscheidbar**, wir müssen hier epoché üben; aber es gibt eine **objektive Rechtfertigung** dafür, wie für uns moralische Werte gelten.
6. Hinsichtlich der Geltung wird *epoché* geübt und es gibt nur eine „**subjektivistische Rechtfertigung**“; „subjektivistisch“ bedeutet hier: aus der relativen Lebensform heraus (Wittgenstein, Elizabeth Anscombe; radikaler ethischer Skeptiker, z.B. der Pyrrhonische Skeptiker, der die „Sittlichkeit“ seiner Handlungen aus der gängigen Praxis der Meisten begründet).

Die beiden Fragen nach Geltung und Rechtfertigung gehören zwar zusammen, betreffen aber nicht dasselbe, denn auch dann, wenn ethische Werte nicht objektive Gültigkeit haben sollten, sie also — wie z.B. bei Mackie — nur relativ auf Individuen, Raum, Zeit und Kulturkreis Geltung haben sollten, kann immer noch sinnvoll danach gefragt werden, ob diese bloß relative Gültigkeit denn auch auf eine objektive Weise oder ebenfalls bloß auf subjektivistische Weise begründet werden kann. Genau das nimmt der Skeptiker Mackie nämlich an, dass zumindest seine Argumentation gegen objektive Werte selbst objektiv gerechtfertigt ist und sie somit objektiv und indirekt bzw. apagogisch für den Subjektivismus spricht. In dieser Hinsicht der Inanspruchnahme einer objektiven Widerlegung der Rechtfertigungen des Objektivismus vertritt Mackie nur einen gemäßigten ethischen Skeptizismus, denn ein radikaler Skeptiker würde natürlich nicht nur die objektive Geltung von Werten bestreiten, sondern darüber hinaus auch die objektive Begründbarkeit von relativen Werten für unsere Lebenspraxis. Eine derartig radikalisierte Skepsis findet sich z.B. in der Pyrrhonischen Skepsis, die hinsichtlich aller Geltungs- und Rechtfertigungsfragen *epoché*, d.h. eine agnostizistisch motivierte Urteilsenthaltung übt. Diese Position muss z.B. zugeben, dass es durchaus sein kann, dass derselbe in sich relative Wert in Bezug auf verschiedene Personen auf verschiedene Weise zu rechtfertigen ist, d.h. die gerechtfertigte Inanspruchnahme eines und desselben Wertes von unterschiedlichen Personen kann jeweils etwas anderes bedeuten. Dieser Relativismus gilt sogar für dieselbe Person in verschiedenen Lebensaltern. Auch dieser völlige Relativismus hat einige Plausibilität für sich: Selbst wenn z.B. Menschenrechte nur auf subjektiven Präferenzen beruhen sollten, so hat es nach dieser Position eine völlig andere Bedeutung, wenn sich ein alter erfahrener Mensch auf sie beruft, der vielleicht einen Gulag oder ein Konzentrationslager überlebt hat, oder wenn sich ein junger und völlig unerfahrener, von den Ungerechtigkeiten des Lebens noch kaum tangierter Mensch auf sie beruft. Problematisch ist an diesem extremen Relativismus natürlich, dass nicht nur die Geltungs-, sondern auch die Rechtfertigungsfrage soweit untergraben wird, dass letztlich generell Begründung, Evaluation und Qualifikation von Handlungen als maßstabshaft aufgehoben wird; es kann dann aus rein begrifflichen Gründen kein ethisches Paradigma mehr geben. Das zeigt sich z.B. an dem perfiden Ratschlag der Pyrrhonischen Skepsis, einfach dasjenige zu tun, was die meisten in einer Gesellschaft tun, um möglichst konfliktfrei leben zu können; was eine Universalisierung des Trittbrettfahrerprinzips bedeutet.

Umgekehrt kann es — z.B. im objektivistischen Werterealismus — aber auch sein, dass ein ethischer Wert objektiv gilt, wir jedoch für ihn noch nicht, vielleicht auch nie, die objektive Rechtfertigung auffinden. In einigen Hinsichten könnte man diese Problematik auch in der Ethik Kants finden; denn nichts hindert, dass wir uns eine geltende, spezifischere Pflicht denken können, die wir noch nicht als für uns geltend erkannt haben, weil zufälligerweise noch nie jemand eine solche *Maxime* hatte, die, eingesetzt in den kategorischen Imperativ, zu dieser spezifischen Pflicht geführt hätte. — Mit Kant kann man gegen dieses Konstrukt einwenden, dass eine solche Situation einfach ein Anzeichen dafür war, dass diese spezifische Pflicht

bislang zwar galt, für uns aber einfach noch nicht ethisch relevant wurde. Prinzipiell ist uns aber mit dem kategorischen Imperativ die einheitliche Funktion aller Pflichten aufgegeben und als Faktum der Vernunft auch bewusst und damit für freie Wesen gerechtfertigt, somit haben wir die prinzipielle Möglichkeit alle spezifischeren Pflichten erreichen zu können und als auch für uns geltend einsehen zu können. Dieser Unterschied ist der Grund, weshalb Kant im obigen Begriffsschema unter der Alternative Nr. 3 und nicht bei Nr. 1 aufgeführt ist. — Insbesondere in einer platonischen werterealistischen Perspektive ist genau das möglich: Es kann durchaus im Ideenhimmel Tugendideen geben, die uns noch nicht erschlossen sind. Bei Thomas Nagel zeigt sich das an Folgendem: da nach ihm objektive Geltung darin zum Ausdruck kommt, dass man vom berühmten *view from nowhere* aus, also vollkommen universalistisch und unparteiisch etwas als in sich selbst werthaft erkennt, kann es solche Werte geben, bezüglich derer noch niemand von uns real existierenden Individuen jenen Standpunkt, der ohnehin nur näherungsweise und approximativ angestrebt werden kann, eingenommen hat. Aus dieser Perspektive des Werterealismus dürfte dann nicht unsere Lebenspraxis zum Maßstab für die Geltung von ethischen Werten erhoben werden, vielmehr muss umgekehrt die Geltung des Wertes den Maßstab für unsere Lebenspraxis abgeben: Sofern unsere Lebenspraxis an dem ethischen Wert teilhat, ist sie als ethisch zu qualifizieren.

