

- <sup>15</sup> ibd. S. 129.  
<sup>16</sup> Philosophie der Philosophiegeschichte, in: Archivio di Filosofia, Milano-Roma 1/1954, S. 92.  
<sup>17</sup> ibd.  
<sup>18</sup> Selbstkritik der Philosophie, a. a. O. S. 32 f.  
<sup>19</sup> ibd. S. 9.  
<sup>20</sup> Philosophie der Philosophiegeschichte, a. a. O. S. 97.  
<sup>21</sup> Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und Welt, 2. Aufl. Bonn 1952, S. 229.  
<sup>22</sup> Kulturphilosophie, a. a. O. S. 8.  
<sup>23</sup> Religionsphilosophie, Wien 1937, S. 20.  
<sup>24</sup> Theoretische Anthropologie (Sammlung Dalp Band 67), Bern-München 1950, Vorwort S. 5.  
<sup>25</sup> ibd. S. 8.  
<sup>26</sup> ibd. S. 160 f.  
<sup>27</sup> Die Einheit der Wissenschaft (Urban-Bücher Band 18), Stuttgart 1955, S. 114.  
<sup>28</sup> ibd. S. 126.  
<sup>29</sup> ibd. S. 123.  
<sup>30</sup> Weltordnung und Heilsgeschichte, Einsiedeln 1958, S. 81.  
<sup>31</sup> Religionsphilosophie, a. a. O. S. 114.  
<sup>32</sup> ibd. S. 126 f.  
<sup>33</sup> Die Heimkehr der Philosophie aus ihren Ghettos, a. a. O., S. 176.  
<sup>34</sup> Die Einheit der Wissenschaft, a. a. O. S. 28.  
<sup>35</sup> ibd.  
<sup>36</sup> ibd. S. 29.  
<sup>37</sup> ibd. S. 40 f.  
<sup>38</sup> Kritik der historischen Vernunft, a. a. O. S. 38.  
<sup>39</sup> ibd. S. 44.  
<sup>40</sup> Methoden der Metaphysik, in: Wissenschaft und Weltbild, Februar-Heft 1951, S. 37 f.  
<sup>41</sup> Kritik der historischen Vernunft, a. a. O. S. 43.  
<sup>42</sup> ibd. S. 41.  
<sup>43</sup> Religionsphilosophie, a. a. O. S. 139 f.  
<sup>44</sup> Christliche Philosophie, a. a. O. Vorwort S. 15.  
<sup>45</sup> Der Einfluß der philosophischen Strömungen auf den Gang der Geisteswissenschaften, in: Annalen van het Thijmgenootschap, Utrecht. Sept. 1957, S. 160.  
<sup>46</sup> Christliche Philosophie, a. a. O. S. 237.  
<sup>47</sup> Der Einfluß der philosophischen Strömungen . . . , a. a. O. S. 159.  
<sup>48</sup> Die Einheit der Wissenschaft, a. a. O., S. 175.

## Analytische Ethik Ein Überblick über die seit 1900 in England und Amerika erschienene Ethik-Literatur

Von Annemarie PIEPER (München)

Im anglo-amerikanischen Sprachraum hat sich seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts innerhalb des Bereichs der philosophischen Ethik eine neue Richtung entwickelt, die im allgemeinen als „analytische Ethik“ bezeichnet wird. Die analytischen Ethiker versuchen, angeregt durch die Sprachuntersuchungen Wittgensteins, im Anschluß an den „logischen Positivismus“ des Wiener Kreises eine Neubegründung der Ethik durch eine Analyse der moralischen Sprache. Von der Deskription des Gebrauchs der Sprache der Moral – und zwar sowohl des alltäglichen wie des philosophischen, in der traditionellen Ethik vorkommenden Sprachgebrauchs – werden

Aufschlüsse über die korrekte Verwendung moralischer Wörter, Begriffe, Sätze etc. erwartet. Im Unterschied zur herkömmlichen Ethik geht es in der analytischen Ethik primär nicht mehr um eine Begründung der ‚Objekte‘ einer moralischen Reflexion (Moralität, moralisches Handeln, das Gute), sondern um eine sprachimmanente Kritik moralischer Ausdrücke (gut, richtig, falsch, sollen, Pflicht). Abgekürzt formuliert: Es werden nicht mehr Normen für moralisch gutes Handeln begründet und gerechtfertigt, sondern Regeln für einen korrekten moralischen Sprachgebrauch aufgestellt. Diese linguistische Kritik der Sprache der Moral vollzieht sich in ausdrücklicher Distanzierung von jedweder „normativen“ oder „wertenden“ Ethik, die nach Ansicht der Analytiker in einem weitgehend unkritischen Sprachgebrauch befangen ist. Der Vorzug, den die analytischen Ethiker in ihrem sprachkritischen Vorgehen sehen, liegt einerseits darin, daß durch Restriktion moralischer Fragen und Probleme auf die Sprachanalyse das Problem der Methodenvielfalt in der Ethik (induktives, deduktives, dialektisches Verfahren u. a.) verschwindet; andererseits ist mit der linguistischen Methode ein Kriterium dafür gewonnen, welche Sätze als moralisch sinnvoll gelten können und welche als sinnlos ausgeschlossen werden, da sie nicht durch alltägliche Erfahrung, mithin intersubjektiv kontrollierbar sind.

Wie weit der zunächst als Experiment interessante sprachanalytische Ansatz für eine Ethik reicht und was er für eine philosophische Begründung der Ethik als Wissenschaft zu leisten vermag, soll durch eine Diskussion der Werke von einigen Hauptvertretern der analytischen Ethik dargestellt werden. Da diese Darstellung primär informieren soll, werden nur gelegentlich kritische Bemerkungen eingeschoben.

\* \* \*

Die ersten Anfänge der analytischen Ethik lassen sich in England bis zu Hume zurückverfolgen. Zu Beginn dieses Jahrhunderts erschien George Edward Moore's berühmtes Buch „Principia Ethica“ (1903)<sup>2</sup>, das großen Einfluß sowohl auf philosophische wie auf literarische Kreise ausübte. Obwohl Moore noch keine methodisch ausdrückliche Sprachanalyse betreibt, gilt er den meisten seiner Nachfolger bereits als analytischer Ethiker.

Wie schon der Titel „Principia Ethica“ andeutet, will Moore keine inhaltliche Morallehre ausführen; vielmehr geht es ihm um die selbstevidenten fundamentalen Prinzipien der ethischen Reflexion. Er hat die Absicht, „Prolegomena zu einer jeden künftigen Ethik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, zu schreiben (IX). Zwei Leitfragen bestimmen seine Untersuchung: 1. Welche Dinge sollen um ihrer selbst willen existieren? 2. Was sollen wir tun? (VIII). Ethische Sätze, die zur Beantwortung der ersten Frage formuliert werden, sind nach Moore keines Beweises fähig; sie beruhen auf Intuition (X), deren Eigenart er unerörtert läßt. Moore versteht unter Ethik die „allgemeine Untersuchung dessen, was gut ist“ (S. 2). Im Hinblick auf den zentralen Gegenstand der Ethik – das an sich Gute – entwickelt er drei Hauptthesen: 1. ‚Gut‘ ist ein einfacher Begriff und kann daher nicht definiert werden (S. 6 f.). Wer immer es unternimmt, ‚gut‘ zu definieren – sei es mit Hilfe empirischer oder metaphysischer Begriffe –, verfällt dem „naturalistischen Irrtum“ („naturalistic fallacy“), einer Täuschung, auf Grund deren ‚gut‘ zu einem natürlichen oder metaphysischen Objekt hypostasiert wird (10, 39).

2. Da es nicht Aufgabe der Ethik ist, als persönlicher Ratgeber in Einzelfällen zu fungieren (3), kann sie auch nicht eine Liste inhaltlich bestimmter Pflichten (einen ‚Sittenkodex‘) aufstellen (149). Pflicht ist „diejenige Handlung, die mehr Gutes in der Welt hervorbringt als jede mögliche Alternative“ (148).

3. Güter an sich sind „persönliche Neigung und die Wertschätzung des Schönen in Kunst und Natur“ (188). Als böse hingegen muß man a) Liebe des Schlechten und Häßlichen, b) Haß des Guten und Schönen, c) Unlust und Schmerzen bezeichnen (211 f.).

Die erste These versucht Moore durch eine Analogie mit der Farbe gelb zu erläutern (10). Gelb ist eine bestimmte Qualität, die an einem Objekt gefunden wird, ohne mit ihm identisch zu sein. Sie ist mithin auch nicht durch eine Definition des Objekts mitdefiniert. Zwar kann ‚gelb‘ objektiviert werden, indem es durch seine Wellenlänge definiert wird, aber diese Definition trifft nicht das spezifisch Qualitative der Farbe gelb. Was Moore mithin als unanalysierbar, undefinierbar, schlechthin einfach bezeichnet, ist das begrifflich nicht faßbare Anschauungsmoment. Überträgt man die Analogie auf die moralische Qualität ‚gut‘, so zeigt sich: Wenn immer *etwas* gut genannt wird, so wird im Prädikat ‚gut‘ eine undefinierbare, nur intuitiv

erfaßbare Qualität ausgesprochen. Moore differenziert zwischen ‚gut‘ in der Bedeutung von ‚gut an sich‘ und ‚gut‘ in der Bedeutung von ‚etwas Gutes‘ (i. e. ‚gut als Mittel‘ oder ‚Mittel zum Guten als Zweck‘; 24). Daher kann Moore alle Theorien, die das an sich Gute mit irgend-einem empirisch antreffbaren Zustand (Lust, Vergnügen, Glück etc.)<sup>2</sup> identifizieren, von vornherein als Irrtum „(fallacy“) erweisen. Ebenso verwirft er die Identifikation von ‚gut‘ mit einem metaphysischen Begriff (Wille, Freiheit, Vernunft, Gott etc.). Seine Auseinandersetzung mit den ‚empirischen Naturalisten‘ Spencer, Sidgwick, Mill, Bentham und Hobbes ist allerdings sachgemäßer als die mit dem ‚metaphysischen Naturalisten‘ Kant, dessen transzendentalphilosophische Konstruktion er als Struktur einer übersinnlichen, übermenschlichen, fiktiven Welt mißdeutet (111 f., 122). Der Kernpunkt seiner Metaphysikkritik zeigt sich jedoch in der These, daß, wenn moralische Sätze durch nichtmoralische metaphysische Prinzipien begründet wären, die Ethik keinerlei Einfluß auf die Praxis haben könnte, da etwas, das ewig und unveränderlich ist, ein veränderliches Handeln nicht tangieren könne (117 f.). An dieser Stelle verwechselt Moore die moralische mit der ethischen Reflexionsebene. Wenn es dem Ethiker, der die Prinzipien der Moral aufstellen soll – „Direktes Ziel der Ethik ist Wissen und nicht Praxis“ (20) –, verwehrt ist, empirische und metaphysische Moralbegriffe zu verwenden, in welcher Sprache soll er dann sein Geschäft betreiben? Moore ist offensichtlich der Ansicht, daß die Prinzipien der Moral selber wieder moralisch sein müssen, er hält jedoch beide Moralbegriffe nicht streng auseinander. Moralischer Bestimmungsgrund einer konkreten Handlung kann nur ein bestimmtes moralisches Prinzip, eine geltende sittliche Norm sein; in der ethischen Analyse moralischen Handelns werden jedoch Begriffe gebraucht, die konstitutiv sind für das *Wissen* von Moralität und insofern nicht in derselben Weise moralisch genannt werden können wie eine einzelne Tat. Es ist richtig, daß das Gute an sich weder ein empirisches Faktum noch eine transzendente metaphysische Entität ist. Da aber Handlungen und Dinge ‚gut‘ genannt werden, muß die Rechtmäßigkeit der Prädikation des Wortes ‚gut‘ von einer Sache näher untersucht werden. Warum eine Handlung gut ist, kann auf zwei Weisen beantwortet werden: a) moralisch: weil sie de facto einem bestehenden Moralkodex entspricht, b) ethisch: weil sie als freie Willensäußerung begreifbar ist. Moore hat diese wichtige Differenzierung nicht ausdrücklich vorgenommen, wie auch bei ihm eine nähere Charakterisierung und Begründung jener (moralischen oder ethischen?) Intuition fehlt, die es erlaubt, die inhaltlich nicht bestimmbare Qualität ‚gut‘ zu Recht von einer Sache auszusagen.

Die zweite These Moores bezieht sich auf die Frage ‚Was sollen wir tun?‘ (146) und zugleich auf das Verhältnis von moralischer und ethischer Reflexion. Moore bestreitet die Zuständigkeit der Ethik für die Beantwortung dieser Frage, da moralische Gesetze zu allgemein seien, um in einer konkreten Situation eindeutig angeben zu können, welche Handlung die richtige ist (148 f., 155). Es bleibt nach Moore letztlich der Entscheidung des einzelnen überlassen, von welcher Handlung er die ‚besten‘ Folgen erwartet. Ausdrücke wie „Pflicht“, „Zweckmäßigkeit“, „Tugend“ haben daher zu der Frage ‚Was sollen wir tun?‘ keinen unmittelbaren Bezug (169), weil sie Begriffe der ethischen Reflexion sind und als solche keine einzelne Handlung als moralisch gut qualifizieren, sondern die allgemeinen Bedingungen angeben, unter welchen die Reflexion auf eine Handlung moralisch genannt werden kann. Pflicht und Tugend sind mithin nicht an sich gut; sie bezeichnen nach Moore vielmehr das Verhältnis einer Klasse von möglichen Handlungen zum an sich Guten (180 ff.). Wenn die Ethik aber die Prinzipien der Moralität schlechthin reflektiert, kann sie keine wissenschaftlichen Voraussagen machen, wie Moore es von ihr verlangt (155). Sie kann lediglich die *Struktur* einer jeden moralisch guten Handlung entwickeln, nicht aber eine inhaltlich bestimmte künftige Handlung vorhersagen. Die Ethik hat es nicht mit der Deduktion einer Faktizität zu tun, sondern mit den Bedingungen, die ein Begreifen der Faktizität unter dem Gesichtspunkt der Moralität ermöglichen.

Moores dritte These betrifft die Frage nach dem humanen Ideal bzw. nach den menschlichen Gütern (184). Um herauszufinden, welche Dinge für den Menschen ein Gut bzw. ein Übel sind, wendet Moore die von ihm so genannte „Methode der absoluten Isolierung“ an (187 f., vgl. 91): Eine allgemein für gut oder schlecht gehaltene Sache wird abstrakt für sich gesetzt und daraufhin betrachtet, welcher Wert ihr noch zugesprochen werden kann, wenn sie außerhalb aller konkreten Bezüglichkeiten in sich selbst reflektiert wird. Dabei zeigt sich, daß alle Dinge, die lediglich Mittel zum Zweck (gut für etwas) sind, wertlos werden, sobald sie ohne Bezug auf

das Gute (den Zweck) gedacht werden. Nach der methodisch isolierenden Prüfung alles dessen, was allgemein als ein Gut gilt, bleiben für Moore persönliche Neigungen und ästhetische Genüsse als die höchsten und wertvollsten menschlichen Güter übrig (188 f.), die sowohl eine geistige wie eine sinnliche Komponente enthalten (207). Diese Erkenntnis bezeichnet Moore einerseits als eine Trivalität, andererseits aber als „die letzte und fundamentale Wahrheit der Moralphilosophie“ (189). Von den positiven Gütern unterscheidet er die positiven Übel (208 ff.), deren Existenz in einer isolierten Welt als Unwert erkannt wird, und die gemischten Güter (216 ff.), die ein böses oder häßliches Element miteinschließen, ohne dadurch zu einem Unwert zu werden. Mit dem Aufweis dieser drei Klassen von Gütern bzw. Übeln beschließt Moore sein Buch. Es bleibt jedoch die Frage offen, warum etwa die Freude an einem schönen Gegenstand ein Gut (bzw. Unlust oder Schmerz ein Übel) ist, d. h. inwiefern die von Moore aufgezählten Güter überhaupt Moralität begründen oder Ausdruck von Moralität sein können. Moore hat nicht gezeigt, wie die Methode der absoluten Isolierung zugleich Kriterium der Moralität sein kann.