Dass es allerdings ein generelles sachliches Problem darstellt, moralische Werte auf objektivierende Weise im Rahmen des Platonismus zu begründen, wird auch noch in anderer Hinsicht bei einem Werterealismus wie ihn schon Platon selbst vertrat daran deutlich, dass es bei der Begründung des höchsten Wertes, der Idee des Guten an sich einen Erklärungs- oder Rechtfertigungsabbruch gibt. Da dieses Gute an sich im moralischen Wertekosmos alles weitere begründet, ist es selbst nicht weiter zu begründen, und in gewissem Sinne muss die objektive, rational nachvollziehbare Argumentation bei der *arché* notwendigerweise abbrechen und kann höchstens in einer *dialectica descendens* rekursiv plausibilisiert werden. Einen solchen höchsten Wert kann aber der ethische Skeptiker als einfache Setzung, die sich gegen das Geben und Nehmen von Gründen immunisiert, angreifen. Der Skeptiker kann auch einfach einen anderen Wert als das Erste setzen; z.B. könnte er sagen, dass die Freiheit fundamentaler ist als das Gute und sie ebenfalls nicht weiter begründet werden kann. Es gilt auch die Alternative zu durchdenken, die konzipiert, dass einerseits ein objektiver ethischer Wert nicht besteht, andererseits aber universalisierbar zu begründen ist, dass ein bestimmter bloß relativer Wert für alle Individuen einer Klasse gilt. Eine solche Ethik vertritt Richard Hare mit seinem universellen Präskriptivismus, der sich explizit gegen den Objektivismus in der Ethik wendet.⁴ Die von Hare geforderte Art der Universalisierung muss nicht den Anspruch einer objektiven Rechtfertigung erheben, sondern kann bloß subjektivistisch bleiben, allerdings ohne in den relativistischen Skeptizismus *à la* Mackie oder die Pyrrhonische Skepsis abzugleiten. Für die universelle Anerkennung eines Wertes beruft sich Hare mit Anklang an Wittgenstein auf Sprachspiele in Lebensformen, d.h. in diesem Kontext auf eine nicht mehr sinnvoll zu hinter-

⁴Vgl. Richard M. Hare *Die Sprache der Moral*, Frankfurt a.M. 1972, 19 ff.

fragende Praxis von Sprachspielen. Deswegen fordert die Wittgenstein-Schülerin Elizabeth Anscombe, dass die Ethik in eine Philosophie der Psychologie zu integrieren ist; was den Subjektivismus dieser Richtung verdeutlicht. In diesem Sinn erklärte schon Wittgenstein in seinem *Vortrag über Ethik*, also in seiner sog. mittleren Periode:

„Dieses Anrennen gegen die Wände unseres Käfigs [gemeint sind die Grenzen der Sprache; Einf. R.S.] ist völlig und absolut aussichtslos. Soweit die Ethik aus dem Wunsch hervorgeht, etwas über den letztlichen Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle zu sagen, kann sie keine Wissenschaft sein. Durch das, was sie sagt, wird unser Wissen in keinem Sinne vermehrt. Doch es ist ein Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewusstsein, das ich für meinen Teil nicht anders als hoch achten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde.“⁵

An diesen Gedanken Wittgensteins kann jedoch zu Recht kritisiert werden, dass das Zugeständnis eines „Drangs“ zu wenig für eine Ethik ist, da der Drang selbst nicht etwas ist, das notwendigerweise eine ethische Komponente haben muss. Ein Drang kann moralisch neutral sein, wie der Drang, Briefmarken zu sammeln oder er kann moralisch verwerflich sein, wie der Drang des Sadisten andere zu quälen. Ein Drang allein ist noch kein Grund die Ethik hoch zu achten. Die Ethik als Resultat eines Drangs zu betrachten nivelliert ihre Probleme und ihren Anspruch auf Verbindlichkeit, welches zu einem ethischen Quietismus führt. Wegen eines Drangs muss man auch nicht in jene ethisch quälenden Dilemmata geraten die wir als Tatsachen im menschlichen Leben aber sehr wohl vorfinden.

Mit einigen — sicherlich nicht in Hares oder Wittgensteins Intention liegenden — Umdeutungen könnte man dies aber auch als eine — sicherlich schwache — objektivistische Rechtfertigung von bloß relativen Werten verstehen; denn wenn es nicht mehr möglich ist, hinter eine bestimmte Lebensform zurückzufragen, ist eben dies schon eine objektive Geltung. Diese Art der Objektivität resultiert daraus, dass die Lebensform in ihren sprachlichen Grenzen in sich selbst beruht. In diesem Sinne versucht ja auch der späte Wittgenstein in *Über Gewissheit* und in seinen ethische Themen betreffenden Reflexionen, die Einwände des relativistischen Skeptikers als gegenstandslos zu erweisen, nämlich dadurch, dass z.B. die Lebensform des Gebens und Nehmens von Gründen nicht ohne performativen Selbstwiderspruch zu bezweifeln ist; weil der Zweifel nur Sinn macht, sofern er eine Frage nach Gründen für oder gegen eine Annahme aufwirft. In diese Richtung scheint mir der Ethikansatz von Elizabeth Anscombe zu gehen,⁶ denn sie konzipiert, dass Werte nur relativ auf bestimmte Beschreibungen gelten, wir also nicht wissen können ob sie objektiv gelten, Geltung kann es nur hinsichtlich menschlicher Beschreibungsformen von Handlungen geben. Es war ihrer Meinung nach ein großer Fehler, den alle früheren Ethiken gemacht haben, wenn sie nach etwas an sich Geltendem gefragt haben, das nicht seine Bedeutung aus unseren Sprachspielen heraus gewinnt. Aber trotz dieser in Agnostizismus begründeten Sicht will Anscombe den Dialog mit Konsequentialisten abbrechen, wenn bestimmte ethische Situationen auftauchen; so will sie den Diskurs mit

⁵Wittgenstein *Vortrag über Ethik*, Frankfurt a.M. 1989, 19.

⁶Vgl. Elizabeth Anscombe *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy* (1958) 33, 124 f.

jemandem abrechnen, der rechtfertigen will, dass es „gute“ Wirkungen zeitigen kann, einen Unschuldigen, von dessen Unschuld man weiß, durch ein Gericht hinrichten zu lassen, um für andere mittels dieser Stallvertreterjustiz ein Exempel zu statuieren. Hier sieht Anscombe unbestreitbare — damit objektive?! — Fälle von moralischer Ungerechtigkeit. Wenn man die Geltung und Rechtfertigung von Werten nur für uns und sprachspielfundiert sieht, fragt sich allerdings ob es nicht inkonsequent ist, wenn man die eigentlich moralneutrale Position der Sprachspielanalyse oder der Metaethik verlässt und Evaluationen verschiedener Sprachspiele vornimmt, die ja über eine bloße Analyse hinausgehen. Man verlässt die metasprachliche Ebene und begibt sich in die Objektsprache.

Aus der zuvor aufgezeigten relativistischen Alternative von Hare folgt jedenfalls, dass Universalismus nicht notwendig Objektivismus impliziert, denn wenn man die Universalität ethischer Werte bloß nominalistisch in Bezug auf eine bestimmte Klasse von Individuen versteht, dann kann es mit der Methode der Universalisierung auch eine bloß relativistische Rechtfertigung relativer Werte geben. Universalisierung heißt in dieser Alternative, dass man die allgemeine Geltung nur dadurch definiert, dass für jedes Individuum der Klasse X gilt, dass es jeweils für sich z.B. Leben als ethischen Wert sieht; daraus folgt nicht, dass es einen allgemeingültigen ethischen Wert des Lebens an sich oder eine allgemeingültige Rechtfertigung für diesen Wert invariant gegenüber der Zustimmung der Individuen gibt, sondern es folgt nur, dass universelle Gültigkeit relativ auf die gesamte Klasse von zusammengehörenden Individuen durch deren Zustimmung zu einem Wert zustande kommt. — Wobei natürlich auch wiederum nur relativ festzulegen ist, welche Individuen eine zusammengehörende Gruppe bilden, die Grenzen können hier fließend zu anderen Gruppen sein. — Dies kann dann als subjektivistischer Kontraktualismus bezeichnet werden, der sowohl die Geltung als auch die Rechtfertigung der Werte für individuenabhängig hält. Aus seiner Sicht kann es für die Rechtfertigung von ethischen Werten keine gültige Deduktion oder keine logische Schlussfolgerung oder keine empirische Überprüfbarkeit an den Tatsachen geben, die beweisen würden, dass ethische Normen objektiv gültig sind. So hat Hare gezeigt, dass einige objektivierende Rechtfertigungen für moralische Urteile einen logischen Schluss von Tatsachen auf moralische Urteile implizieren, die ein Sollen enthalten, und dass diese Schlüsse vom Sein auf das Sollen den präskriptiven Charakter moralischer Urteile aufheben. Hare nennt diese von ihm angegriffene Position Deskriptivismus, d.h. moralisches Sollen wird durch Beschreibungen von regelgeleitetem Verhalten begründet.⁷ Von der Kritik Hares — die natürlich in der Tradition des Mooreschen Vorwurfs des naturalistischen Fehlschlusses steht — sind z.B. Kognitivisten, Naturalisten und Neonaturalisten wie Philippa Foot betroffen.⁸ Die andere — soeben schon explizierte — Alternative wäre, dass die ethischen Werte selbst zwar nicht objektiv gelten, sondern nur subjektiv oder relativ, dass es aber dennoch für diese subjektiv geltenden Werte eine objektive Rechtfertigung gibt.

⁷Vgl. Richard M. Hare *Freiheit und Vernunft*, Frankfurt a.M. 1983, 30 ff., 84 ff.

⁸Vgl. Philippa Foot *Natural Goodness*, Oxford 2001, die im Rahmen ihrer naturalistischen Tugendethik deutet, dass uns die Tugenden so natürlich zukommen, wie der Biene ihr Stachel.

Eine weitere Alternative besteht darin, dass die ethischen Werte einerseits objektiv gültig sind und wir sie auch jedenfalls objektiv begründen können müssen (in unserer Liste oben ist das Variante Nr. 3), weil es sonst, wie in der Platonischen Ethik oder in Nagels Werterealismus sein könnte, dass am Ideenhimmel Werte existieren, die für uns unerschlossen sind, die also für unsere Lebenspraxis keine erfahrbaren Auswirkungen haben, die also unter der ethischen Wahrnehmungsschwelle bleiben, obgleich sie vielleicht latent — mit dem Wort Hegels — als „List der Vernunft“ unser ganzes Leben bestimmen, ohne dass wir es bemerken. In dieser Alternative der Ethik ist also die objektive Geltung an eine objektive Rechtfertigung für uns zurückgebunden, gerade um zu vermeiden, dass uns ethische Werte bestimmen könnten, ohne dass wir dies gerechtfertigterweise nachvollziehen können. Kantisch formuliert, kann man sagen: Weil Du sollst, musst Du auch in objektiver Weise *wissen können*, dass Du sollst. Diese Objektivität von einerseits der ethischen Norm und andererseits ihrer objektiven Rechtfertigung für uns impliziert natürlich noch nicht, dass man dann auch tatsächlich tut, was man soll, denn diese Formulierung soll nur besagen, dass dasjenige, welches objektiverweise gesollt wird, auch in objektiver Weise für uns nachvollziehbar sein muss. Es folgt also nicht — was wiederum eine platonische Ethik annehmen würde —, dass man das auch tut, was man tatsächlich eingesehen hat. Die kantische Alternative lässt in dieser Hinsicht einen Spielraum für den schwachen Willen, der nicht das tut, was die praktische Vernunft eingesehen hat; im Unterschied zur platonischen Variante, die den Willen dazu determiniert zu tun, was er wirklich eingesehen hat. Im platonischen Kontext ist das Phänomen des schwachen Willens nur als mangelnde epistemische Kompetenz zu deuten; woraus sich natürlich die Frage der gerechtfertigten Verantwortung ergibt, denn der Schlechte oder Böse muss im Platonischen Modell für Dinge verantwortlich gemacht werden können, deren Widerspruch zu den ethisch wertvollen Ideen er offenbar gar nicht eingesehen hat, denn hätte er jenen Widerspruch eingesehen, hätte er ja auch anders gehandelt. Diese harte Konsequenz vermeidet natürlich nicht nur die objektivistische Sollensethik in der Variante Kants, sondern auch z.B. die subjektivistische Präferenzethik von Mackie, denn sofern es möglich ist, eine objektive und gerechtfertigte Begründung dafür zu liefern, weshalb man den einen oder den anderen ethisch nur relativ geltenden Wert bei der Ausführung einer bestimmten Handlung hätte berücksichtigen sollen, lässt eine Zuschreibung von Verantwortung zu, denn Individuen können für ihre Dispositionen, von denen sie meinen, sie führten zu einem guten Leben, von anderen Individuen zur Verantwortung herangezogen werden, wenn sich die anderen Individuen mit ihren Dispositionen darin gestört fühlen ebenfalls ein gutes Leben zu führen.

Dass die Alternativen Nr. 5 und 6 nicht logisch widersprüchlich und also sinnvoll vertretbar sind, wird klarer, wenn man bedenkt, dass wir unterscheiden müssen zwischen metaethischen Theorien — wie dem Expressivismus, einigen Formen des Präskriptivismus und dem Emotivismus —, die auf der Ebene einer Metasprache untersuchen, wie wir in unserer Objektsprache das Wort „gut“ verwenden, und konkreten Ethiken — wie der Pflichtethik oder der Tugendethik —, die innerhalb einer Objektsprache zu bestimmen versuchen, was gut selbst

bedeutet. Trotz dieses Unterschiedes verschiedener Ethik- und Metaethiktypen bleibt aber doch die Gemeinsamkeit nach der Frage der Geltung und der Rechtfertigung von Werten, Normen oder Pflichten; insofern hat das hier angeführte Schema eine übergreifende Bedeutung für Metaethik und Ethik. Mit der Metaethik tauchen noch mindestens zwei weitere interessante Varianten Objektivität in der Ethik zu thematisieren auf. Denn wenn man als Metaethiker auf der Ebene einer Metasprache untersucht wie in der Objektsprache das Wort „gut“ verwendet wird, dann kann man auch die folgende Einstellung sinnvollerweise vertreten: Zwar haben wir uns bezüglich der Objektivität eines ethischen Wertes als gut an sich aller Meinungen zu enthalten, d.h. was gut an sich ist, ist unentscheidbar und wir müssen hier eine skeptische *epoché* üben, dennoch können wir mit den Mitteln der Sprachanalyse oder mit den Mitteln der Neurologie objektiv feststellen, was es in verschiedenen Sprachspielen oder für verschiedene Gehirne bedeutet, wenn dort das Wort „gut“ auftaucht. Hier wird also hinsichtlich der objektiven Geltung moralischer Werte ein *ignorabimus* konstatiert, aber hinsichtlich der Rechtfertigung dessen, wie für uns moralische Werte zugänglich sind, wird Objektivität oder Subjektivität in Anspruch genommen.