Moore's in kritischer Distanz zu Empirismus und Metaphysik unternommener Versuch, traditionelle Probleme der Ethik in einer neuen Weise zu reflektieren, hat wichtige Ergebnisse, vor allem was die Unterscheidung von ‚gut‘ und ‚Güter‘ angeht, hervorgebracht. Da er aber sein methodisches Vorgehen – ein überwiegend sachlich differenzierendes Verfahren, das bereits analytische Züge aufweist, die Moore zum Vorgänger der linguistischen Ethiker machen – nicht hinreichend legitimiert, gelingt ihm die philosophische Begründung der Ethik als Wissenschaft nur bis zu einem gewissen Grad<sup>3</sup>.

Ralph Barton Perrys 1926 in Amerika erschienenes umfangreiches Werk „General Theory of Value, Its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest“<sup>4</sup> entwickelt eine allgemeine Werttheorie, die vermittelt einer Erörterung zahlreicher philosophischer, soziologischer, psychologischer, ökonomischer, biologischer, politischer, theologischer und literarischer Beiträge zum Thema ‚Wert‘ gewonnen ist<sup>5</sup>. Perry ist, wie schon der Untertitel seines Buches deutlich macht, im Mooreschen Sinn ‚Naturalist‘, d. h. er ist vorwiegend Empiriker, insofern er ‚Wert‘ vom ‚Interesse‘ her als etwas Faktisches begreift, das sich empirisch untersuchen läßt. Dieser empiristische Zug sowie die gelegentlich in sein Buch eingestreuten Sprachanalysen verbinden Perry mit den späteren sprachanalytischen Ethikern.

Da Perrys „Allgemeine Werttheorie“ eine Erforschung alltäglicher (nichtmoralischer) und einzelwissenschaftlicher Werturteile miteinschließt, wird im folgenden hauptsächlich die von ihm herausgearbeitete Bedeutung moralischer Werturteile dargestellt. Perry, der durch den Begriff des Wertes den alten Begriff des Guten ersetzt wissen will, definiert „Wert“ als eine „Funktion von Interesse“ (40), wobei er „Interesse“ als einen Sammelbegriff für alle Gefühlsantriebe (Instinkt, Begehren, Fühlen, Wollen etc.) verstanden wissen will (27). Wert ist nicht eine Qualität für ein Interesse (das Erstrebte), sondern an einem Interesse (das Streben) (80), d. h. durch die Art eines Interesses wird auch der Modus des Wertes bestimmt (114); so entspricht z. B. dem persönlichen Willen ein moralischer Wert (104). Was immer erstrebt, gewollt wird, also Gegenstand eines Interesses im weitesten Sinn ist, ist von daher eo ipso auch wertvoll (115). Perry stellt die Gleichung auf: „x ist wertvoll = es besteht ein Interesse an x“ (116). Anders ausgedrückt: Wenn immer etwas zum Gegenstand eines durch sich selbst wertvollen Interesses wird, tritt es in eine Wertrelation ein und wird selber wertvoll. Die Vielheit der Werte und der wertvollen Dinge resultiert mithin aus der Verschiedenheit vorkommender Interessen. Moralische Urteile haben es nach Perry nicht mit der Entstehung von Werten aus einem Interesse, sondern mit der Über- und Unterordnung von Werten zu tun (136 f.). Perry analysiert zunächst einmal die verschiedenen Interessensmodi, die eine Klassifikation der Werte in: „ererbte oder erworbene, positive oder negative, wiederkehrende oder progressive, wirkliche oder spielerische, aggressive oder unterwürfige, subjektive oder objektive“ Werte allererst ermöglicht (304). Da es nun so scheinen könnte, als ob Werte ausschließlich auf Gefühlen basieren, untersucht Perry weiter die Relation von Interesse und Erkenntnis, um das kognitive Moment im Interesse bzw. das Interessensmoment im Erkennen aufzuweisen (306–368). In einem „Interessensurteil“ geschieht nach Perry zweierlei: a) ein Gegenstand wird erkannt und seine Faktizität erwartet; b) da der erwartete Gegenstand zugleich Gegenstand eines Inter-

esses ist, wird er vermittels dieses Interesses zur Existenz gebracht (346 f.). „Die Folge des Interessesurteils ist die Realisierung seines eigenen Objekts“ (349). Interesse ist mithin ohne Erkenntnis im Sinne von Erwartung des Entstehens eines bestimmten Ereignisses nicht möglich. Erkenntnis hat ohne die Durchsetzungskraft des Interesses keine Verwirklichungsmöglichkeit. Übertragen auf Werturteile bedeutet das, daß nicht unmittelbar ein Wert erkannt und aufgrund eines Interesses realisiert wird, denn Subjekt eines Werturteils ist der Gegenstand eines Interesses und Prädikat das aktuelle Interesse; erst wenn z. B. Friede de facto erwartet und gewollt wird, kann das Werturteil ‚Friede ist gut‘ gefällt werden (366 f.). Werturteile sind also immer nur als Folge eines konkreten Interesses oder mehrerer Interessen, nicht aber ‚an sich‘ sinnvoll, da es Werte nicht losgelöst von personalen oder interpersonalen Interessensrichtungen als selbständige Objekte (Individual- oder Sozialwerte an sich) gibt. Eine Gesellschaft ist eine Interessensgemeinschaft (473), die im kollektiven Handeln allen gemeinsame Wertobjekte hervorbringt. Analog entstehen durch neue Interessen neue, als wertvoll geltende Objekte, bzw. verlieren mit schwindendem Interesse für wertvoll gehaltene Dinge ihren Wert (520–548). Die Wertskala ergibt sich für Perry aus dem Intensitätsgrad positiver oder negativer Interessen, die jemand für ein Objekt aufbringt (599, 619) und es von daher gut oder schlecht nennt. Ein zu Recht gut genanntes Objekt ist nach Perry ein positives Interesse, das sich zusätzlich auf ein wahres Urteil gründet (603). Dennoch wird ein Wert nicht durch ein zugrunde liegendes falsches Urteil tangiert (613), da Werte eben Produkt eines Interesses, nicht der Erkenntnis sind. Höchstes und wertvollstes Interesse ist nach Perry die Liebe (677), und zwar die universale Liebe (679), die die Förderung des Interesses aller Menschen miteinschließt. Dieses Ideal erfüllt alle Bedingungen, die Perry für das höchste menschliche Gut fordert: es umfaßt alle faktisch möglichen Interessen mitsamt ihren Objekten (687), und es ist realisierbar (689). Als solches ist das Ideal ein hypothetisches, kein historisches Faktum (687).

Da Perrys Forschungen primär nicht Begriffsanalysen, sondern empirische Analysen sind, vorgenommen nach dem Modell der Zerlegung chemischer Substanzen und der Deskription mechanischer Vorgänge, bietet sein Buch in der Hauptsache das Material für eine philosophische Ethik, deren Aufgabe es wäre, die von Perry dargebotenen Fakten und Hypothesen daraufhin zu prüfen, ob sie wissenschaftlich zureichend interpretiert bzw. verifizierbar sind. Diese Prüfung, sofern sie philosophisch ist, kann nicht wiederum empirisch sein (Erklärung von Fakten durch Fakten), sondern muß begrifflich vor sich gehen (Erklärung von Fakten durch Prinzipien). Es wird nicht eine Theorie an den Tatsachen verifiziert, sondern umgekehrt werden die Tatsachen durch Rückführung auf ein (an sich selber nicht empirisches) Prinzip begreifbar gemacht. So rechtfertigt die Ethik moralische Tatsachen durch eine Kritik des moralischen Bewußtseins, und erst die Durchführung dieser Kritik bereitet den Boden für die von Perry aufgeworfenen Probleme: Wenn ein Interesse konstitutiv ist für Werte, darunter moralische Werte, wie kann dann das Interesse selber noch als moralisch gut oder schlecht beurteilt werden (z. B. ein Interesse an der Ausrottung der Menschheit)? Wenn alle Interessen gleichberechtigt nebeneinander stehen, ist es nicht mehr möglich, zwischen Wert und Unwert zu unterscheiden. Es müßte in einer Ethik genau umgekehrt gezeigt werden, daß und wie Moralität der Grund für Interessen und Werte sein kann, die sich in bestimmten Handlungen und Urteilen dokumentieren, aber eben nicht als Bedingung, sondern als Ausdruck von Moralität. Ebenso müßte gefragt werden, ob der Begriff des höchsten Gutes in der Tat ein empirischer Begriff ist, der summativ alle möglichen Interessen und deren Gegenstände als in einem – wenn auch hypothetischen – Faktum vereinigt begreift, oder ob nicht vielmehr der Begriff des höchsten Gutes ein nicht-empirischer ethischer Begriff ist, durch den dasjenige begriffen wird, was an einer Handlung, in einem Urteil moralisch gut genannt wird. Perrys Buch ist der Intention nach mehr psychologischer als philosophischer Natur; er zeigt, daß etwas der Fall ist (Wert), weil etwas anderes der Fall ist (Interesse); er zeigt aber nicht mehr, warum etwas, das der Fall ist, sein soll (oder auch nicht sein soll). Um diese Frage zu beantworten, sind ethische Kategorien erforderlich, die als Grund des Seinsollens von etwas Faktischem selbst nicht mehr faktisch sein können, sich mithin einer empirischen Analyse entziehen.

Im Jahre 1936 erschien Alfred Jules Ayers Buch „Language, Truth and Logic“<sup>6</sup>, das beachtliches Aufsehen erregte und nicht zuletzt wegen der im VI. Kapitel entworfenen „Emotive Theory of Value“ harte Kritik erfuhr.

Ayer weiß sich den Lehren Russells, Wittgensteins, Berkeleys und Humes, besonders aber dem ‚logischen Positivismus‘ des Wiener Kreises verpflichtet (31 f.). Von daher läßt sich sein Philosophieren als der Versuch begreifen, durch logische Sprachanalyse die Voraussetzungen für einen wissenschaftlichen Empirismus aufzuweisen. Die von ihm in Kapitel VI auf knapp 12 Seiten entwickelte ethische Grundthese lautet: Philosophische Ethik ist als Wissenschaft nicht möglich (112). Diese These wird durch folgende Argumente gestützt: Moralische Begriffe sind unanalysierbar, weil sie bloße Pseudo-Begriffe sind. Deshalb hat ein moralisches Urteil (z. B. ‚Du hast schlecht gehandelt, indem du das Geld gestohlen hast‘) keine Gültigkeit, denn über den faktischen Tatbestand, dessen Wahrheit nachprüfbar ist (‚Du hast das Geld gestohlen‘) hinaus wird nichts ausgesagt, das als wahr oder falsch nachprüfbar wäre. Die über die Feststellung des Tatbestandes hinausgehende moralische Beurteilung ist nach Ayer Ausdruck eines Gefühls (107), d. h. moralische Begriffe haben lediglich die Funktion, Gefühle mitzuteilen oder hervorzurufen und Auskunft über private Wertschätzungen zu geben (108 f., 114). Zwei einander entgegengesetzte Urteile können sich deshalb gar nicht widersprechen, weil durchaus Einigkeit bezüglich der Interpretation von Tatsachen und lediglich Uneinigkeit bezüglich der Gefühle besteht, die von diesen Tatsachen ausgelöst werden. Die „Wahrheit“ von Gefühlen aber ist nicht kontrollierbar. Sätze, die Gefühle und subjektive Bewertungen ausdrücken, entziehen sich demnach der wissenschaftlichen Kontrolle und sind insofern für sie irrelevant. Empirisch überprüfbar sind bestimmte gefühlsmäßige Reaktionen auf gewisse Situationen sowie feststehende moralische Sitten und Gebräuche, die sich auf Grund von ähnlichen Gefühlsreaktionen innerhalb einer Gesellschaft ausgebildet haben; diese sind legitimer Gegenstand von Soziologie und Psychologie (112, 103). Ethik kann sich daher nicht als autonome Wissenschaft etablieren, da sie keinen Gegenstand hat, der sich wissenschaftlich untersuchen läßt. „Wir finden, daß philosophische Ethik lediglich darin besteht, zu sagen, daß moralische Begriffe Pseudo-Begriffe und daher unanalysierbar sind“ (112)<sup>7</sup>. Eine Möglichkeit, Ethik dennoch als Wissenschaft zu betreiben, ergibt sich aus einer von Ayer nicht weiter durchdachten, in ihren Konsequenzen aber höchst wichtigen These. Er bestreitet, ähnlich wie Moore, daß sich moralische Begriffe in nichtmoralische faktische Begriffe ‚übersetzen‘ lassen, so daß etwa gemäß der utilitaristischen Theorie der Satz ‚x ist gut‘ gleichbedeutend wäre mit dem Satz ‚x ist angenehm‘ (104 f.). Er räumt jedoch ausdrücklich ein, „daß es möglich ist, eine Sprache zu erfinden, in welcher alle moralischen Symbole in nichtmoralischen Begriffen definierbar sind“ (105). Es wäre in dem Fall Aufgabe der Ethik, in einer ethischen Kunstsprache – die zugleich das bei Moore ungelöste Problem, wie man über das Wort ‚gut‘ reden soll, wenn empirische und metaphysische Sätze verboten sind, beseitigen würde – über die Sprache der Moral wissenschaftliche Aussagen zu machen. Dadurch würde auch die von Ayer nicht genau festgehaltene Differenz zwischen moralischem und ethischem (empirisch vorkommendem und metaempirischem) Sprachgebrauch ausdrücklich gemacht, ohne daß damit zugleich eine Zweiweltentheorie behauptet würde, die Ayer auf das heftigste als „metaphysisch“ bekämpft (14, 33 f.). Dieses für die Empiristen typische Mißverständnis hat seine Wurzel in dem doppelten Sprachgebrauch, den z. B. auch Kant macht, indem er dieselben Wörter sowohl in empirischer wie in transzendentaler Bedeutung gebraucht, je nachdem ob es ihm um die *quaestio facti* oder um die *quaestio iuris* geht. Daß es sich bei beiden *Quaestionen* um dieselbe Sache handelt, einmal wie sie sich empirisch darbietet und zum andern wie sie in einer wissenschaftlichen Konstruktion begriffen wird, entgeht Ayer, dem es mehr darum zu tun ist, eine metaphysische Gegenposition zu entwerfen, die den Vorzug hat, leicht widerlegbar zu sein, aber von keinem Philosophen ernsthaft vertreten worden ist.

Wie immer nun eine ethische Sprache konzipiert werden mag, Ziel der Ethik ist die Begründung und Rechtfertigung moralischer Phänomene. Die Tatsache, daß sich moralisches Verhalten und moralisches Wissen in der Empirie nachweisen lassen, ist nicht schon zugleich der Grund dafür, daß Moralität etwas Sinnvolles ist, vielmehr bedarf es zur Konstruktion dieses Grundes der ethischen Reflexion, die die moralische Reflexion auf die ihr zugrunde liegenden Prinzipien hin befragt. Ayer bestreitet die Möglichkeit einer solchen ethischen Reflexion und damit die Autonomie der Ethik überhaupt, weil Moralität kein rationales Moment enthalte und daher

auch nicht auf den Begriff gebracht werden könne. Die sich in moralischen Sätzen dokumentierende moralische Komponente kann nach Ayer weder in einen empirisch verifizierbaren noch in einen analytisch-apriorischen Satz umformuliert werden. Da aber für die Philosophie nur solche Sätze Gültigkeit haben, scheidet die Ethik aus dem Bereich der Wissenschaften aus. Nach Abzug des faktischen Moments (des moralisch beurteilten Sachverhalts) von einem moralischen Satz bleibt für Ayer nur noch das Emotionelle übrig, dessen Untersuchung er der Soziologie und der Psychologie überläßt.

Diese These Ayers ist kritisierbar: Um ein Gefühl der Billigung oder Mißbilligung sprachlich ausdrücken zu können, muß schon gewußt sein, was eine gute oder schlechte Handlung ist. Selbst wenn ein moralisches Urteil eine bloße Gefühlsäußerung wäre, so müßte doch ein dieser Gefühlsäußerung vorausliegendes Urteil angenommen werden über das, was der Billigung wert ist und was nicht. Moralität hat also durchaus etwas mit Reflexion zu tun, wenn auch das Qualitative der moralischen Reflexion (die undefinierbare Qualität ‚gut‘ G. E. Moores) nicht auf den (theoretischen) Begriff gebracht werden kann. Nach Abzug aller empirischen Momente von einem moralischen Satz (Abstraktion von historischen, soziologischen, psychologischen, biologischen Aspekten etc.) bleibt immer noch etwas übrig, das sich dem Zugriff dieser Wissenschaften entzieht und daher originärer Gegenstand der Ethik ist: die spezifisch moralische Qualität. Da sie nichts handgreiflich Faktisches ist wie der Sachverhalt, von dem sie ausgesagt wird, kann sie auch nicht wie ein Faktum begriffen werden. Das ist aber noch kein Grund, das Moralische als etwas wissenschaftlich Irrelevantes abzutun, denn moralische Sätze haben es nicht mit wahren oder falschen Tatsachen, sondern mit guten oder schlechten Handlungen zu tun, so daß es gar nicht darum geht, ein Wahrheitskriterium für moralische Sätze aufzustellen – daß dies nicht möglich und auch nicht sinnvoll ist, sei Ayer zugestanden –, sondern darum, einen Satz in seiner moralischen Qualifikation zu begründen. Diese Begründung, die nicht mit den formallogischen Mitteln der Objekterkenntnis durchführbar ist, hat die philosophische Ethik zu leisten, indem sie eine gebietseigene ‚Logik der Moralität‘ entwirft und von daher jedes moralische Verhalten – sei es sprachlich artikuliert oder nicht – kritisch auf seine Moralität hin befragt<sup>8</sup>.

Sir William David Ross hielt 1935/36 die sogenannten „Gifford-Lectures“ in Aberdeen über das Thema „Grundlagen der Ethik“ und publizierte diese Vorlesungen 1939 als Buch. Ross steht, was Problemstellung und Methode betrifft, einerseits in der Tradition Moores, andererseits in kritischer Distanz zum Ayerschen Denkansatz und der Lehre des logischen Positivismus, die er als eine für die Probleme der Ethik nicht angemessene Theorie zu erweisen sucht (vgl. 30–41; Zitate nach der 4. Auflage der „Foundations of Ethics“, Oxford 1960).

Ross greift zu Beginn seines Buches die Mooresche Unterscheidung zwischen naturalistischen und nichtnaturalistischen Definitionen auf, interpretiert jedoch die ersteren als Definitionen moralischer Begriffe mit Hilfe von nichtmoralischen Begriffen, die letzteren als Definition moralischer Begriffe mit Hilfe von moralischen Begriffen (S. 6). Da er die nichtnaturalistische (moralische) der empirischen (nichtmoralischen) Betrachtungsweise vorzieht, entgeht er zwar dem Problem, moralische Werte und Qualitäten wie Sinnesobjekte behandeln zu müssen und wahrt somit die Autonomie der Ethik, gerät aber andererseits in die Schwierigkeit, Moralität durch Moralität erklären zu müssen, wenn er nicht ethische, und als solche nichtmoralische, Termini einführen will, die gedacht werden müssen, wenn Moralität auf Wissensprinzipien zurückgeführt werden soll.

Zentrales Problem der „Foundations of Ethics“ ist das Verhältnis von ‚richtig‘ und ‚gut‘<sup>9</sup>. Ross wehrt zunächst den naturalistischen Versuch, Richtigkeit als Gefühl der Billigung (22) oder als Ursache von Lust zu definieren (26), ab durch den Hinweis, daß in beiden Fällen ein Richtigkeitsurteil bereits vorausgesetzt ist (24). Die nichtnaturalistische Interpretation von ‚richtig‘ durch ‚verbindlich‘ (obligatorisch) oder ‚was meine Pflicht ist‘ scheint Ross schon angemessener zu sein (43), obwohl er eine vollständige Definition wie Moore für unmöglich hält, weil das qualitative moralische Moment nicht objektiv begreifbar sei (54 f.). Ross verdeutlicht diese These ebenfalls an der Analogie zur Farbqualität. Wie bei der Definition von ‚rot‘ die Definition offen bleiben muß, weil nur das Genus, nicht aber die spezifische Differenz zu den anderen Farben angebar ist, so entzieht sich auch die moralische Qualität ‚gut‘ dem klassischen Definitionsverfahren. Was das jeweils Gute ist, wird in einer moralischen Intuition als „prima facie

Verbindlichkeit“ erfaßt (84), mithin durch die unmittelbare Einsicht in eine Gefordertheit (etwa: die Wahrheit zu sagen oder ein Versprechen zu halten). Diese Einsicht, von Ross gelegentlich auch „intuitive Induktion“ genannt (170, 320), besteht darin, daß ein in einer konkreten Situation erfahrener Sollensanspruch zu einer allgemeingültigen Norm erhoben wird. Es fragt sich jedoch, ob moralische Normen und Gesetze als Produkt einer Induktion bezeichnet werden können; es scheint vielmehr so – und darauf deutet das Attribut „intuitiv“ hin – als ob Ross nicht eine induktive Verallgemeinerung, sondern den Abstraktionsprozeß meint, in welchem das unmittelbar miterkannte Handlungsprinzip abstrakt für sich gesetzt wird. Das abstrakte moralische Gesetz, dessen Herkunft von Ross nicht weiter bedacht wird, ist nicht selber moralisch, sondern gebietet Moralität. Ursprung der Moralität bzw. dafür, daß eine Handlung gut oder böse genannt wird, ist nach Ross das Handlungsmotiv (58, 122 f., 133); höchstes Motiv ist für ihn ein Handeln aus Pflicht (141, 303). Wird ein Motiv als gut erkannt, so ist eo ipso auch die daraus hervorgegangene Handlung gut und zugleich richtig (139). Der Terminus „Motiv“ anstelle von ‚Grund‘ oder ‚Prinzip‘ einer Handlung scheint mir deshalb nicht ganz glücklich zu sein, weil er den von Ross ja gerade abgewiesenen naturalistischen Irrtum nahelegt, daß Moralität aus einem natürlichen (psychologischen) Faktum erklärbar sei.

Ross geht des weiteren der Frage nach, ob das Sollensmoment seinen Ursprung in der Objektivität der Fakten oder in der Subjektivität der Gedanken über die Situation hat (146 ff.). Er bejaht letzteres und zeigt, daß aus der Beurteilung der Faktenkonstellation die Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung resultiert, obwohl auch trotz einer objektiv falschen Beurteilung eine moralisch gute Handlung vorliegen kann (166 f.). Daraus ergibt sich, daß Ross an dieser Stelle mit ‚gut‘ die moralische Qualität einer Handlung, mit ‚richtig‘ die Angemessenheit der Mittel zur wirklichen Erreichung eines Zwecks bezeichnet.

Um die Funktion des Begriffs ‚gut‘ weiter zu klären, untersucht Ross das interessante Problem der Vergleichbarkeit verschiedener gut genannter Dinge in ihrer moralischen Qualität (180 ff.). Er versucht, das Problem durch Quantifizierung des Guten zu lösen, indem er jeweils verschiedene Ranghöhen von ‚gut‘ annimmt und von daher die eine Handlung als gegenüber einer anderen oder mehreren anderen zusammen besser beurteilt. Dabei bleibt jedoch die Schwierigkeit ungelöst, wie eine einfache Grundeinheit von ‚gut‘ gefunden werden kann, in bezug auf welche eine Sache als x-mal so gut beurteilt werden kann. Daher müßte Ross eigentlich die Konsequenz ziehen, daß eine gut genannte Sache in bezug auf sich selbst in gleicher Weise gut ist wie eine andere Sache in bezug auf sich selbst, und daß beide nur in der Form ihrer Selbstbezüglichkeit vergleichbar, nicht aber in ihrer Qualität kommensurabel sind.

Im Zusammenhang der durch ein Streben gesetzten Zweck-Mittel-Relation analysiert Ross das Problem des freien Willens. Er vertritt einen gemäßigten „deterministischen“ Standpunkt (vgl. S. 235), insofern er unter Freiheit im moralischen Verhalten nicht Freiheit vom Kausalgesetz versteht – jeder Mensch handelt gemäß seinem teils ererbten, teils erworbenen Charakter (251, 244, 247) –, sondern jene Aktivität des Wählens und Entscheidens (246), durch die eine inhaltlich nicht vorhersehbare und dennoch im nachhinein als Manifestation eines bestimmten Charakters erkennbare Veränderung in der Wirklichkeit geschieht. Von einem „guten Charakter“ werden gute Handlungen erwartet, von einem schlechten entsprechend schlechte (246). Aber was heißt: ein guter Mensch, ein guter Charakter, eine gute Handlung? Ross bringt eine wichtige Differenzierung an: Wenn jemand etwas gut nennt, *drückt* er seine Haltung gegenüber der Sache *aus*, *meint* aber etwas an der Sache selbst (255). Die Bezeichnung ‚gut‘ wird also einmal für eine Haltung (relationale Bedeutung von ‚gut‘) und zum andern für eine bestimmte Eigenschaft einer Sache gebraucht (nichtrelationale Bedeutung von etwas „durch und durch“ Gutem wie z. B. Tugend, Wissen u. a.; 269 f., 278). Die intuitive Einsicht in die „innere Gutheit“ einer Sache verpflichtet zu deren Verwirklichung und damit zum Handeln (271). Die Realisierung des als in sich gut Erkannten muß nicht notwendig in einer äußerlich sichtbaren Tätigkeit erfolgen, um moralisch gut heißen zu können (292 f.); alle Willens- und Strebensakte sowie Emotionen sind nach Ross moralisch gut (292), sofern sie einem guten Motiv, zuhöchst dem Motiv der Pflicht entspringen (303). Damit ist Ross zum Ergebnis seines Buchs gelangt: Handlungen, denen ein moralisches Gesetz (ein „gutes Motiv“) zugrunde liegt, sind moralisch gut. Die dem in sich und durch sich Guten zugesprochene Qualität ist undefinierbar und deshalb dem logischen Denken nicht zugänglich. Gleichwohl gewinnt jede menschliche Tätigkeit, sofern

sie das als das Gute Intuierte praktisch realisiert, indem sie es in der Empirie hervorbringt, eine moralische Qualifikation, die mit Recht gut genannt wird<sup>10</sup>.

Im Jahre 1944 erschien das Buch „Ethics and Language“<sup>11</sup> des Amerikaners Charles L. Stevenson, der wie Ayer eine „emotive Theorie“ in der Ethik vertritt, allerdings in einer wesentlich modifizierten und detailliert ausgearbeiteten Form. Stevenson untersucht die Sprache der Moral daraufhin, was durch ihren Gebrauch bezweckt wird und welche rationalen oder nichtrationalen Methoden de facto in moralischen Argumentationen verwendet werden (S. VII). Die Brillanz dieses Buchs liegt in dem strikt durchgeführten sprachanalytischen Verfahren, das durch exakte Deskription und Differenzierung gebräuchlicher, vertrauter moralischer Wörter und Redewendungen oft verblüffende Ergebnisse zeitigt.

Stevenson beginnt mit einer fundamentalen Unterscheidung, die sich als grundlegend für das moralische Verhalten erweist. Es lassen sich nach ihm zwei Formen von Nichtübereinstimmung in bezug auf moralische Angelegenheiten feststellen: 1. Nichtübereinstimmung im Hinblick auf das, wovon man glaubt (meint, annimmt), daß es der Fall ist („disagreement in belief“); 2. Nichtübereinstimmung im Hinblick auf die Einstellung zu dem, was man beabsichtigt (begehrt, wünscht; „disagreement in attitude“; 2 f.). Bei Gleichheit der Ansichten über Tatsachen kann dennoch ein Unterschied in der Einstellung zu diesen bestehen; daher kann Ethik nach Stevenson nicht unter eine andere Wissenschaft (wie Psychologie, Biologie oder Soziologie) subsumiert werden, weil dort nur die unterschiedlichen Ansichten thematisiert werden, nicht aber die Einstellungen (10 f.). Die zentrale Aufgabe, die Stevenson einer ethischen Analyse zuweist, ist die Klärung des Zusammenhangs von Ansichten („beliefs“) und Einstellungen („attitudes“; 11); dabei gelten ihm die letzteren als die Ursache der Verschiedenheit von moralischen Überzeugungen (18). Um den Unterschied zwischen wissenschaftlichen und moralischen Sätzen (Aussagen, Urteilen) herauszustellen, übersetzt Stevenson in vorläufig gültigen Arbeitsmodellen moralische Urteile dergestalt, daß die deklarative und die imperativische Komponente, die sie implizite enthalten, deutlich hervortritt. So bedeutet die Aussage ‚Das ist schlecht‘: ‚Ich mißbillige dies; tue dasselbe!‘ (21), d. h. es wird einem anderen empfohlen, die gleiche Haltung gegenüber einer Sache einzunehmen. Wenn jedoch der Satz ‚Das ist gut‘ übersetzt wird in: ‚Ich billige dies und möchte, daß du das auch tust‘, so kommt der Imperativ im zweiten Teil des Satzes nicht klar zum Ausdruck, und es könnte sich dabei ebensogut um den „introspektiven Bericht“ über einen Bewußtseinszustand handeln (24 f.). Moralische Sätze unterscheiden sich von wissenschaftlichen Sätzen also dadurch, daß sie einen Imperativ enthalten und mithin an die Einstellung, an das praktische Verhalten appellieren. Imperative können nicht bewiesen, sondern allenfalls durch eine Warum-Frage geklärt werden. Dies geschieht, indem die moralische Aussage durch Gründe gestützt wird, die geeignet sind, Beifall hervorzurufen und die Einstellung positiv zu beeinflussen. Wenn z. B. gesagt wird ‚Jones ist ein wirklich guter Mensch‘ (= ‚Ich erkenne Jones an; tue dasselbe!‘), und jemand fragt Warum?, so wird im allgemeinen eine Begründung gegeben, die in der Deskription von Fakten steht: ‚Weil er sich in der und der Situation so und so verhalten hat‘ (29 f.). Erkennt der Fragende diese Begründung als stichhaltig für das moralische Urteil an, so hat eine Übereinstimmung in der Meinung zu einer Übereinstimmung in der Einstellung geführt.