Man darf somit die beiden Themenkreise einer objektiven Rechtfertigung bzw. Begründung und einer objektiven Gültigkeit von Werten nicht miteinander identifizieren oder vermischen. Geltungsfragen sind hier keine Begründungs- oder Rechtfertigungsfragen. Dies ist analog zu dem Unterschied zwischen Wahrheit und Verifikation in der theoretischen Philosophie, den Carnap zu Recht betont hat. Man kann sich den Unterschied auch dadurch klar machen, dass die Frage der Geltung auf der inhaltlichen Ebene der Ethik liegt, d.h. welchen Status haben die ethischen Werte selbst und die andere Frage liegt auf der methodischen Ebene, wie sich solche ethischen Geltungen — gleich ob wir sie nun als objektive oder nur als relative Geltungen konzipieren — begründen lassen. Allerdings können Geltungen durch Rechtfertigungen einsichtig gemacht werden, aber von unserer Rechtfertigung hängt nicht notwendigerweise und in jedem Falle ab, ob der ethische Wert dann auch in einer objektiven Weise für uns gültig ist. Wenn man sich dafür entscheidet, eine Ethik zu konzipieren, in der die Geltung von Werten ausschließlich von ihrer für uns einsehbaren Rechtfertigung abhängt, dann hat man eine konzeptionelle und noch nicht selbst gerechtfertigte Vorentscheidung getroffen, die die Ethik sehr voraussetzungsreich in eine nominalistische Richtung drängt.

2 Die Widerlegung von Mackies Widerlegung des Objektivismus

Nun also zu Mackies Kritik an der Objektivität moralischer Werte.⁹ Zunächst muss geklärt werden, was hier überhaupt Objektivität bedeutet, denn es ist trivialerweise klar, dass moralische Werte nicht vorliegen wie ein Tisch oder ein beliebiges anderes raum-zeitliches Objekt. Um sich also der Stoßrichtung sowie der Haltbarkeit von Mackies Kritik versichern zu können, ist es notwendig zunächst zu klären, wogegen er sich wendet. Objektivität kann im Rahmen der Moral einerseits Allgemeingültigkeit bedeuten und andererseits ist damit eine nicht von uns selbst als kontingenten Wesen oder unseren konventionalisierten Beschreibungen oder unserer Willkür abhängende Verbindlichkeit gemeint. Was also in moralischer Hinsicht objektiv als ein Gut oder Wert gilt, gilt allgemein, invariant und verbindlich. Die Allgemeingültigkeit bedeutet nicht eine Geltung die aus einer bloß komparativen Allgemeinheit resultiert; also keine Allgemeinheit, die erst nominalistisch durch Vergleich und Abstraktion von Einzelfällen konstituiert wird. Das moralisch Allgemeingültige gegen das sich Mackie richtet, kann keine solche komparative Allgemeinheit sein, denn er selbst beruft sich zur Begründung von seinen eigenen ethischen Werten immer wieder darauf, dass sie durch eine Gesellschaft oder einen bestimmten Kulturkreis festgelegt werden. Derartige Konventionalisierungen bestehen in einer bloß komparativen Allgemeinheit, d.h. durch Vergleich lässt sich feststellen, dass es Mengenbildungen gibt, von denen Abweichungen möglich sind, ohne dass man deswegen sagen müsste, dass jene die nicht den Konventionen der Meisten zustimmen genau deswegen amoralisch oder moralisch verwerflich wären. Der Vorteil dieser komparativen Allgemeinheiten ist also eine gewisse Toleranzmöglichkeit, die sie eröffnen, all jene, die dem geltenden Wert nicht zustimmen nicht unmittelbar als amoralisch oder böse bezeichnen zu müssen, sondern als solche, die einfach einer anderen Moral folgen. Diejenige Allgemeingültigkeit von moralischen Werten gegen die sich Mackie wendet, kann somit keine komparative Allgemeinheit sein; er wendet sich also gegen die Geltung von streng universeller, kategorischer Allgemeinheit in der Moral, die invariant auch gegenüber kulturellen Besonderheiten ist. Richard Hare beschreibt die sprachliche Realisation dieser Allgemeinheit eines gesollten Wertes zutreffend als „universalisierbare Präskriptivität“, die darin besteht, dass in einer moralrelevanten Handlungsmaxime Individuenkonstanten eliminiert sein müssen. Allerdings wendet sich Hare selbst — wie gesehen — trotz dieser zutreffenden Beschreibung von Allgemeingültigkeit gegen den Objektivismus in der Ethik, er hält ihn für eine unverständliche Anmaßung, weil moralische Urteile aufgrund ihres Sollenscharakters prinzipiell nicht wahrheitsfähig seien; nur die Begründung wie moralische Werte für uns gerechtfertigt erscheinen, impliziert nach ihm das Universalisierungspostulat, ohne diesen Anspruch auf Universalisierung könne man ein moralisches Subjekt nicht ernst nehmen. Hare möchte also moralische Verbindlichkeit ohne ethischen Objektivismus begründen. Woraus man schlussfolgern kann,

⁹Vgl. Mackie *Ethik...*, bes. 11-59.

dass Allgemeingültigkeit allein nur eine notwendige Bedingung aber nicht zureichender Grund für die Objektivität moralischer Werte ist. Sonst wäre alles, was streng universell gültig ist, damit auch schon als moralisch qualifiziert. Jede mathematische oder logische Äquivalenz wäre moralisch. Damit hätte man sicherlich zuviel bewiesen. Präzisierend muss man — falls man Freiheit und einen freien Willen zugesteht — hinzufügen, dass nur solche Allgemeingültigkeiten, deren Anwendung auf mich frei gewählt und doch verbindlich ist, moralische Qualität haben.