Eine wichtige Rolle in moralischen Argumentationen spielt die emotive Bedeutung, die nahezu jedes Wort in bestimmten Kontexten und Situationen oder durch besondere Betonung beim Sprechen annehmen kann. Während das deskriptive Moment an einem Wort dessen Eigenschaft bezeichnet, kognitive (theoretische) Prozesse hervorzurufen (62, 67), bezeichnet das emotive Moment die Eigenschaft, Gefühle und praktische Einstellungen auszudrücken oder zu erzeugen (41, 59). So kann z. B. das Wort „Gastarbeiter“ sachlich und abschätzig gebraucht werden. (Stevenson bringt als Beispiel die Wörter „Neger“ und „Nigger“, die dieselbe deskriptive, aber eine verschiedene emotive Bedeutung haben; S. 82). Noch vieldeutiger ist das Wort „gut“, das rein deskriptive (nichtmoralische) bis rein emotive (moralische) Funktion haben kann (‚ein gutes Medikament‘, ‚eine gute Tat‘). Nur der deskriptive Gehalt von „gut“ ist definierbar, die emotive Bedeutung ist ebenso unanalysierbar wie „hurra“ und „pfui“ (82 f.). Ähnlich verhält es sich mit der emotiven Bedeutung moralischer Ausdrücke wie „Pflicht“ und „sollen“, die je nach Kontext als eine Art Zwang oder Einschränkung empfunden werden (100).

Aus der von Stevenson durchgeführten Analyse geht hervor, daß Wörter nicht nur konstitutiv für eine Meinung sind, sondern auch ein Verhalten provozieren können. An einer Reihe von Beispielen führt Stevenson die verschiedenen Methoden vor, vermittels welcher jemand versuchen kann, einen anderen in seiner Einstellung zu beeinflussen. Zur Stützung von moralischen Urteilen werden im allgemeinen induktive Verallgemeinerungen („Menschen mit eng zusammenstehenden Augen haben einen schlechten Charakter, also auch Tom“) sowie psychologische Gründe („Du kannst doch nicht wollen, daß alle Menschen so handeln wie du; also hilf ihm“) unter Zuhilfenahme von logischen Gründen und wissenschaftlichen Beweisgängen verwendet. Besonders wirksam ist zuweilen die nichtrationale Methode der Überredung, die rein auf emotionale Effekte abzielt (139) und sowohl Werkzeug des Demagogen und Propagandisten wie des altruistischen Reformers sein kann (164). Die Gültigkeit eines moralischen Urteils läßt sich nicht durch die Kategorien wahr-falsch erweisen, da diese nur in einer Argumentation über Meinungen („belieb“) einen Sinn haben, nicht aber auf Gefühle und Einstellungen anwendbar sind (154 f.). Die Frage nach der bestgültigen Methode kann also nicht wissenschaftlich durch Angabe rationaler Gründe, sondern nur durch einen moralischen Entschluß entschieden werden (158). Ein solcher Entschluß ist ebensowenig mit logischer Notwendigkeit aus den Meinungen ableitbar wie die Einstellung, vielmehr können nach Stevenson selbst in dem utopischen Fall einer vollständigen Übereinstimmung in der Meinung die moralischen Einstellungen zu den gewußten Tatsachen (dem Gemeinten oder Geglaubten) immer noch differieren (172). In ähnlicher Weise kann zwar Einigkeit über einen Endzweck („intrinsic value“), nicht aber über die Mittel („extrinsic value“) zur Erreichung dieses Zwecks bestehen. Oder aber eine und dieselbe Sache wird zwar von zwei Leuten für gut gehalten, von dem einen jedoch für an sich gut, von dem andern als gut für etwas anderes (vgl. die Schemata 181). In jedem Fall kann eine moralische Reflexion auf einen Endzweck ohne Reflexion auf die Faktizität, welche die notwendigen Mittel bereitstellt oder nicht, nicht sinnvoll durchgeführt werden (205).

Stevenson ergänzt im letzten Drittel seines Buches die bisher geleistete Analyse der verschiedenen Versuche, eine Einstellung durch ein moralisches Urteil bzw. durch Herbeiführung einer Übereinstimmung in der Meinung zu verändern, durch eine Analyse jener moralischen Auseinandersetzungen, in welchen die Änderung der Einstellung durch eine Definition, und zwar durch eine von Stevenson so genannte „Persuasive Definition“ herbeigeführt werden soll. In einer solchen appellativen, auf die Änderung der Einstellung zielenden Definition wird bei gleichbleibender emotiver Bedeutung eines Wortes diesem eine präzise Bestimmung des im alltäglichen Gebrauch vagen Gehalts beigegeben, die eine Änderung des moralischen Urteils bewirken soll. Stevenson bringt folgendes Beispiel: Zwei Personen sind sich uneinig darüber, ob ein gemeinsamer Freund ein kultivierter Mensch sei. Der eine verneint dies unter Hinweis auf die mangelnde formale Erziehung des Freundes, seine ungehobelte Ausdrucksweise und seine fehlenden historischen und literarischen Kenntnisse. Der andere macht dagegen geltend, daß durch diese Charakterisierung nicht das Wesen dessen getroffen sei, was mit „Kultur“ gemeint sei. Vielmehr müsse man unter „Kultur“ Einfallsreichtum und Originalität verstehen, und diese besäße der Freund in einem hohen Maße (211). Durch eine Präzisierung des deskriptiven Gehalts der für moralisch wertvoll gehaltenen Sache soll ein Konsens in der Meinung hergestellt und vermittels dieser Übereinstimmung in der moralischen Einstellung zur fraglichen Sache erzielt werden. Die Überzeugungsmethode, die sich die emotive Bedeutung bestimmter Wörter zunutze macht, wird sowohl vom Moralisten wie vom Propagandisten verwendet. Stevenson verweist auf den interessanten Versuch von Albert und Elizabeth Lee (*The Fine Art of Propaganda*, 1939), die unterschiedliche Texte am Rand durch Symbolzeichen kommentiert haben, um die verwendeten Überzeugungsmethoden kenntlich zu machen. So haben sie jedes vage Lobeswort durch einen glitzernden Juwel, jedes abschätzige Wort durch eine Hand mit nach unten weisendem Daumen, jede ablenkende Metapher durch eine Maske, jeden Versuch, beim Publikum Sympathien zu erwerben, durch einen alten Schuh gekennzeichnet (249).

Wie durch die Sprache Emotionen geweckt werden können, können diese auch durch die Sprache „neutralisiert“ werden (245), indem der Kontext oder die Betonung so gewählt werden, daß mehr die deskriptive (sachliche) Seite des Wortes akzentuiert wird. Persuasive Definitionen und Quasi-Persuasivdefinitionen unterscheiden sich nach Stevenson dadurch, daß bei ersteren die emotive Bedeutung beibehalten, die deskriptive Bedeutung aber geändert wird, bei

letzteren die deskriptive Bedeutung beibehalten, die emotive Bedeutung geändert wird („Neutralisierung“; 277, 279).

Stevenson fügt seinen Analysen von moralischen Argumentationen ein Kapitel über die Probleme „Vermeidbarkeit“ und „Indeterminismus“ an (298 ff.), das der Sache nach nicht mehr zum Duktus des Buches gehört. Wenn unter einer vermeidbaren Handlung verstanden wird, daß jemand, der etwas Bestimmtes gewählt hat, beim Unterlassen der Wahl auch die daraus hervorgegangene Handlung unterlassen hätte (298), dann hat die Vermeidbarkeit der Handlung nichts mit den (determinierenden oder nicht determinierenden) Ursachen der Wahl zu tun, sondern mit den möglichen Wirkungen einer anderen Wahl (300). Da moralische Urteile unter anderem die Funktion haben, noch ausstehende künftige Handlungen zu kontrollieren (302) und nur vermeidbare Handlungen sinnvollerweise kontrollierbar sind (304), kann über unvermeidbare Handlungen nicht moralisch geurteilt werden (311). Wahlen und Handlungen eines Menschen müssen lediglich als so weit determiniert gedacht werden, daß sie der Kontrolle durch ein moralisches Urteil unterworfen werden können (314).

Stevenson's Buch ist nicht eigentlich eine Ethik, sondern eine Deskription moralischer Verhaltensweisen, die nicht mehr daraufhin befragt werden, ob und wie sie sich in ihrer Moralität rechtfertigen lassen. Stevenson lehnt es ausdrücklich ab, als Moralist zu seinen analytischen Ergebnissen Stellung zu nehmen, da der Analytiker moralisch „neutral“ gegenüber den von ihm dargestellten Fakten sein solle (159, 210, 222). Die Forderung dieser wohl im Sinne von unparteiischer Sachlichkeit zu verstehenden Neutralität hat insofern ihre Berechtigung, als Stevenson sein Werk als Prolegomena zu einer (normativen) Ethik aufgefaßt wissen will, nicht schon als diese selbst (161, 336). Aber es ist doch sehr wohl denkbar, daß eine auf „Ethics and Language“ aufbauende, ausgeführte Ethik sich ihre „Neutralität“ bewahrt, wenn sie die Kriterien für die Gültigkeit einer oder mehrerer der von Stevenson als moralisch beschriebenen Verhaltensweisen dartut. Eine philosophische Begründung, die über eine Deskription von faktisch antreffbaren und als solche gleich-gültig nebeneinanderstehenden Sachverhalten hinausgeht, kann allerdings nicht mehr in Form einer Sprachanalyse geschehen, sondern muß die sprachlich artikulierten Phänomene auf die ihnen zugrunde liegenden ethischen (nichtempirischen) Prinzipien hin analysieren, von welchen her moralisches Verhalten logisch begriffen, nicht deskriptiv erfaßt wird. Die bloße Faktizität gibt keinen notwendigen Grund dafür an, warum es sinnvoll ist, moralisch zu handeln (daß viele oder die meisten Menschen so handeln, ist noch keine zureichende Begründung). Daher muß dieser ‚Grund‘ „außerhalb“ der empirischen Phänomene gesucht werden als die Bedingung der Möglichkeit ihrer Denkbarkeit. Dabei würde sich auch zeigen, daß Moralität nicht aus dem emotionalen Verhalten hervorgeht, sondern aus der Aktualität eines sich selbst bestimmenden Willens. Zwar hängen moralisches Verhalten und Gefühle oft eng zusammen – diese psychologische Seite der Moralität hat Stevenson ausgezeichnet herausgearbeitet –, aber die Emotionalität ist nicht Grund dessen, was „moralisch“ ist, sondern allenfalls empirische Erscheinung oder Dokumentation des Moralischen. Eine im Anschluß an das Buch Stevenson's entworfene philosophische Ethik wäre ein wissenschaftliches Unternehmen, das die durch Sprachanalyse gewonnenen Resultate kritisch auf ihre (nicht faktische, sondern moralisch notwendige) Gültigkeit hin prüft und systematisch die Gründe dafür aufsucht, warum moralisches Verhalten als solches einen Sinn hat. Diese Untersuchung ist Aufgabe des *Ethikers*, der damit begründet, was der *Moralist* tut<sup>12</sup>.

C. D. Broad's Hauptinteresse gilt nicht der Entwicklung einer eigenen zusammenhängenden Theorie der Ethik, sondern der kritischen Auslegung und Diskussion bereits vorliegender ethischer Thesen<sup>13</sup>. Unter seinen zahlreichen Publikationen ist der Versuch, den er in seinem 1946 zum ersten Male gedruckten Aufsatz „Some of the Main Problems of Ethics“<sup>14</sup> unternimmt, nämlich Hauptprobleme der Ethik und Theorien zu ihrer Lösung zu klassifizieren, besonders instruktiv.

Broad bestimmt „die theoretische Behandlung moralischer Phänomene“ als die Aufgabe der philosophischen Ethik (547). Die moralischen Phänomene gliedert er in: 1. moralische Urteile (e. g. ‚Es ist richtig, ein Versprechen zu halten‘), 2. moralische Emotionen (Reue, Mißbilligung einer schlechten Handlung), 3. moralisches Wollen (Wahl zwischen verschiedenen Handlungsalternativen). Aus der Analyse eines moralischen Urteils – i. e. ein „moralischer Satz im In-

dikativ“ ergibt sich für Broad, a) daß damit eine richtige oder falsche Meinung und nicht bloß ein Gefühl ausgedrückt wird, b) daß die Meinung nicht nur ein Gefühl, sondern auch eine bestimmte Sache (Handlung, Verhältnis zweier Personen zueinander etc.) betrifft, c) daß das, was moralisch beurteilt wird, etwas Einzigartiges und Besonderes, gleichwohl aber jedem Bekanntes ist (547 f.). Aus der Bejahung oder Verneinung dieser Themen ergeben sich jeweils andere ethische Konzeptionen. Broad charakterisiert vier solcher Theorien: 1. Die „Interjektionsanalyse“, der gemäß moralische Urteile mit Exklamationen (wie ‚hurra‘ oder ‚verdamm‘) gleichzusetzen und somit als reine Gefühlsäußerungen anzusehen sind (548). 2. Die „autobiographische Analyse“, die moralische Urteile für Urteile über die eigenen positiven oder negativen Gefühle gegenüber einer Sache hält (548 f.). 3. Die „statistische Analyse“, die moralische Urteile als Urteile über die Disposition zu bestimmten Emotionen – entweder bei allen Menschen oder bei einer Gruppe von Menschen – interpretiert (549). Von diesen drei „emotionalen Reaktionstheorien“, die Broad noch einmal in „intrasubjektive“ (1. und 2.) und „transsubjektive“ (3.) Analysen untergliedert, hebt er die „objektive Analyse“ ab, der gemäß in einem moralischen Urteil einer Sache eine bestimmte Eigenschaft zugesprochen wird, die sie auch dann hätte, wenn niemand sie erkenntnis- oder gefühlsmäßig erfassen würde (550).

Je nachdem, wie die Frage entschieden wird, ob moralische Eigenschaften durch natürliche oder durch nichtnatürliche Begriffe definierbar sind, ergeben sich zwei weitere mögliche ethische Theorien: 1) eine naturalistische Theorie, die die Ethik auf andere Wissenschaften wie Soziologie und Psychologie zurückführt, 2) eine nichtnaturalistische Theorie, die an der Autonomie der Ethik festhält (550 f.). In engem Zusammenhang mit dem Problem der Definition moralischer Begriffe steht die Frage nach jenen nichtmoralischen Charakteristika, die eine Handlung richtig oder falsch, gut oder schlecht machen. Broad findet diese moralisch neutralen Eigenschaften in einer Analyse der Begründung, die für die Richtigkeit bzw. Gutheit einer Tat gegeben wird („Weil dadurch ein Versprechen eingelöst worden ist“, „Weil sie Mut beweist“ etc.). Broad fragt nun, ob alle diese „richtig- und falsch-machenden Charakteristika“ in ein System gebracht und auf *ein* Prinzip reduziert werden können (551). Es zeigt sich jedoch bei der Verallgemeinerung dieser Charakteristika („Jede Lüge ist als solche schlecht“), daß sie in dieser Radikalität nicht gültig sind, so daß man anstelle von „richtig- und falsch-machenden Charakteristika“ von solchen sprechen muß, die auf das Richtige und Falsche hinstreben („tendieren“). Im Konfliktfall, in welchem sich die verschiedenen Tendenzen überschneiden, muß sich der Handelnde für den bestmöglichen Kompromiß entscheiden (552). Dabei ist noch eine Unterscheidung wichtig, die Broad im Hinblick auf die zum Richtigen und Falschen hin tendierenden Charakteristika trifft. Diejenigen „Richtigkeitscharakteristika“, die auf einen optimalen Zustand hin tendieren, nennt er „teleologisch“ (Prinzip des Utilitarismus); diejenigen Charakteristika hingegen, die unabhängig davon, ob durch sie ein optimales Ziel erreicht wird oder nicht, auf das jeweils geforderte Richtige hin tendieren, nennt er „nicht-teleologisch“ (552 f.). Das Analoge gilt für die „Guteitscharakteristika“, die im teleologischen Sinn Inhalt der Lehre des Hedonismus sind. Der Fehler aber, den Broad den Utilitaristen und Hedonisten bei aller Anerkennung ihrer Bedeutung nachweist, ist die („naturalistische“) Identifikation von „richtig“ und „optimal“ bzw. von „gut“ und „angenehm“ (555). Der Fehler liegt darin, daß die *Begründung* der Richtigkeit/Gutheit von Handlungen („Weil die Tat X die Glückseligkeit der größtmöglichen Anzahl von Menschen hervorbringt“, „Weil die Tat Y einen hohen Grad und eine lange Dauer von Lust gewährt“) mit ihrer moralischen Qualifikation verwechselt wird.