Der zweite Aspekt von Objektivität, gegen den sich Mackie wendet ist die strenge Verbindlichkeit. — Hier hört man natürlich schon im Hintergrund die Kritik am Kantischen moralischen Rigorismus anklingen. — Die strenge Verbindlichkeit ist im Gedanken der universellen Allgemeingültigkeit impliziert. Diese Verbindlichkeit muss man sich so vorstellen, dass es für ein Subjekt in einer bestimmten Situation bedeutet, sich ohne von ihm als Individuum abhängende Bedingungen verbunden zu fühlen, so und nicht anders handeln zu dürfen. — Gut zu veranschaulichen durch das Bild Luthers, der dasteht und von sich sagt: „Hier stehe ich und kann nicht anders“, dass er also ungeachtet aller Konsequenzen für ihn als Individuum, einfach nicht anders kann als die Katholische Kirche zu kritisieren. — In diesem Sinne kann man sagen, dass die Verbindlichkeit unmittelbar ist, d.h. es hängt letztlich nicht von etwas anderem als dem moralischen Wert selbst ab, ob wir so handeln wie wir handeln. Das impliziert wiederum die nicht unstrittige Frage, ob moralische Werte intrinsisch verbindliche Kraft haben können. Diejenige objektivistische Ethik, die Mackie angreift, geht jedenfalls davon aus. Natürlich muss ein Kantianer nicht zugeben, dass weil ethische Werte intrinsisch verbindlich sind, sie auch intrinsisch motivierende Kraft haben müssten hinsichtlich der auszuführenden Tat, die sie gebieten. Man kann zwar, weil man soll, aber man führt die Tat nicht schon aus, bloß weil man soll. Umgekehrt kann der Kantianer zugeben, dass es möglich ist, dass die intrinsische Verbindlichkeit des Gesollten durchaus auch noch entweder als Epiphänomen oder sogar als zweite Mitursache eine externe Motivation haben kann. Es kann durchaus auch nach Kant sein, dass jemand aus Pflicht handelt und er nebenher auch noch Lust dazu verspürt so zu handeln. Hier liegt dann in noetischer Hinsicht eine zumindest temporäre Deckung von Lust und Pflicht vor. Das war nur ein Missverständnis als Schiller an Kant kritisierte, dass dieser solchen Handlungen, die moralisch relevant sind und die auch mit dem Gefühl der Lust oder Leidenschaft begleitet werden, einen moralischen Status abschreiben müsste. Die Möglichkeit einer Deckung von beidem würde Kant sicherlich nicht bestreiten, obgleich er — wohl mit einigem Recht — betonen würde, dass die sinnliche Lust nicht die eigentliche Motivation zu handeln sein darf um eine Handlung als moralisch relevant zu qualifizieren. — Dass für Kant eine moralische Handlung durchaus mit dem Gefühl der Lust begleitet werden kann und auch einen das endliche Subjekt mitmotivierenden Charakter haben darf, wird ja an der Lehre vom höchsten Gut, als der Vereinigung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit deutlich. — Kants antihedonistische Einstellung in diesem Punkt der letzten Motivation für sittliche Handlungen lässt sich in unserer Gegenwart dadurch plausibilisieren, dass sinnliche

Lust biologisch und neurologisch erklärbar ist, sie also einen faktischen, natürlichen Zustand eines Subjekts bezeichnet, ein Sein und nicht ein Sollen ist damit angezeigt. Daher liegt die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses in der Luft, wenn wir diesen faktischen Zustand als das Gesollte interpretieren. Einem solchen Zustand geht natürlich auch jene geforderte Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit ab. Wogegen Mackie natürlich argumentieren könnte: Dass eine solche Reinheit, Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit eben rationalistische Illusionen sind, die weit von der konkreten Handlungswirklichkeit entfernt sind und er eine Ethik für den Menschen aufstellen will.

Die Argumentation von Mackie gegen den Objektivismus in der Ethik sowie gegen objektive Werte und Pflichten lautet auf das Wesentliche fokussiert:

1. Man kann jedes Sollen und jedes Streben nach einem Gut als einen hypothetischen Imperativ formulieren, d.h. jeder kategorische Imperativ steht eigentlich nicht für sich, sondern ist auf mehr oder weniger versteckte Weise eigentlich nur eine elliptische Formulierung eines hypothetischen Imperativs.
2. Jeder Objektivismus in der Ethik impliziert einen Intuitionismus und dieser ist eine leichte Beute des Skeptikers, weil der Skeptiker ganz einfach diese oder jene Intuition, die man haben soll, abstreiten kann.

Zunächst muss man sich klar machen, wieso Argument Nr. 1 tatsächlich gegen den Objektivismus in der Ethik spricht. Der ethische Objektivismus nimmt in jeder seiner Formen ein gewisses Ansichsein des Wertes oder der Norm an, d.h. der Wert ist in seiner Gültigkeit unabhängig von unseren individuellen Wünschen und Präferenzen. Dieses Ansichsein kommt in der Kategorizität oder auch in der Apriorizität zum Ausdruck, mit der Sollensgesetze gelten. Dass ein Imperativ kategorisch gebietet, bedeutet, er gebietet einfach, also ohne Bedingungen unter denen seine Geltung stehen würde, er ist in gewissem Sinne ein Ende in sich selbst und dadurch ist er auf strengste Weise verpflichtend. Wenn es nun möglich ist, jeden kategorischen Imperativ als einen eigentlich hypothetischen Imperativ umzuformulieren, wenn es also möglich ist, jedes „Du sollst“ in ein „Du solltest, aber nur unter den und den Bedingungen, denen ausschließlich Du zustimmen möchtest“, wenn also eine solche Umwandlung gelingt, dann wäre gezeigt, dass es keine kategorischen Sollenssätze gibt, die einfach oder an sich gelten. Hypothetische Imperative sind solche Sätze der praktischen Handlungsregeln, die nur unter bestimmten, die Geltung relativierenden Bedingungen gelten. Der Imperativ: „Du sollst Dir ein Haus bauen“ gilt eben nur dann, wenn es meinen individuellen Wünschen entspricht, ein Dach über dem Kopf haben zu wollen. Hypothetische Imperative führen in die Geltungsbedingungen eines Sollenssatzes die individuellen Wünsche von Subjekten ein; kategorische Imperative trachten im Gegenteil danach, die individuellen Aspekte einer Handlung zu eliminieren. Die Formulierung von Sollensanforderungen in hypothetischen Imperativen ist es allein, die der subjektivistische Präskeptivismus akzeptieren kann. Das bringt gleichfalls

zum Ausdruck, dass in die Bestimmung dessen, was „gut“ ist, unsere individuellen Wünsche auf analytische Weise einbezogen sind, es also kein Sollen ohne individuelle Wünsche geben kann. Nach Mackie zeigt sich diese Analytizität von Wünschen in ethischen Sätzen daran, dass man jederzeit, wenn ein kategorischer Imperativ formuliert wird, nachfragen kann, ob ich mich denn auch tatsächlich diesem Gesetz gemäß verhalten soll/möchte, d.h. ob es denn auch meinen Wünschen entspricht, dass ich dem moralischen Gesetz gehorchen soll. Erst wenn das der Fall ist, ist nach dieser Konzeption ein Imperativ ethisch wertvoll.

Mackies Argumentation ist natürlich von Moores sog. Argument der „offenen Frage“ inspiriert, also dem Gedanken, dass „gut“ solange nicht definiert wurde, wie es möglich ist, die Frage noch mit Sinn und Informationsgehalt stellen zu können, ob X, von dem angenommen wird, dass es „gut“ definiert, denn auch tatsächlich gut ist. Nur fügt Mackie den Gedanken hinzu, dass der Informationsgehalt ob X denn nun tatsächlich gut ist, daraus resultiert, dass man sagen kann, es entspricht meinem Wunsch, dass X der Fall ist.