Eine Handlung kann nach Broad unter verschiedenen Aspekten richtig genannt werden, je nachdem ob der Handelnde oder der durch die Handlung Betroffene betrachtet wird. Broad nennt eine Handlung, die den Ansprüchen des Betroffenen gerecht wird, „material richtig“, gleichgültig, ob die Zufriedenstellung des anderen in der Absicht des Handelnden lag oder nicht. Eine Handlung, die der Absicht des Handelnden entspricht, unabhängig davon, ob sie auch tatsächlich den Ansprüchen des Betroffenen genügt, heißt nach Broad „formal richtig“. Eine sowohl material wie formal richtige Handlung heißt „vollkommen richtig“ (556). Eine vollkommen richtige Handlung kann durch Unkenntnis der Sachlage, durch ungenaue Information oder falsche Interpretation der Tatsachen und schließlich durch moralische Irrtümer unmöglich gemacht werden. Gleichwohl kann jemand etwas moralisch Verwerfliches tun und dennoch „subjektiv richtig“ handeln (Broad bringt das Beispiel der Blutrache für einen mög-

lichen „moralischen Irrtum“; 557). Materiale, formale und subjektive Richtigkeit sind mithin noch kein Kriterium der Moralität, da in jedem Fall aus verschiedenen Gründen das Moralische verfehlt werden kann. Auch eine Analyse der Motive von Handlungen und der Aussagestruktur von moralischen Urteilen bringt bei Broad keine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des philosophischen Begreifens von Moralität.

Broad hat in seinem Aufsatz die bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts im angelsächsischen Sprachraum innerhalb der Ethik aufgetretenen Hauptprobleme sowie die verschiedenen angebotenen Lösungsvorschläge zutreffend charakterisiert. Was bei dieser höchst interessanten und aufschlußreichen Gliederung auffällt, ist erstens, daß für transzendentalphilosophische Überlegungen nicht nur kein Raum bleibt, sondern auch gar kein Interesse besteht, da der Inhalt aller in ethischen Analysen verwendeten Wörter fraglos von ihrer alltäglichen Verwendung in der Umgangssprache hergenommen wird und alle Warum-Fragen letztlich auch von dorthier beantwortet werden. Zweitens fällt auf, daß keine der vorgetragenen Theorien den Sinn von „Moralität“ zureichend in den Griff bekommt. Die Broadsche Klassifikation zeigt deutlich die Grenzen eines ausschließlich analytisch-deskriptiven Verfahrens in der Ethik, das nur empirische Begründungsgänge als philosophisch relevant zuläßt. Die Restriktion ethischer Untersuchungen auf den faktischen Sprachgebrauch hat zur Folge, daß nicht mehr zwischen moralischen und nichtmoralischen Urteilen unterschieden werden kann, da die als typisch moralisch geltenden Wörter (gut, böse, richtig, falsch, sollte, Pflicht u. a.) auch in nichtmoralischer Bedeutung gebraucht werden können (e. g. ‚Das ist ein gutes Messer‘, ‚Der Patient soll 3mal täglich eine Tablette nehmen‘), ebenso wie als nicht spezifisch moralisch geltende Wörter durchaus in moralischer Bedeutung verwendet werden können (e. g. ‚Die Atombombe kann die gesamte Menschheit ausrotten‘). Um entscheiden zu können, welche Sätze moralisch sind und welche nicht, muß immer schon gewußt sein, was Moralität ist, und um die Aufhellung dieses moralischen Wissens, das sich in sekundärer Weise sprachlich artikuliert, geht es der philosophischen Ethik.

Nach den verschiedenen emotivistischen Theorien, die den Gefühlsursprung der Moralität behaupten und die Ethik zu einem Zweig der Psychologie machen, ist Stephen Edelston Toulmin einer der ersten, der in seinem Buch „An Examination of the Place of Reason in Ethics“ (1950)<sup>15</sup> versucht, eine Logik der Ethik zu entwickeln und damit die Ethik als eine eigenständige Wissenschaft zu etablieren. Toulmin geht es um eine vernünftige Begründung moralischer Urteile, da die Frage nach „guten Gründen“ in der Ethik von höchster praktischer Bedeutung sei (4). Um einen Zugang zum Problem des vernünftigen moralischen Urteilens zu finden, analysiert Toulmin die traditionellen Lehren der Ethik – die er unter methodischem Gesichtspunkt als „objektive“, „subjektive“ und „imperativische“ klassifiziert (5) – daraufhin, a) welche Pointe sie haben, b) ob sie wahr sind, c) inwieweit sie zur Lösung des genannten Problems beitragen (9). Die ‚Objektivisten‘ (e. g. Platon, G. E. Moore) behaupten, daß durch moralische Prädikate ausgedrückte Werte objektive Eigenschaften an einer Sache sind (9), so daß sich bei zwei einander widersprechenden moralischen Urteilen feststellen läßt, welches richtig und welches falsch ist (28). Die ‚Subjektivisten‘ (e. g. A. J. Ayer, Ch. L. Stevenson) dagegen betonen, daß Werte nichts objektiv Gegebenes, sondern subjektive Berichte über positive oder negative Gefühle gegenüber einer Sache sind (29); daher können zwei einander entgegengesetzte Werurteile durchaus zugleich richtig sein, da sie nicht Auskunft über objektive Fakten, sondern über die persönliche Reaktion geben (42). Die ‚Imperativisten‘ (e. g. Ayer) rechnen Werturteile zur Klasse der Interjektionen (Ausrufe, Ausbrüche, Befehle etc.; 49), die als solche weder über eine objektive Qualität informieren, noch über einen subjektiven Bewußtseinszustand berichten, sondern lediglich rhetorische Mittel zur Überredung oder Einschüchterung sind (49). Toulmin hält alle drei Theorien, insofern sie behaupten, nicht bloß einen Aspekt an moralischen Sätzen, sondern die Totalität moralischer Phänomene zu erklären, für falsch. Den ‚Objektivisten‘ hält er entgegen, daß Eigenschaftswörter entweder einfache (rot), komplexe (259seitigkeit eines Polygons) oder wissenschaftliche Qualitäten (das wirkliche Gelb-sein der Sonne, obwohl sie durch den Nebel rot aussieht) bezeichnen (10 f.). Wenn ‚gut‘ eine solche objektive Qualität wäre, müßte sie entweder a) direkt sichtbar und unanalysierbar, b) direkt sichtbar und analysierbar oder c) indirekt sichtbar und nur durch bestimmte Krite-

rien erschließbar sein, was aber nicht der Fall ist (12f.). Die ‚Subjektivisten‘ versucht Toulmin durch den Hinweis darauf zu widerlegen, daß sie „den zufälligen Unterschied in den Kriterien der Richtigkeit und Gutheit [der auch nicht sein könnte] mit dem logisch notwendigen Unterschied [der nicht anders sein kann] in den Kriterien des Angenehmen, Erfreulichen“ verwechseln (35). Niemand kann umhin, auf seine Individualität als Maßstab des für ihn Angenehmen zu verweisen, während die Kriterien für moralische Angelegenheiten durchaus unabhängig vom einzelnen Subjekt aufgestellt werden können. Gegen die ‚Imperativisten‘ macht Toulmin geltend, daß sie die Frage nach der Gültigkeit moralischer Urteile nicht nur wie die ‚Subjektivisten‘ für unwesentlich, sondern gar für unsinnig erklären (51) und damit den Sinn von Moralität fragwürdig machen.

Wenn auch als positives Ergebnis der drei erörterten Theorien festgehalten werden muß, daß a) ‚gute Gründe‘ für ein moralisches Urteil gegeben werden müssen, b) moralische Urteile und Gefühle (der Billigung und Mißbilligung) eng miteinander verbunden sind, c) die rhetorische Macht moralischer Urteile von unbestreitbarer Bedeutung ist (63), so ist doch nach Toulmin jede Theorie, isoliert für sich betrachtet, einseitig und für eine Begründung von Moralität unzureichend. Es muß also gefragt werden, inwiefern moralische Urteile vernünftige Überlegungen („reasoning“) implizieren und daher „begründet“ bzw. „begründbar“ sind. Toulmin kommt es bei der Vorbereitung der Antwort auf diese Frage darauf an, zu zeigen, daß 1. jedwede Erklärung einer Sache immer einen bestimmten Bezugshorizont mitsetzt (etwa Erklärungen in alltäglichen, physikalischen, biologischen, psychologischen Begriffen etc.) und jede über den gesetzten Horizont hinausgehende Frage sinnlos, da von dorthin unbeantwortbar ist; daß 2. die erklärte Sache zwar durch die Erklärung in gewisser Weise verändert wird, in anderer Hinsicht aber unverändert bleibt. So kann die scheinbare Gebrochenheit eines Stabes im Wasser physikalisch erklärt werden, ohne daß dadurch der Stab dann gerade aussähe (92). Die Zusatzfrage, ob die gegebene Erklärung korrekt ist, kann ebenfalls physikalisch beantwortet werden. Die Frage jedoch, ob eine Erklärung *überhaupt* korrekt sein kann, ist für die Physik keine sinnvolle Frage mehr (99). Die Art der Frage und Antwort ist mithin bestimmt durch die Interessen, die Wissensmodi und die gewählten Bezugssysteme zweier Gesprächspartner, die möglicherweise entgegengesetzte Urteile über dieselbe Sache fällen und sich dennoch nicht widersprechen, da sie sich in verschiedenen Bezugssystemen bewegen. (Z. B. behauptet der eine: ‚Die Sonne ist rot‘ – sie sieht tatsächlich hic et nunc rot aus –, der andere dagegen: ‚Die Sonne ist nicht rot‘ – sie ist in Wirklichkeit gelb und scheint nur aufgrund des Nebels rot zu sein.) Moralische Argumentationen haben ihr eigenes Bezugssystem und ihre eigene ‚Logik‘<sup>16</sup>. Ziel eines moralischen Arguments ist jedoch im Unterschied zu einer wissenschaftlichen Erklärung nicht die Vorhersage bestimmter Ereignisse, sondern die Beeinflussung des moralischen Verhaltens (130). Moralische Urteile vermitteln eine bestimmte Situation mit dem jeweils als gültig anerkannten ‚Moralkodex‘, dessen Normen von Toulmin als abgekürzte Erfahrungen bezeichnet werden (139). Die Frage, ob eine bestimmte Handlung richtig ist, kann nur in bezug auf bestehende moralische Normen und Regeln entschieden werden, wohingegen die Frage nach den Kriterien der Richtigkeit von Handlungen überhaupt keine sinnvolle moralische Frage mehr ist. Ebenso wenig können zwei verschiedene Moralen daraufhin befragt werden, welche von ihnen die richtige ist (149). Toulmin unterscheidet damit genau zwischen der Rechtfertigung einer Handlung durch eine bestimmte Moral und der Rechtfertigung von Moralität schlechthin, die nicht mehr durch eine bestimmte Moral geschehen kann. Toulmin verweist die Frage nach Begründung und Rechtfertigung einer Praxis als Praxis mit Recht aus dem Bereich der moralischen Reflexion (162), aber er zeigt nicht mehr, daß sie Aufgabe einer ethischen Reflexion ist, die eine moralische Reflexion nicht empirisch durch Subsumtion unter einen geltenden Sittenkodex, sondern grundsätzlich durch Rückführung auf Wissensprinzipien erklärt. Toulmin nennt alle derartigen Fragen, die in keinem „Sprachspiel“ eine Antwort finden, da sie von vornherein jeden bestimmten Bezugshorizont transzendieren, „Grenzfragen“ (205) und sieht ihre Bedeutung darin, daß „sie uns helfen, die Welt zu akzeptieren, so wie wissenschaftliche Erklärungen uns helfen, sie zu verstehen“ (209). Da solche Grenzfragen „außervernünftig“ („extra-rational“, 210) sind, gibt es auch keine vernünftige Begründung für sie. Moralische Grenzfragen sind nach Toulmin religiöser Natur und finden ihre Antwort in einem Glauben (213). Mit dieser Auskunft ist Toulmin der Schwierigkeit aus dem Wege gegangen, die von den

Empiristen als empirisch wie analytisch sinnlos deklarierten ‚metaphysischen‘ Fragen eigens zu thematisieren. Er übersieht dabei, daß es sich bei den Grenzfragen zum Teil um originäre ethische Fragen handelt (‚Warum soll überhaupt gut gehandelt werden und nicht vielmehr schlecht?‘ ‚Was ist das Prinzip von Moralität schlechthin?‘), die ihre Antwort in einer philosophischen Ethik finden.

Die Leistung Toulmins besteht darin, nachgewiesen zu haben, daß moralische Urteile ein rationales Moment enthalten, das durch eine andere Methode als die mathematische oder empirische begriffen werden muß. Die Logik der Ethik ist ein besonderes „Sprachspiel“, dessen Spielregeln zu entwickeln Toulmin den Weg gewiesen hat.<sup>17</sup>

Richard M. Hares 1952 veröffentlichtes Buch „The Language of Morals“<sup>18</sup> schließt in der Grundkonzeption an Stevensons Werk „Ethics and Language“ an und entwickelt die Idee der „emotiven Theorie der Ethik“ weiter.

„Ethik, wie ich sie verstehe, ist das logische Studium der Sprache der Moral“ (III); „Die Sprache der Moral ist eine Form von präskriptiver Sprache“ (1). Diese zentralen Thesen Hares bestimmen den methodischen Gang des Buches, in dem Hare zunächst den Unterschied zwischen präskriptiven und anderen Sprachmodi herausarbeitet, um dann die moralische Sprache gegen andere Formen präskriptiven Sprechens abzugrenzen. Während die deskriptive Sprache Indikativsätze beinhaltet, umfaßt die präskriptive Sprache Imperative und Werturteile. „Ein Indikativsatz hat die Funktion, jemandem mitzuteilen, daß etwas der Fall ist; ein Imperativ hingegen hat die Funktion, jemandem mitzuteilen, daß etwas dazu gebracht werden soll, der Fall zu sein“ (5). Imperative beschreiben nicht etwas, sondern schreiben etwas vor. Daher weisen alle Imperativsätze (e. g. militärische Ordern, Kochrezepte, Gebrauchsanweisungen, Ermahnungen) Befehlsform auf (4). Auch Wertwörter wie „gut“ und „schlecht“ konstatieren nach Hare nicht ein Faktum, sondern schreiben ein Sollen vor; deshalb ist jede „naturalistische Theorie“, die Sollens-Sätze auf Ist-Sätze zurückführt, bereits im Ansatz verfehlt (8). Eine andere ethische Fehlform findet Hare in der von Ayer im Anschluß an Carnap vertretenen emotiven Theorie, der gemäß die Funktion eines Befehls darin bestehe, jemanden *kausal* zu beeinflussen (13). Hare widerlegt diese These durch den Hinweis darauf, daß ein Unterschied bestehe zwischen: jemandem zu sagen, daß er etwas tun solle, und; jemanden dazu zu bringen, es tatsächlich zu tun.

Um deutlich zu machen, in welcher Hinsicht Indikativ- und Imperativsätze differieren bzw. übereinstimmen, formuliert Hare die Sätze 1) „Du wirst die Tür schließen“ (Tatsachenaussage) und 2) „Schließ die Tür!“ (Befehl) um in die Sätze: 1’) „Dein Schließen der Tür in der unmittelbaren Zukunft, ja“ und 2’) „Dein Schließen der Tür in der unmittelbaren Zukunft, bitte“ (17 f.). Für die Bezeichnung des beiden Sätzen gemeinsamen Teils („Dein Schließen der Tür in der unmittelbaren Zukunft“) prägte Hare den Ausdruck „Phrastik“, für den verschiedenen Teil („ja“, „bitte“) den Ausdruck „Neustik“ (18; diese Wortbildungen schöpft er in Anlehnung an die griechischen Wörter φράζειν = sagen, kundtun und νεύειν = zusagen, Beifall nicken). Der in der Neustik sich dokumentierende Unterschied von Aussage und Befehl hat verschiedene Weisen der Zustimmung zu dem in der Phrastik genannten Sachverhalt zur Folge. Die Bejahung der Aussage besteht im Glauben, in der Anerkennung des Sachverhalts als wahr; die Bejahung des Befehls besteht im Tun des Geforderten (20).

Eine weitere Parallelität zwischen deskriptiven und präskriptiven Sätzen versucht Hare durch den Aufweis einer „imperativischen Logik“ sichtbar zu machen, vermittels welcher die Rationalität präskriptiver Sätze dargetan werden kann. Die wichtigste Grundregel in praktischen Syllogismen ist folgende: „Keine gültige imperativische Konklusion kann aus Prämissen gezogen werden, die nicht wenigstens einen Imperativ enthalten“ (28). Damit widerlegt Hare noch einmal ausdrücklich die „Naturalisten“, die Sollensforderungen aus Tatsachensätzen abzuleiten suchen. Ein Syllogismus ist nach Hare eine analytische Deduktion, die in der Konklusion nichts behaupten kann, was nicht schon in den Prämissen implizite oder explizite enthalten ist (32 f.). Ein Beispiel Hares: Schaff’ alle Kisten zum Bahnhof! Diese ist eine der Kisten. Schaff’ diese Kiste zum Bahnhof! (27).

Ähnlich verhält es sich mit moralischen Urteilen, die sich nicht darin erschöpfen, eine Tatsache zu behaupten, sondern darüber hinaus die Verwirklichung einer Tatsache fordern. Will

man eine bestimmte moralische Forderung rechtfertigen, so kann dies nicht durch Deduktion aus einem selbstevidenten ersten Prinzip, das als Deklarativsatz formuliert ist, geschehen (39 ff.), vielmehr muß ein Prinzip, das ein bestimmtes moralisches Verhalten regeln bzw. legitimieren soll, selber den Charakter eines Imperativs haben (46). Diese allgemeingültigen Sollensprinzipien (e. g. „Versprechen muß man halten“) werden nicht durch irgendeine „mysteriöse Intuition“ erkannt, sondern durch Umgang und Erziehung gelernt (64; Hare verdeutlicht diese These an dem analogen Beispiel des Autofahrenlernens, d. h. wie man zur Kenntnis der Verkehrsregeln gelangt und es lernt, sich ihnen gemäß zu verhalten; 62 f., 66). Was jedoch nicht erlernbar ist, ist die Entscheidung, einem bestimmten Prinzip gemäß zu handeln bzw. zu leben (75); diese ist eine aus keinem Imperativ deduzierbare freie Tat.

An die Analyse der Imperative schließt Hare eine Untersuchung der Logik von Wertwörtern an. Typische Wertwörter sind „gut“, „richtig“, „sollte“, aber Hare macht darauf aufmerksam, daß nahezu jedes Wort als Wertwort verwendet werden kann (79), und zwar dann, wenn eine Sache empfohlen oder als lobenswert hervorgehoben wird: „Wertwörter haben eine spezielle Funktion in der Sprache, nämlich die, zu empfehlen“ (91). Wegen dieses präskriptiven oder empfehlenden Moments, das die Wertwörter neben einem deskriptiven Moment besitzen, ist jede naturalistische Definition, d. h. jede ‚Übersetzung‘ von Wertwörtern in solche, die ausschließlich deskriptive Funktion haben, unstatthaft (82, 91, 94). Wertwörter durch Wertwörter zu definieren hat jedoch die Schwierigkeit, daß dabei zwar das präskriptive Moment erhalten bleibt, die verschiedenen deskriptiven Gehalte aber nicht unbedingt auf dieselben Objekte zutreffen (etwas Richtiges muß nicht zugleich auch gut sein). Wenn Wertwörter nicht definierbar sind, erhebt sich die Frage, wie die unterschiedlichsten Dinge gut genannt werden können, obwohl kein allgemeines Kriterium für die legitime Subsumtion von Dingen unter den Begriff „gut“ angegeben werden kann (102 f.). Hare versucht das Problem dadurch zu lösen, daß er den Gebrauch des Wertwortes „gut“ zunächst in nichtmoralischen Kontexten analysiert. Wenn Erdbeeren als gut bezeichnet werden, so wird damit eine bestimmte Information gegeben (111, 113), vorausgesetzt, daß – sei es durch Sitte oder durch Konvention (115) – ein allgemein anerkannter Standard für die Güte von Erdbeeren festgesetzt worden ist. Wenn immer jemand darüber informiert wird, daß eine Sache empfehlenswert ist (Erdbeeren, Autos, Bilder), so geschieht dies durch Wertwörter, deren deskriptiver Gehalt bei gleichbleibendem Wertgehalt veränderlich ist, jeweils im Hinblick darauf, warum etwas empfohlen wird (118; gute Erdbeeren, weil sie rot und saftig sind; gute Autos, weil sie einen starken Motor haben etc.). Was mit „gut“ gemeint ist, ergibt sich also jeweils aus der Kenntnis der bewerteten Sache einerseits und dem Wissen des für diese Sache festgesetzten Standards andererseits. Daß eine Sache X dem ihr gemäßen Standard entspricht, wird durch das Werturteil ‚X ist gut‘ mitgeteilt. Hare verweist darauf, daß Wertwörter sowohl überwiegend deskriptiv („ein gutes Ei“), wie überwiegend wertend („ein gutes Gedicht“; 122), wie weder präskriptiv noch empfehlend gebraucht werden können (124 f., z. B. in ironischer Formulierung ‚ein guter Dieb‘).

Anders verhält es sich mit den Wertwörtern in moralischen Kontexten. Hier werden nicht mehr Dinge bewertet, sondern es wird die Erfüllung einer Funktion gutgeheißen (137), z. B. eine tugendhafte Handlung. Was jedoch im moralischen wie im nichtmoralischen Sprachgebrauch gleich bleibt, ist der Wertgehalt von Wertwörtern. Auch im moralischen Bereich wird eine für wertvoll gehaltene Sache (ein Tun) empfohlen (140). Daher ist es möglich, daß – wie Hare an einem Beispiel verdeutlicht – Menschen verschiedener Rassen sich in moralischer Hinsicht völlig einig sein können, solange sie das Wort „gut“ (jeweils in ihrer Sprache) in ausschließlich wertender Bedeutung verwenden. Sobald jedoch dieses Wort zugleich deskriptiv gebraucht wird, indem es auf verschiedene, für wertvoll gehaltene Handlungen appliziert wird (z. B. Sammlung von Skalps, Kannibalismus, Elterntötung), tritt äußerste Uneinigkeit ein (148), da für dieselben Dinge entgegengesetzte Standards festgesetzt sind.

Moralische Standards sind praktische Prinzipien, die für das Verhalten einer Gruppe von Menschen gelten und insofern Imperative enthalten (163, 172). Die allgemeinen Imperative sind mithin keine Tatsachenaussagen (195), d. h. wenn jemand einem moralischen Prinzip folgt, behauptet er nicht ein Faktum (e. g. „Das Urteil: ‚Alle Mauesel unfruchtbar, ja‘, ist wahr“), sondern fällt eine moralische Entscheidung („Ich entscheide mich für das Prinzip: ‚Keine Lügen, bitte“; 189, 196). Wie eine allgemeine Tatsache als Imperativformel unsinnig ist („Alle

Maulesel unfruchtbar, bitte<sup>e</sup>), so ist ein allgemeiner Imperativ als Tatsachenformel sinnlos („Keine Lügen, ja“).

Hares Sprachuntersuchungen verdeutlichen in eindrucksvoller Weise die vielfältigen Funktionen der Sprache. Vermittels der Sprache werden nicht nur Tatsachen behauptet, sondern auch Gefühle und Haltungen ausgedrückt, Befehle und Ermahnungen gegeben, Drohungen und Verwünschungen ausgestoßen, Bitten und Wünsche ausgesprochen usw. Die Gliederung dieser Funktionen in deskriptive und präskriptive Sprechweisen ist dabei von grundlegender Wichtigkeit, da durch sie theoretische und praktische Philosophie gegeneinander abgegrenzt werden. Die Haresche Gegenüberstellung von Tatsachenlogik und imperativer Logik zeigt, daß Hare den Weg von Stevenson über Toulmin genommen hat und die Ethik weniger unter psychologischem als unter logischem Gesichtspunkt durch eine Analyse des moralischen Sprachgebrauchs zu begründen versucht. Aber auch für Hare stellt sich die Frage nach dem Sinn von Moralität nicht eigens. Da der Sinn von Moralität überhaupt als fraglos vorausgesetzt wird, tritt die Problematik der Rechtfertigung der Ethik im Grunde gar nicht erst auf. Moralität ist dadurch sinnvoll, daß es moralische Handlungen gibt, die sich sprachlich artikulieren. „Ethik als ein spezieller Zweig der Logik verdankt ihre Existenz der Funktion moralischer Urteile, die als Führer dienen, der Fragen von der Art ‚Was soll ich tun?‘ beantwortet“ (172). Die Aufgabe der Ethik besteht nach Hare mithin nicht darin, die Moralität moralischer Urteile zu begründen und zu rechtfertigen, sondern darin, die in moralischen Urteilen implizierte Logik aufzudecken.<sup>19</sup>

Im Jahre 1954 erschien P. H. Nowell-Smiths Buch „Ethics“<sup>20</sup>, das primär keine emotive Theorie mehr vertritt, das Problem der Moralität aber ebenfalls durch eine Analyse des traditionellen Gebrauchs der Sprache der Moral zu lösen versucht. Gleich zu Beginn seines Buches grenzt er die Aufgabe des Moralphilosophen genau ein: Im Unterschied zum theoretischen Wissenschaftler geht es dem praktischen Philosophen nicht um ein Wissen von Fakten, sondern um das Wissen dessen, was zu tun ist (11). Im Unterschied zum Psychologen, Soziologen, Anthropologen, Historiker, Dramatiker und Romanschriftsteller beschreibt oder erklärt der Ethiker nicht Sitten oder Verhaltensweisen der Menschen, sondern gibt eine kritische Begründung dafür, daß bestimmte Handlungen gut oder schlecht genannt werden. Schließlich ist der Ethiker nicht einem Priester oder einer „Briefkastentante“ vergleichbar, die auf konkrete Fragen Antwort erteilen und spezielle Ratschläge geben, sondern er ist ein Philosoph, der allgemeine praktische Probleme löst (12 f.), indem er das dem moralischen Bereich zugehörige Vokabular (Wörter wie Wünschen, Begehren, Wille, freiwillig, Wahl, Billigung, Gewissen, Reue, Schuld, Verdienst, Lust, Schmerz, Pflicht, Verpflichtung, gut und böse), das im alltäglichen Leben verwendet wird, auf seine Logik hin untersucht (20).

Nowell-Smith gibt zu, daß die Ethik zum Teil eine theoretische Wissenschaft ist (23), kritisiert aber eine zu weit gehende Analogisierung von theoretischer und praktischer Philosophie, durch welche neben der empirischen (natürlichen) Welt, die vermittels der Sinne und der Introspektion erkannt wird, eine moralische (nichtnatürliche) Welt behauptet würde, die vermittels der Intuition erfaßbar ist (48 f.). Moralische Eigenschaften (gut, richtig) werden zwar grammatikalisch in derselben Weise verwendet wie natürliche Eigenschaften (rot, weich; ‚X ist ein guter Mensch‘; ‚Dies ist ein weicher Stoff‘), dennoch fallen sie unter verschiedene Kategorien. Nowell-Smith versucht den Unterschied an folgendem Beispiel zu demonstrieren: Ein Farbenblinder ist bereit, zuzugeben, daß er bestimmte Farben falsch sieht. Zwar scheint ihm das, was alle Menschen rot nennen, immer noch braun zu sein, aber er weiß, daß dies eine Täuschung ist. Dagegen ist nach Nowell-Smith so etwas wie moralische Blindheit nicht möglich. Jemand kann nicht sagen: Das Verhalten von Herrn X scheint mir immer noch schlecht zu sein, aber es muß wohl richtig sein, da jedermann so sagt (59).

Um die Frage des Unterschieds von natürlichen und moralischen Eigenschaften weiter zu klären, erörtert Nowell-Smith die „Logik der Adjektive“ (61 ff.). Dabei räumt er zunächst einmal den Irrtum aus, daß alle Adjektive in derselben Weise für Eigenschaften einer Sache stehen, als ob Wörter lediglich Etikette wären, die den Dingen angeheftet werden. Statt dessen stellt er die beiden Fragen: Für welche Aufgabe wird das Wort x gebraucht? Unter welchen Bedingungen ist es richtig, das Wort x für diese Aufgabe zu gebrauchen? (69). Um diese Fragen

zu beantworten, nimmt er eine Klassifizierung der Adjektive in „A-Wörter“ (= „Aptness-words“, Wörter, die die Eigenschaft bezeichnen, bestimmte Emotionen hervorzurufen, wie z. B. „amüsant“, „entsetzlich“), „D-Wörter“ (= „Descriptive-words“, Fakten beschreibende Wörter, wie z. B. „blauäugig“) und „G-Wörter“ vor (= „Gerundive-words“, Wörter, die ein Sollen implizieren, wie z. B. „liebenswert“; 72 f.). Es läßt sich nur jeweils vom Kontext her entscheiden, ob ein Wort als A-, D- oder G-Wort verwendet wird. (Nowell-Smith zeigt den jeweils verschiedenen Gebrauch eines und desselben Wortes am Beispiel „Unkraut“. Für den Amateur-Gartenliebhaber ist Unkraut ein A-Wort, da es Abneigung in ihm hervorruft. In dem Satz ‚Löwenzahn zählt zum Unkraut‘ ist Unkraut als beschreibendes D-Wort gebraucht. Für den Gärtner ist Unkraut ein G-Wort; Unkraut ist etwas, das in jedem Fall ausgerissen werden muß.) A-, D- und G-Sätze sind dann richtig, wenn das in ihnen vorkommende A-, D- oder G-Wort die ihm gemäße, erwartete Reaktion hervorruft.