Die Argumentation Mackies bekommt Unterstützung auch aus der Ecke einer ganz anderen Ethik, nämlich von Seiten der Neonaturalistin Philippa Foot, nach der die Ethik nichts anderes als ein System aus hypothetischen Imperativen ist. Sie erklärt wiederum das Zustandekommen unserer Wünsche naturalistisch, eben durch die natürlichen Bedürfnisse der Spezies Mensch.¹⁰ Dagegen würde der Skeptiker Mackie sicherlich einwenden, dass hier Humes Gesetz nicht berücksichtigt wird und von einem biologischen Sein auf ein ethisches Sollen geschlossen wird. Jedenfalls sind sich der kontraktualistisch-skeptische Präferenzethiker Mackie und die Neonaturalistin Foot darin einig, dass ethische Sollenssätze hypothetische Imperative sind, in die notwendigerweise individuelle Wünsche eingehen, wie auch immer dann diese Wünsche zu erklären sind. Zwischen dem moralischen Satz „Ich wünsche, niemals ein Versprechen zu brechen“ und dem Wunsch „Ich wünsche, ein Eis zu essen, weil es so heiß ist“ besteht nach dieser Auffassung nur ein gradueller, kein prinzipieller Unterschied. Die Trennung Kants zwischen Ratschlägen der Klugheit und dem moralischen Gesetz wird dadurch aufgehoben.

Gegen diese Argumentation möchte ich im Folgenden eine *reductio ad absurdum* führen und den Hinweis auf die absurden Konsequenzen der Annahmen dieses Ethiktyps damit kombinieren, dass ich Probleme in den Prämissen dieser Präferenzethik aufdecke. Es geht also sowohl darum, welche Konsequenzen es für die Ethik hat, falls die Annahme gilt, dass ethische Sollenssätze ausschließlich hypothetische Imperative sind, die von Wünschen abhängen und zugleich soll die Prämisse, dass ethisch richtig oder ethisch falsch durch unsere subjektiven Wünsche reguliert werden in ihrer Bedeutung untersucht werden.

Es gibt zwei Alternativen bezüglich der Wunschsätze, also bezüglich hypothetischer Imperative: entweder Wunschsätze sind Behauptungssätze oder nicht. Wenn Wunschsätze keine Behauptungssätze sind, haben sie keinen Wahrheitsgehalt. Dem Wunsch: „Ich wünsche mit ganzer Seele, ein Eis zu essen“ kann man, sofern es keine Behauptung eines Sachverhalts

¹⁰Vgl. Foot *Natural Goodness*, Kap. 3.

wäre, eben deswegen keinen Wahrheitswert zuordnen, weil der Sachverhalt: „ein Eis essen“ eben nicht der Fall ist, es handelt sich ja um einen, wenn überhaupt, dann erst in Zukunft erfüllbaren Sachverhalt, d.h. bei Wunschsätzen fehlt ein Sachverhalt um den behaupteten Satz wahr machen zu können. Dass subjektive Wünsche kein Sachverhalt sind, kann man mit dem Argument begründen, dass subjektive Wünsche psychologische Qualitäten sind, die etwas erstreben, was eben noch nicht real ist, das also allererst noch in der Zukunft zu einem Sachverhalt werden soll. Das hätte die für die Ethik verheerende Konsequenz, dass sie unmöglich wird, denn dann sind ethische Sätze prinzipiell weder wahr noch falsch — welches eine gewisse Analogie zu dem aristotelischen Problem des Wahrheitsgehalts von Aussagen über die zukünftige Seeschlacht hat — und das lässt keine Ethik als eine normative Disziplin mehr zu, weil damit nicht nur objektive Begründung, sondern Begründung überhaupt für die Ethik abgeschafft wäre, denn ihre Sätze wären weder wahr noch falsch. Ethik wäre in eine Wunschbeschreibungsdisziplin zu transformieren, Wünsche wären aber nur zu konstatieren und jede ethische Orientierung ginge aufgrund der Wahrheitsunfähigkeit verloren.

Gegen eine solche konstatierende Wunschbeschreibungsdisziplin lässt sich des Weiteren einwenden, dass es eine sinnvolle und informative Frage ist, die bei jedem individuellen Wunsch gestellt werden kann, ob der Wunsch X, auch dann vertreten werden kann, wenn ich ihn zu einem allgemeinen Gesetz erheben würde. Diese evaluative Frage nach der Universalisierbarkeit meines Wunsches kann dazu führen, dass ich meinen Wunsch revidiere und wenn es der Fall ist, dass individuelle Wünsche im Horizont und aufgrund universeller Ansprüche bewertbar sind, können sie offenbar nicht die letzte und höchste Instanz für die Moralität von Handlungen sein, denn dann akzeptiere ich etwas als präskriptiv für meinen individuellen Wunsch, das nicht schon in ihm selbst liegt. In dieser Hinsicht schließt sich ein universelles Sollen und ein individuelles Wünschen zwar nicht aus. Man kann aber sinnvoll thematisieren, welche individuellen Wünsche moralischen Wert haben und welche nicht; also kann es sich bei Sollenssätzen und Wünschen nicht um ein definitorisches oder analytisches Begriffsverhältnis handeln, das ohne jede behauptende Kraft auftritt, denn wenn Wunsch und moralischer Wert in analytischem Verhältnis stünden, könnte es keine unmoralischen Wünsche geben. Hier kann man also die Argumentation Mackies umkehren: So wie er behauptet, dass jeder kategorische Imperativ in einen hypothetischen Imperativ umwandelbar ist, kann man umgekehrt argumentieren, dass man bei jedem hypothetischen Imperativ informativ und sinnvoll die Frage stellen kann, ob er auch einem kategorischen Imperativ gemäß ist.

Nun könnte der Präferenzethiker zu der anderen Alternative Zuflucht nehmen: Wunschsätze sind doch Behauptungssätze, d.h. der Wunsch, dass ich gerne ein Eis essen möchte oder der Wunsch, niemals zu betrügen, beschreibt einen bestehenden Zustand eines Subjekts. Demnach käme ein faktischer, innerer Zustand in hypothetischen Imperativen zum Ausdruck. Diese Alternative hat jedoch die Konsequenz, dass eine Gleichsetzung von behauptetem Zustand im Subjekt mit dem ethisch Gesollten vorliegt und dies ist ein Verstoß gegen Humes Gesetz, ein realistischer Fehlschluss, denn es wird ein Ist-Zustand des Subjekts mit dem

Gesollten identifiziert. Dadurch hätte man zwar begründet, weshalb ethische Sätze als hypothetische Imperative wahr sein können, denn es gibt dann Sachverhalte, die den Aussagen entsprechen können. Dem liegt natürlich die Annahme zugrunde, dass subjektive Zustände Sachverhalte sind.