Auch Wertwörter können verschiedene Aufgaben übernehmen, je nachdem, ob sie Geschmack und Neigungen oder Entscheidungen und Wahlen ausdrücken, kritisieren, werten, raten, ermahnen, warnen, überzeugen oder loben sollen (98). Daher kann auch kein Wertwort in seiner Bedeutung fixiert werden; es untersteht dem „Janus-Prinzip“ der Mehrdeutigkeit (100). Nowell-Smith untersucht zur Stützung dieser These die im Zusammenhang mit dem Akt des Wählens gebrauchte Terminologie. Die zur Erklärung einer Handlung angeführten (moralischen oder logischen) Gründe sind ante rem und post rem dieselben (105). Es werden nämlich „Pro-“ oder „Contra-Sätze“ formuliert, die einerseits erklären, warum jemand etwas Bestimmtes gewählt hat, und andererseits begründen, warum etwas Bestimmtes beschlossen werden soll (113 f.). Nowell-Smith arbeitet vier Erklärungsmodi von Handlungen heraus: 1) Erklärung durch Angabe einer Mittel-Zweck-Relation: Etwas wurde getan, um etwas anderes zu erreichen. 2) Erklärung durch Angabe einer Tatsache (D-Satz): Ich half ihr über die Straße, weil sie blind war. 3) Erklärung durch einen A-Satz: Ich lief weg, weil er so schrecklich aussah. 4) Erklärung durch einen G-Satz: Ich half ihr, weil ich es für meine Pflicht hielt (116 ff.). Die allen diesen Typen von Erklärungen zugrunde liegende vollkommene Erklärung geht nach Nowell-Smith aus dem Satz hervor: Ich hatte eine „Pro-Einstellung“ zu der Sache, die ich tat (120). Andere Erklärungsmöglichkeiten rekurrieren nicht auf Fakten und Umstände, sondern auf Gewohnheiten und Charakter des Handelnden (122 f.) und schließlich auf seine Motive (124). Es ist jedoch allen diesen Erklärungsweisen gemeinsam, daß sie auf – sei es objektive, sei es psychologische – Gegebenheiten zurückgehen, aus denen die Genesis einer Handlung erklärt wird. Nowell-Smith übersieht dabei, daß durch die von ihm dargelegten Handlungsgründe lediglich versucht wird, die Faktizität einer Handlung, nicht aber ihre Moralität zu erklären. Die Frage, warum es moralisch ist, einem Blinden zu helfen, seine Pflicht zu tun etc., müßte anders als durch den Hinweis auf die A-, D- oder G-Mächtigkeit bestimmter Wörter beantwortet werden, nämlich durch eine begriffliche Analyse jener ethischen Prinzipien, die konstitutiv sind für Moralität. Nowell-Smith sieht allerdings die Aufgabe des Moralphilosophen im „Beschreiben, Erklären und Kommentieren der Weise, wie moralische Wörter gebraucht werden“ (181).

Nowell-Smith fährt fort mit einer Charakterisierung des Wortes „gut“, des „Janus-Worts par excellence“ (167). „Gut“ ist das Pro-Wort schlechthin, ganz gleich, ob es mehr in deskriptiver oder mehr in gerundiver Bedeutung verwendet wird. Wenn immer eine Handlung als moralisch gut bezeichnet oder empfohlen wird, kommt in diesem Urteil zugleich ein besonderes und ein allgemeines Moment zum Ausdruck, insofern der Urteilende darin einerseits seine eigenen moralischen Prinzipien bejaht und andererseits die in seiner Gesellschaft oder Gruppe allgemein geltenden moralischen Normen anerkennt (177 f.).

Im letzten Drittel seines Buches geht es Nowell-Smith um die Logik der sogenannten „deontologischen“ Wörter (richtig, Pflicht, sollen, obligatorisch). In diesem Zusammenhang äußert er die Kritik, daß die (Haresche) Theorie, alle gerundiven und deontologischen Sätze seien verkappte Imperativsätze, eine unangemessene Simplifizierung darstelle, da Befehlssätze einer eigenen Kategorie angehörten und keineswegs mit Sollens- oder Pflichtenätzen identifiziert werden dürften (191, 198). Das größere Problem für Nowell-Smith liegt vielmehr in der Frage, wie Verbindlichkeit und Pflicht mit Freiheit zusammenhängen, wenn unter Freiheit „die Fähigkeit, seine Ziele zu erreichen“, verstanden wird (206). Moralische Verbindlichkeit schränkt nach Nowell-Smith den Rahmen freien Handelns ein, weil sie den Handelnden dazu verpflichtet, in

einer Weise zu handeln, wie er ohne diese Verbindlichkeit nicht gehandelt hätte (210). Wenn diese These Nowell-Smith' richtig wäre, dann hätte Moralität überhaupt keinen Sinn, denn aus welchem Grund sollte noch moralisch gehandelt werden, wenn Moralität so gedacht werden müßte, daß sie gegen die menschliche Freiheit gerichtet ist. Zwar kommt es de facto vor, daß jemand Moralität als Zwang empfindet, ebenso wie es vorkommt, daß jemand nach Belieben handelt, unabhängig von moralischen Bindungen oder Pflichten. Es fragt sich jedoch, ob die moralisch indifferente Form der Willkürfreiheit (die ja auch vom moralischen Gesichtspunkt her als böse zu beurteilende Taten zuläßt) die höchste Form menschlicher Freiheit darstellt, oder ob nicht gerade in der freiwilligen Bindung an das Prinzip der Moralität der Mensch als Mensch wahrhaft frei ist, selbst wenn diese Freiheit gelegentlich als ein Zwang fühlbar sein mag.

Nowell-Smith betont den logischen Vorrang der „Pro-“ und „Contra-Wörter“ vor den gerundeten oder deontologischen Wörtern (224), was zumindest fragwürdig ist. Denn wenn es auch de facto richtig ist, daß im allgemeinen persönliche Neigungen demjenigen, was Pflicht ist, vorgezogen werden, so kann doch daraus nicht die logische Priorität der „Pro-Einstellungen“ gefolgert werden, zumal es ja auch empirisch nicht ausgeschlossen ist, daß ein Handeln aus Moralität zur Pro-Einstellung wird. Nowell-Smith beantwortet die Frage, warum wir die moralischen Normen haben, die wir haben, durch den Hinweis auf die Überlieferung (234, 236) und gliedert die menschlichen Pflichten in zwei Klassen: 1) Pflichten der Wohltätigkeit (Förderung der allgemeinen Wohlfahrt) und 2) Pflichten der Gerechtigkeit (e. g. Sagen der Wahrheit, Rückzahlung von Schulden; 230 f.). Diese Pflichten sind nach Nowell-Smith eine nützliche Hilfe für den Menschen, das zu tun, was ein wirklich guter und tugendhafter Mensch ohne Bewußtsein der Pflicht ‚von selbst‘ tun würde (259). Das Gewissen fungiert dabei als die Instanz, die beurteilt, was richtig und was falsch ist (261). Ein inhaltliches Wissen des moralisch Guten erwirbt der einzelne durch Vererbung, Erziehung und eigenes Handeln (298). Die Wahl bestimmter moralischer Prinzipien hängt davon ab, was für ein Mensch jemand ist und welche Lebensweise er bevorzugt (319). Eine allgemeine Antwort auf die Frage ‚Was soll ich tun?‘ kann auch der Moralphilosoph nicht geben; er kann bestenfalls wie Platon verschiedene Lebensweisen entwerfen, aber die Entscheidung für einen bestimmten Typus praktischen Verhaltens muß der einzelne selber treffen (319 f.). Nowell-Smith erörtert nicht mehr eigens die sich in dieser grundsätzlichen Entscheidung dokumentierende Moralität, die Voraussetzung ist für moralisches Handeln und die moralische Beurteilung von Handlungen.

Nowell-Smith' Beitrag zur Begründung der Ethik als Wissenschaft besteht in einer Klärung der Grenzen von theoretischen und praktischen Wissenschaften und der Eigenart der jeweils in ihnen verwendeten Sprache. Er differenziert innerhalb des Bereichs der praktischen Philosophie exakt zwischen logischen, faktischen und moralischen Untersuchungen, indem er Fragen nach der Bedeutung moralischer Wörter als logische Fragen (z. B. ‚Kann „richtig“ durch „gut“ definiert werden?‘), historische, soziologische und psychologische Fragen als faktische Fragen (z. B. ‚Welche Normen gelten bei den Sioux-Indianern als moralisch?‘) und Fragen von der Art ‚Was soll ich tun?‘ als moralische Fragen bezeichnet (219). Es fehlt bei dieser Gliederung der Fragemöglichkeiten innerhalb der praktischen Philosophie die Klasse der ethischen bzw. metaethischen Fragen (‚Wie kann Moralität als sinnvoll begriffen werden?‘ ‚Wie werden ethische Prinzipien als Bedingung der Möglichkeit moralischer Prinzipien gewonnen?‘), die der Vollständigkeit halber hier noch hinzugefügt wird.

Kann man innerhalb des Bereichs der Moralität verbindliche Aussagen machen, oder muß man zu dem Schluß kommen, daß dort alles relativ, moralisches Verhalten letztlich willkürlich ist? Diese Frage stellt der Amerikaner Abraham Edel in den Mittelpunkt seines Buchs „Ethical Judgment, The Use of Science in Ethics“ (Glencoe/Illinois 1955). Seine Gegenthese gegen die „ethische Relativitätsthese“ lautet: Trotz eines bleibenden Unbestimmtheitsmomentes in moralischen Angelegenheiten ist es möglich, allgemeingültige moralische Urteile zu fällen. Das Interessante und Neue an Edels Buch ist sein methodisches Vorgehen: Er versucht seine These nicht durch Sprachanalyse zu beweisen, sondern durch Einbeziehung von für die Ethik wichtigen Erkenntnissen aus Biologie, Psychologie, Soziologie und Historie zu stützen<sup>21</sup>.

Edel prüft zunächst die Gründe für die ethische Relativitätstheorie und findet diesbezüglich drei verschiedene Theorien: 1. Die Moral ist ein menschliches Produkt und daher nicht allge-

mein verbindlich (19 ff.). 2. Alles verändert sich, es gibt nichts bleibend Gültiges (22 f.). 3. Jeder ist sich selbst der Nächste („individualistischer Egoismus“; 23 f.). Edel fragt dagegen: Folgt aus all diesem – daß Moralen von Menschen gemacht sind, veränderlich sind, dem individuellen Eigeninteresse nicht unbedingt dienlich sind –, daß man die Götter nicht mehr fürchten müsse, daß es keinen Sinn habe, moralisch zu handeln und man deshalb ausschließlich seinen persönlichen Interessen folgen solle (28)? Wenn die relativistische ethische Position als unhaltbar erwiesen werden soll, kann dies nur durch eine andere Interpretation der moralischen Phänomene geschehen, die neben dem Unbestimmtheitscharakter alles Moralischen ein bestimmendes Moment aufzeigt. Edel durchforscht zunächst traditionelle ethische Systeme nach Lösungsvorschlägen für oder gegen den ethischen Relativismus. Gewissen, moralisches Gesetz und Vernunft wurden nach Edel von „absolutistischen Ethikern“ am häufigsten als sichere Quelle moralischen Wissens angeführt (37 ff.). Die Konzeption des Gewissens deutet Edel analog dem Modell wissenschaftlicher Tests durch sogenannte „Zeigerablesungen“ („Pointer-readings“): Wie der Zeiger an der Waage das Gewicht eines Gegenstandes angibt, so teilt das Gewissen die moralische Qualität einer Handlung mit (40). Freilich gibt es de facto kein „Übergewissen“, das allen einzelnen Gewissen als Maßstab zugrunde liegt; daher ist das Gewissen nicht in derselben Weise objektiv und allgemeingültig wie ein Meßgerät.

Was die Konzeption von moralischen Gesetzen angeht, so unterscheidet Edel fünf Klassen solcher Gesetze: 1) „Muß-Regeln“, die unter allen Umständen notwendig und ausnahmslos befolgt werden müssen (z. B. Kants kategorischer Imperativ; 42 ff.); 2) „Immer-Regeln“, das sind empirische Allgemeinregeln, die die Form haben: „In allen Fällen, wo sich eine bestimmte Reihe von Umständen a b c einstellt, ist es meine Pflicht, d zu tun.“ Immer-Regeln begründen nach Edel hauptsächlich die „Berufsmoral“ (Alarmbereitschaft der Feuerwehrleute, Vorsicht von Transportarbeitern u. a.; 45 f.); 3) „Bricht-nur-mit-Bedauern-Regeln“, das sind allgemeine Regeln, die unter bestimmten Umständen eine Ausnahme zulassen (z. B. Töten ist an sich schlecht, aber es könnte unter gewissen Umständen – etwa im Krieg oder in Notwehr – Pflicht sein, jemanden zu töten; 46); 4) „Meistens-Regeln“, die angeben, wie in bestimmten Fällen häufig gehandelt wird (z. B. Im allgemeinen ist es falsch, seinen Ärger zu zeigen, aber manchmal kann es auch ganz gut sein; 48); 5) Spezielle moralische Regeln, die komplexe, singuläre Situationen betreffen und nicht verallgemeinert werden können (49 f.). Alle fünf Regelklassen, deren Herkunft von Edel nicht näher erläutert wird, sind dem „absolutistischen Ethiker“ Indiz dafür, daß es durchaus verbindliche moralische Verhaltensweisen gibt. Diese Auskunft ist dem „ethischen Relativisten“ jedoch zu unbestimmt, da sich aus den allgemeinen Regelklassen kein Verhalten in einem konkreten Einzelfall deduzieren läßt.

Die dritte Quelle moralischen Wissens, die Vernunft, ist nach Edel ein wichtiges Instrument zur Bestimmung des moralischen Verhaltens (68), allerdings dürfe die Berufung auf die Vernunft nicht verabsolutiert werden, wie es im „Märchen der Vernunft“ geschähe (50 f.). Anteil der Vernunft in moralischen Belangen sind (logische und praktische) Konsistenz (55 ff.) und Allgemeinheit (67). Wenn eine Handlung als mit vergangenen Handlungen zusammenhängend und zugleich als verallgemeinerbar erkannt wird, ist sie moralisch gerechtfertigt.

Dem „ethischen Absolutismus“, der an der Gültigkeit und Verbindlichkeit der Moralität festhält – nach Edelscher Auffassung zu Recht, aber nicht immer mit den geeigneten Mitteln –, stellt Edel im „Gespenst vom eigensinnigen Menschen“ (70 ff.) die relativistische These der letzten Nichtübereinstimmung in moralischen Angelegenheiten gegenüber. Diese besonders in emotivistischen Theorien (Ayer, Stevenson) vertretene These leugnet die Evidenz letzter moralischer Wahrheiten und behauptet willkürlich gesetzte Axiome, die wissenschaftlich nicht definierbar sind, als Handlungsgründe (72). Edel führt dagegen kritisch an, daß „letzte Definitionen“ in keiner Wissenschaft möglich sind, da für eine absolute Theorie ein vollständiges Wissen Voraussetzung sei, das de facto nicht erreichbar ist (78). Letzte Bestimmungen seien aber auch in der Ethik gar nicht erforderlich, vielmehr genüge es, in einer Arbeitshypothese vorläufige, ungefähre Bedeutungsbestimmungen moralischer Wörter anzugeben, etwa derart, daß „gut“ als die Richtung menschlichen Strebens oder „böse“ als Objekt menschlicher Abneigung bestimmt wird (79). Edel versucht am Beispiel des von ihm so genannten „Luther-Phänomens“ (= des „Hier-steh-ich-und-kann-nicht-anders-Phänomens“) zu demonstrieren, daß gerade dort, wo es sich um eine unwiderruflich letzte, in die moralische Rechtfertigung mitein-

gehende Einstellung handelt, moralische Ansprüche geltend gemacht werden, die einer weiteren moralischen Beurteilung unterzogen werden können (81 f.). Letztliche Nichtübereinstimmung zweier Menschen hinsichtlich moralischer Dinge ist mithin kein Grund dafür, jedes weitere Urteil darüber, wer Recht hat, abzuschneiden (87). Wenn auch aufgrund eines begrifflichen Mangels an Klarheit und vor allem an praktischem Wissen die Struktur moralischen Wissens häufig unbestimmt ist (99, 97), muß nach Edel trotzdem – und zwar mit Hilfe der empirischen Wissenschaften – gegen den ethischen Relativismus angegangen und die durch die Faktizität bestärkte Gültigkeit moralischer Urteile dargetan werden (111).