Ich denke, dass — neben dem gezeigten Sein-Sollen-Problem — eine solche Argumentation auch zur Auflösung der Ethik führt, denn es geht wie schon in der ersten Alternative der Sollens- und der Verbindlichkeitscharakter verloren. Nach dieser Variante *gibt es* — durchaus mit ontologischer Bedeutung — dann eben nur individuelle Wünsche die regulieren, was gesollt ist; was den Verstoß gegen Humes Gesetz nochmals verdeutlicht. Diese Alternative führt aber in letzter Konsequenz auch zu dem ethischen Quietismus, den man bereits bei den Pyrrhonischen Skeptikern beobachten kann, eine „Lehre“ der Ethik, also das Dogmatisieren in einem allerweitesten Sinn, ist grundsätzlich unmöglich, man kann nur Handlungsempfehlungen geben, die Individuen übernehmen oder nicht. Man kann — mit Thomas Nagel gesprochen — von außen nicht bewerten „wie es ist“ im subjektiven Wunschzustand X zu sein. Eine Bewertung ist nur möglich, wenn man diese Person wäre, die den Wunsch hat; eine externe Bewertung von Wünschen würde Objektivität implizieren. Da Wünsche, wie Mackie aber selbst betont, einerseits nicht losgelöst von Individuen und ihren Zuständen vorkommen und Ethik andererseits aber auch Regelcharakter haben soll, muss man hier die problematische Konsequenz ziehen, dass sich bei den ethischen Wünschen das Individuum selbst eine Regel macht, die aus letztlich individuellen Gründen heraus gilt. Das ist nach Mackie auch dann der Fall, wenn ein Individuum eine gesellschaftliche Konvention übernimmt, auch dann ist es letztlich der individuelle Wunsch des Einzelnen, der die Übernahme der Konvention fundiert. Wenn das Individuum selbst es ist, das individuell Beschlüsse fasst, dann sind das aber *per definitionem* keine Regeln, es wäre eher eine Art Privatsprache oder Privatregel. Eine solche individuell fundierte Geltung von Regeln lässt sich mittels des Wittgensteinschen Antiprivatsprachenarguments aber als widersprüchlich erweisen.

Ich gebe gerne zu, dass diese Gegenargumentation von mir zwei Aspekte miteinander kombiniert, die den Widerspruch dieser Alternative deutlich machen und dass diese beiden Aspekte noch genauerer Analyse bedürften. Es wird einerseits nämlich Thomas Nagels Gedanke der Unvertretbarkeit und Privatheit von subjektiven Zuständen, jenes berühmte: „Wie es ist, X zu sein“, mit andererseits Wittgensteins Antiprivatsprachenargument kombiniert. Beidem genauer nachzugehen ist hier jedoch nicht der Raum. Jedenfalls wird aber klar, dass in dieser zweiten Alternative der Präferenzethik, die Wunschsätze als wahrheitsfähige Behauptungssätze versteht, die Konsequenzen in Widersprüche führen. Nämlich in den Widerspruch, dass man zwar Wunschsätzen und hypothetischen Imperativen dadurch einen Wahrheitswert sichern will, dass sie einen Zustand im Subjekt beschreiben und sie daher wahrheitsfähig werden, innerer Zustand und Sachverhalt zur Deckung kommen können, dass aber diese inneren Zustände als individuelle Zustände weder sinnvoll als eine Regel verstanden werden können noch dass das Verständnis von Wunschsätzen als Behauptungssätzen die Verbindlichkeit er-

klären kann, mit der uns ethische Regeln erscheinen können. Dieses Gegenargument hängt natürlich davon ab, dass Regeln generell, und somit auch ethische Sollensregeln speziell, einen diskursiven und öffentlichen Charakter haben, der über die Präferenzen des Individuums hinausgeht. Des Weiteren hängt dieses Argument davon ab, dass es eine Dimension der Verbindlichkeit gibt, die ethischen Vorschriften zukommt, die ebenfalls nicht mehr nur wunschfundiert sein kann. Diese überindividuelle Verbindlichkeit hat z.B. Husserl in seiner Ethik phänomenologisch genauer als eine eidetische Evidenz analysiert. Ich komme damit zu Mackies zweitem Argument gegen Objektivität in der Ethik. Mackie wendet ein, dass jede objektivistische Ethik einen Intuitionismus impliziert und der Intuitionismus einerseits eine „absonderliche“ Theorie sei und er andererseits für den Skeptiker eine leichte Beute ist. Die „Absonderlichkeit“ ergibt sich daraus, dass objektive Werte oder Normen ein spezifisches Erkenntnisvermögen erfordern, das nach Mackie offenbar von unseren gewöhnlichen Erkenntnisvermögen, die sich mit Bestehendem beschäftigen, abweicht. Ein solcher Intuitionismus zeigt sich tatsächlich z.B. bei Moore, der das Prädikat „gut“ als undefinierbare und einfache Eigenschaft deutet. Bei Moore ist die intuitive Einsicht in die Bedeutung von „gut“, durch den logischen Atomismus inspiriert. Auch bei Kant kann man mit den spezifischen Vollzügen der praktischen Vernunft und dem reinen Willen davon sprechen, dass wir eines spezifischen Vermögens bedürfen, um uns im genuine Bereich der Ethik zu bewegen. Auch Aristoteles konzipiert für seine Tugendethik mit der *phrónesis* bzw. *prudentia* ein spezifisches Vermögen, das dazu geeignet ist, zwischen dem eidetisch Allgemeinen der Tugenden und dem konkreten Einzelfall anwendungsorientiert eine Entscheidung zu fällen. Doch in genereller Hinsicht wendet Mackie dagegen ein, dass es für die Ansprüche eines solchen genuine Vermögens keine empirische oder logische Überprüfbarkeit geben kann; es sei unverifizierbar, da es ja gerade das Wesen dieses Vermögens sein muss, von den gewöhnlichen Erkenntnisvermögen abzuweichen.

In gewissem Sinne möchte ich Mackie hier zustimmen; das Vermögen, welches die Geltung von ethischen Werten oder Normen einsieht, kann tatsächlich nicht ein empirisch feststellbares Vermögen sein; wenn das der Fall wäre, würde ein naturalistischer Fehlschluss oder die Verletzung von Humes Gesetz begangen. Auch Davidson sieht sich gezwungen um die Geschlossenheit der physikalischen Wirklichkeit nicht aufzuheben, den Geist als „anomal“ zu bezeichnen. Von daher kann man in transzendentaler Weise argumentieren, dass, weil es ethische Verantwortlichkeit als Faktum der Vernunft gibt und wir dies kategorisch einsehen können, wir auch ein spezifisches Vermögen konzipieren oder konstruieren müssen, das uns dazu befähigt, diese Verantwortlichkeit auch tatsächlich auf uns als die Akteure von Handlungen, die ethischer Evaluation unterliegen, zu beziehen. Mackie setzt einfach voraus, dass es eine die Theorie zerstörende „Absonderlichkeit“ ist, ein spezifisches moralisches Vermögen anzunehmen. Doch meiner Meinung nach folgt aus „Absonderlichkeit“ nicht, dass es einen Widerspruch impliziert, ein solches Vermögen anzunehmen. Analog zu Davidsons „Anomalie des Geistes“ kann es widerspruchsfrei auch ein anomales praktisches Vermögen, eben den freien

Willen geben. Die Anomalie dieses Vermögens besteht gegenüber dem theoretischen Vermögen. Man kann Mackie bis zu einem bestimmten Punkt also sogar Recht geben: Das Vermögen objektive Werte oder Normen zu bewerten ist absonderlich; es ist eben kein Vermögen, das nur Fakten konstatiert, sondern über die gegebene Wirklichkeit mit einem Entwurfscharakter hinausgeht.

Dem Intuitionismus in objektivistischen Ethiken kann man mit Erkenntnisgewinn nachgehen. So lässt sich der ethische Intuitionismus, z.B. bei Husserl studieren.¹¹ Nach ihm gibt es eidetisch zu erschauende Wesensgesetze der geistigen Werte, die sich genuin von sinnlichen Werten in einer eigentümlichen Sphäre der universellen Geltung abheben. Husserl entwirft hier das Prinzip verantwortlicher Selbstwertung, das auf einem Korrelationsapriori zwischen für Wert gehaltenem Gut einerseits und Bewusstseinsakten der Bevorzugung andererseits ein Wesensgesetz bildet. Husserl setzt die universalisierbare Pflicht als ein ethisches Gut in Bezug zu vermeinenden Akten des Bewusstseins. Dies ist jedoch nicht selbst wieder ein Subjektivismus in der Ethik, der sich auf Relativismus oder Individualität als Geltungsgrund für ethische Werte zurückzieht, sondern indem Husserls Eidetik versucht, Wesensgesetze der Konstitution ethischer Werte herauszuarbeiten, unterläuft er in gewisser Hinsicht den Dualismus oder die ausschließende Disjunktion von Objektivismus und Subjektivismus in der Ethik. Aus den bedeutunggebenden ethischen Akten ist die Subjektivität — zumindest die phänomenologische Subjektivität — nicht zu eliminieren. Gleichwohl verfällt eine solche Ethik aufgrund des Evidenzprinzips nicht subjektivistischer Beliebigkeit, die allerdings eine leichte Beute des Skeptikers wäre. Husserl will gerade mit dem Kriterium der phänomenologischen Evidenz, als einer sachlichen Selbstgebung von Bedeutungen, dem Skeptizismus gegenüberreten. Die Evidenz ist zwar tatsächlich keine empirisch zu verifizierende Gegebenheit, sondern die sachorientierte, selbstgebende Anschaulichkeit ethischer Werte in phänomenologischer Schau. Das Streben, das jedes Bewusstseinsleben auszeichnet, wandelt sich in seinen höchsten Aktivitätsgraden zu einer universalisierbaren Ichaktivität.

Mit Helmuth Plessner kann man diese genuin zu vollziehende Ichaktivität als eine „exzentrische Positionalität“ begreifen,¹² die in einer limitativen Dialektik von Vertretbarkeit und Unvertretbarkeit besteht. Für eine bestimmte Handlung ist dem Ich in seiner Freiheit durchaus gegenwärtig, dass es selbst und niemand anderes diese Handlung vollzieht, welches die Dimension der Unvertretbarkeit ausmacht, andererseits gibt es die Möglichkeit der Frage der Universalisierung, die darin besteht, ob ein jeder so handeln wollen könnte, wie ich mich gerade entschlossen habe zu handeln, also in der Erkenntnis meiner Vertretbarkeit durch ein überindividuelles „Jedermann“. Man kann seine Handlungen gleichermaßen individualisieren und aus dem Nirgendwo-Nirgendwann, also aus der „exzentrischen Positionalität“ heraus

¹¹Vgl. Husserl *Einleitung in die Ethik*, Husserliana Bd. XXXVII, Dordrecht, Boston, London 2004, 212 ff., 313 ff.

¹²Vgl. Plessner *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in: ders. *Gesammelte Schriften* Bd. IV, Frankfurt a.M. 2003, 360 ff.

bewerten. Plessner recurriert übrigens für sein Freiheits- und Ichkonzept auf Fichte,¹³ der ebenfalls einen Intuitionismus in der Ethik vertrat, denn er versuchte, die seiner Meinung nach offen gebliebene Frage der Ethik Kants, wie genau wir den kategorischen Imperativ vollziehen, dadurch zu beantworten, dass er eine genuine praktische intellektuelle Anschauung entwarf. Der kategorische Imperativ wird bei Fichte zu einem Aspekt der Selbstbezüglichkeit der praktischen Subjektivität, die sich mittels des kategorischen Imperativs danach zu fragen hat, inwiefern das empirische Ich mit dem reinen Ich übereinstimmt. Erst wenn das Ich solche Akte ausführt, bei denen das empirische Ich mit seinen transzendentalen zur Deckung gelangt, erreicht es Selbstidentität. Für Fichte ist die praktische intellektuelle Anschauung aber kein esoterisches, absonderliches Vermögen, er führt an einer Stelle aus, dass jede willentliche Bewegung des kleinen Fingers eine intellektuelle Anschauung impliziert. Sie ist so allgegenwärtig in unserem Bewusstseinsleben, dass wir sie nur zunächst und zumeist übersehen. Fichtes einfache Formulierung des kategorischen Imperativs kristallisiert diesen Zusammenhang: Handle so, dass Du die Handlung in Ewigkeit wieder wollen kannst. Das Kriterium eines derartig universalisierten Wollens ist die Selbstidentität; denn wenn ein empirisches Ich sich von seiner eidetischen, Allgemeingültigkeit erstrebenden Identität abtrennt, droht mit der unbegrenzten Partikularisierung eine in instabile Willkür führende Hingabe an die Lust ohne Maßstab.

¹³ Vgl. Plessner a.a.O., 401.

Resümee

Ich weiß nicht, ob — wie Mackie meint — jeder Objektivismus in der Ethik notwendigerweise zu einem Intuitionismus führt. Jedenfalls ist damit noch keine Widerlegung einer objektivistischen Ethik geführt. Mein Verweis auf die Traditionslinie von Kant zu Fichte, Husserl und Plessner sollte dies andeuten. Man kann durchaus einen Intuitionismus mit einem spezifischen praktischen Vermögen konzipieren, ohne deswegen schon eine unhaltbare Position zu vertreten. Mackie setzt einfach voraus, dass „Absonderlichkeit“ und empirische Überprüfbarkeit schlagende Argumente sind. Das trifft jedoch nicht zu: „Absonderlichkeit“ — im Sinnes eines genuinen Vermögens — wird ja gerade von der genannten Traditionslinie her konzipiert und dies verhindert in seiner deontologischen Variante einen Verstoß gegen Humes Gesetz oder den naturalistischen Fehlschluss. Empirische Überprüfbarkeit ist dann auch kein sinnvoll zu verlangendes Kriterium mehr.

Der erste Teil der Studie hat gezeigt, dass es eine Pluralität ethischer Konzeptionen zwischen Subjektivismus und Objektivismus gibt, der nicht nur dadurch entsteht, dass man die Geltung ethischer Werte oder Normen in der einen oder anderen Direktion verstehen kann, sondern davon unterschieden auch noch die Rechtfertigung dieser Geltungen in der einen oder anderen Direktion konzipieren kann. Der zweite Teil hat gezeigt, dass der Subjektivismus es nicht geschafft hat, den Objektivismus grundsätzlich zu widerlegen. Jedenfalls kommt hinter dieser Pluralität von Ethikkonzeptionen eine Form der Freiheit des Menschen zum Ausdruck, die den Determinismus unplausibel macht: Weshalb sollte ein determiniertes Wesen sich mit solch verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem Guten herumschlagen? Die Pluralität und Gigantomachie ethischer Konzepte ist nur vor dem Horizont der Freiheit des Selbstentwurfs plausibel, der der Mensch ist.