Moralität ist nicht ein Geschehen, das sich sozusagen im luftleeren Raum abspielt, vielmehr ereignet sie sich in einer Gemeinschaft, in der Welt, in der Geschichte. Daher ist Edels im zweiten Teil seines Buchs vorgenommene Untersuchung von Biologie, Psychologie, Soziologie und Historie im Hinblick darauf, was diese Wissenschaften zur Beseitigung des ethischen Relativismus beitragen, für die Ethik höchst bedeutsam. Das Ergebnis dieser Untersuchung besteht darin, daß das Unbestimmtheitsmoment an moralischen Phänomenen reduziert wird, indem durch das Verstehen biopsychischer Beweggründe sowie soziokultureller Hintergründe und geschichtlicher Tatsachen diese als das moralische Verhalten mitbestimmende Faktoren (= sog. „Phasenregeln“) mit in die ethische Reflexion einbezogen werden. Die empirisch nachweisbaren äußeren und inneren Einflüsse sind – was von Edel nicht deutlich genug unterschieden wird – konstitutiv für eine *Moral*, nicht jedoch für die *Moralität* als solche; diese muß als aus einem Freiheitsvortrag hervorgehend gedacht werden und kann nicht aus empirischen Tatsachen abgeleitet werden.

Abschließend entwirft Edel eine „Theorie der Wertgrundlage“ („Theory of the Valuational Base“; 293 ff.), die auf den Resultaten von Ethik und empirischen Wissenschaften aufgebaut ist. In den Begriff der „Wertgrundlage“ integriert Edel alle eine Gruppe von Menschen bestimmenden Elemente, die das Fundament allgemeiner und besonderer Urteile bilden (297). Wünschenswerte soziale Programme, elementare Bedürfnisse, übergeschichtliche Bestrebungen, anerkannte Güter, Pflichten und Ziele, politische Absichten, Lebensbedingungen und -standards, Zivilisation, Industrialisierung und der jeweilige Standort der Wissenschaften gehen u. a. als entscheidende Momente in den sich mit der Geschichte und neu erworbenem Wissen verändernden Begriff der Wertgrundlage ein (298 f., 302 f.). Dieser wiederum ist Voraussetzung für die „persönliche Grundlage“ („personal base“; 329). Während die Wertgrundlage nach Edel allgemeine Fakten und moralische Beurteilungen enthält, die für überindividuelle Entscheidungsprozesse von Bedeutung sind, schließt die „persönliche Grundlage“ die Werterfahrung des einzelnen und seine individuellen Charakteristika ein, die sein moralisches Verhalten prägen.

Edels Konzeption von geschichtlich offenen (allgemeinen und individuellen) Grundverhaltensmustern ist insofern wichtig, als sie das Kriterium für moralische Handlungen und Urteile liefert und damit den ethischen Relativismus weitgehend einschränkt. Jede Tat, die im Widerspruch zu den in der allgemeinen Wertgrundlage festgesetzten Tendenzen steht, gilt als nicht-moralisch, d. h. als verwerflich. Gleichwohl könnte dieselbe Tat unter dem Gesichtspunkt der persönlichen Grundlage als gerechtfertigt gelten, obwohl sie dem allgemeinen (als Norm fungierenden) Verhaltensmuster widerspricht. Edel behandelt diese Problematik von allgemeiner und persönlicher Rechtfertigung, die etwa für die richterliche Entscheidung im Strafprozeß eine besondere Rolle spielt, nicht ausdrücklich. Das Verhältnis von geltender Moral und moralischem Handeln, insbesondere aber das Verhältnis von Moralität zu Moral(en) und moralischem Handeln bedarf einer eigenen Klärung, die – anknüpfend an die Edelschen, nicht mehr primär durch Sprachanalyse gewonnenen Thesen – durch eine Analyse der in den genannten Begriffen enthaltenen logischen Implikate erreicht wird.

„Warum sollen wir das Richtige tun?“ „Warum tun wir das Richtige?“ „Woher wissen wir, was das Richtige ist?“ Um eine Antwort auf diese drei Fragen geht es Kurt Baier in seinem Buch „The Moral Point of View, A Rational Basis of Ethics“ (1958)<sup>22</sup>, das sich die Grundkonzeption von Stephen E. Toulmin zu eigen macht und kritisch gegen den Emotivismus Ayers, Stevensons und Hares zu Felde zieht.

Baier gibt, um seinen eigenen Standpunkt zu lokalisieren, zunächst einen Durchblick durch historische Theorien der Ethik im Hinblick auf die Klärung obiger Fragen. Die Frage „Warum

sollen wir das Richtige tun?‘ hat eine bekannte Antwort in der Tradition: weil es dem eigenen Interesse förderlich ist (6). Da Moralität sich aber keineswegs immer bezahlt macht, ist diese Antwort fragwürdig. Aber es müßte nach Baier erst einmal geklärt werden, ob nicht die Frage überhaupt eine illegitime Frage ist, ganz gleich, ob nach einer Erklärung oder nach einer Rechtfertigung des richtigen Handelns gefragt wird (13 f.).

Auch die Frage ‚Warum tun wir das Richtige?‘ ist nach Baier durch die oft gegebene Begründung, ‚weil wir einen Sinn für das, was Pflicht ist, haben‘, nicht befriedigend beantwortet (14 ff.). Bemerkenswerter sind schon die verschiedenen Theorien, die als Antwort auf die Frage ‚Woher wissen wir, was das Richtige ist?‘ konzipiert worden sind. Baier unterscheidet „Gesetz-Theorien“, „Moralische-Fakten-Theorien“, „Reaktionstheorien“ und die „emotive Theorie“ (18 ff.). Die „Gesetz-Theorie“ versteht unter Moralität ein System von Befehlen, Regeln oder Gesetzen, die eine verehrungswürdige oder furchteinflößende Autorität gegeben hat (18). Baier findet diese Theorie absurd, weil de facto niemand die Macht habe, ein moralisches Gesetz ab- oder neuzuschaffen (Ab 1. Mai wird im Lande X das moralische Gesetz ‚Du sollst nicht töten‘ abgeschafft; 21). Die „Moralische-Fakten-Theorie“ dagegen erkennt bestimmte Fakten, die durch einen „moralischen Sinn“, durch „Intuition“ oder „Vernunft“ gefunden worden sind, als moralisch an (21 ff.). Baier verlangt zusätzlich eine Prüfung der Gültigkeit der verschiedenen, als Kriterium der Moralität angeführten ‚Vermögen‘, weil Moralität unsinnig wäre, wenn sie nur Auserwählten, die eine moralische Intuition besäßen, vorbehalten bliebe. Der „Reaktionstheorie“, die Moralität als ein System von Reaktionen auf bestimmte Verhaltensweisen auffaßt (19), hält Baier entgegen, daß die moralische Mißbilligung einer Tat noch kein zureichender Grund dafür sei, daß diese Tat de facto schlecht ist (31).

Da die emotive Theorie behauptet, daß moralische Äußerungen Gefühlsausdruck sind und als solcher kein Wissen vermitteln (20), erübrigt sich für sie die Frage nach der Gültigkeit und Legitimität moralischer „Urteile“ (35). Baier verlangt jedoch einen Beweis dafür, daß sich diese Frage in der Ethik in der Tat nicht sinnvoll stellen läßt (Ib.).

Um die vor allem durch die „Reaktions-“ und die „emotive Theorie“ entstandenen Mißverständnisse bezüglich der Verifikation moralischer Urteile auszuräumen, analysiert Baier (nicht-moralische und moralische) Werturteile und zeigt, daß sie sehr wohl als wahr oder falsch nachgewiesen werden können. Theoretische Urteile unterscheiden sich von praktischen Urteilen einerseits dadurch, daß erstere sich auf das, was ist, letztere auf das, was sein soll, beziehen (55), und andererseits dadurch, daß Werturteile über ihre empirische Verifikation hinaus noch in ihrer Gültigkeit bestätigt werden müssen (75). Baier stellt die These auf, daß Werturteile ebenso exakt durch empirische „Messung“ verifizierbar sind wie theoretische Urteile (64), wenn man Bewertungsstandards auffindet, vermittels welcher die „Werte“ einer Sache (die Schnelligkeit von Autos, die Schreibfähigkeit von Füllfederhaltern, die Qualität studentischer Essays) getestet werden können (69 ff.). Allerdings dienen die Wertstandards nicht der Beschreibung der Sache, sondern als „rationale Orientierungshilfen“ für den Interessierten (73). Werturteile sind nicht Empfehlungen (gegen Hare; 79), sondern objektiv als gültig erweisbare Wertaussagen.

Welche Bedeutung haben diese Ausführungen nun für die Frage ‚Was soll ich tun?‘ Baier formuliert die Frage ‚Was soll ich tun?‘ um in die Frage ‚Was ist das Beste, das ich tun kann?‘ (85) und versteht unter dem „Besten“ eine vernünftige Überlegung, die auf der einen Seite die relevanten Fakten in Betracht zieht, und auf der anderen Seite die in Frage kommenden Gründe für ein mögliches Handeln kritisch gegeneinander abwägt (106). So scheint es nach Baier klar zu sein, daß „Interessensgründe“ über „Lustgründen“ und moralische oder religiöse Gründe wiederum über Interessensgründen rangieren (99). Die Vernunft akzeptiert sowohl individuelle wie soziale und moralische Regeln als eine Handlung bestimmende Gründe (107) und gibt der jeweils ranghöheren den Vorzug. Nachdem die theoretische Aufgabe – die Wahl des besten Grundes – erfüllt ist, folgt die praktische Aufgabe der wirklichen Durchführung der durch die theoretischen Überlegungen als beste erkannten Handlung (142). Die geschehene Handlung kann wiederum auf ihre Gründe hin befragt werden. Baier unterscheidet zwischen „rechtfertigenden“ Gründen, die die richtigen und falschen Momente dessen, was der Fall ist, betreffen (z. B. Desdemonas Unschuld und Jagos Lüge), und „erklärenden“ Gründen, die die Motive des Handelnden und seine Einschätzung der Situation betreffen (150; die Eifersucht Othellos

und sein Glaube an die Untreue Desdemonas. Die tatsächliche Situation rechtfertigt Othellos Tat nicht, aber sein Motiv erklärt sie). In ähnlicher Weise muß man nach Baier auch zwischen Rechtfertigung und Erklärung verschiedener Moralen unterscheiden. Was in der einen Moral als moralisch gilt, kann in der anderen als unmoralisch gelten. Gleichwohl ist das in beiden Fällen für moralisch Gehaltene erklärbar, wenn auch möglicherweise nicht rechtfertigbar (175).

Baier will – und darin besteht die zentrale Absicht seines Buches – einen Test entwerfen, der die Wahrheit bzw. Falschheit moralischer Regeln, die der Mensch durch moralische und linguistische Unterweisung gelernt hat (172), überprüfbar macht (173 f., 181 f.). Dieser Test, von Baier „der moralische Gesichtspunkt“ genannt (184 ff.), macht eine entscheidende Differenz sichtbar, die Differenz nämlich von „wahren Moralen“, die tatsächlich vorkommen und den Test bestanden haben, und „absoluter Moral“, die schlechthin wahre Überzeugungen beinhaltet, unabhängig davon, ob jemand sie wirklich vertritt oder nicht (183). Keine Moral ist wahr, die nicht in irgendeiner Weise an der absoluten Moral partizipiert (Ib.). Diese These Baiers ist mißverständlich, da nicht klar aus ihr hervorgeht, wie das Verhältnis von absoluter und wahrer Moral zu denken ist, ob es sich dabei um ein Vorbild-Abbild-Verhältnis handelt oder um ein logisches Implikationsverhältnis. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob nicht durch die absolute Moral eigentlich die Moralität einer empirisch antreffbaren Moral, nicht aber ihre Wahrheit begründet wird. Baier arbeitet vom „moralischen Gesichtspunkt“ eines „unabhängigen, unvoreingenommenen, unparteiischen, objektiven, leidenschaftslosen, uninteressierten Beobachters“ aus (201) die allgemeinen, die Wahrheit einer Moral konstituierenden Momente heraus: 1. Moralität heißt: nach Prinzipien handeln (191 f.). 2. Moralische Prinzipien gehen jeden Menschen an; sie sind allgemeingültig, lassen aber in bestimmten Situationen Ausnahmen zu (195). 3. Moralische Prinzipien müssen der Förderung jedes Menschen dienen (200 ff.), d. h. jedes nicht umkehrbare Verhalten kann apriori als schlecht bezeichnet werden (202 f.; „Tue den anderen nur das an, was du willst, daß man es auch dir antue!“). Diese allgemeinen Bestimmungen gelten lediglich für den Menschen, insofern er soziales Wesen ist; ein Robinson-Crusoe-Dasein steht außerhalb jeglicher Moral (215). Es gibt keine Pflichten oder Verpflichtungen gegen sich selbst, sondern nur gegen andere Mitglieder der Gesellschaft, die durch mögliche Handlungen betroffen werden (217, 226). Jemandem die Förderung der eigenen Interessen nahezu legen, hat nach Baier nichts mit Moralität zu tun, sondern ist reine Bevormundung (230).

Da Moralität nur als Interaktion zwischen Menschen möglich ist, stellen sich für Baier zwei weitere Fragen: 1) Ist Moralität früher als die Gesellschaft, oder verhält es sich umgekehrt? 2) Sind die Menschen von Natur aus moralisch, oder werden sie durch die Gesellschaft zur Moralität erzogen? (231). Moralität und Gesellschaft müssen als gleichursprünglich gedacht werden. Zwar gibt es moralische Wahrheiten, die durch soziale Veränderungen nicht tangiert werden, was für die Priorität der Moral spricht (235), aber in einem vorgesellschaftlichen Zustand, wie ihn z. B. Hobbes beschreibt, hat die Frage nach Gut und Böse keine Relevanz (236 f.), denn der Mensch ist nicht von Natur aus moralisch (250). „Idealiter würde jede vorkommende Moral eine Applikation der absoluten Moral auf die besonderen sozialen Bedingungen“ einer Gruppe sein (255).

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, warum wir moralisch handeln, wenn wir dies nicht von Natur aus tun (257). Baier interpretiert Moralität als einen Sonderfall von Vernünftigkeit, das darin besteht, den wichtigsten moralischen Gründen zu folgen (296); und daß wir dies wirklich tun, hat seinen Grund darin, daß wir dazu erzogen worden sind, moralische Gründe allen anderen Gründen überzuordnen (297). Die These, daß Moralität praktische Vernunft ist, knüpft indirekt an Kant an, obwohl Baier Kant vorwirft, daß er den sprachlichen Gebrauch von „soll“ und „muß“ nicht streng auseinandergelassen und daher nicht erkannt habe, daß problematische Imperative gar keine Imperative, sondern nur bedingte Empfehlungen seien (283 f.).

Die Frage, warum wir moralisch sein sollen, findet nach der Theorie Baiers eine einfache Antwort: weil moralische Gründe die besten (weil vernünftigen) Gründe menschlichen Handelns sind (310), mithin das bestmögliche Leben aller dann gewährleistet ist, wenn jeder nach moralischen Prinzipien handelt (315).

Baiers ethische Theorie ist in radikalem Gegenzug gegen die emotive Theorie konzipiert und in gewisser Weise ebenso extrem wie diese. Behauptet der Emotivist, Moralität sei etwas Unvernünftiges und daher einem Wahrheitskriterium gegenüber Indifferentes, so besteht Baier

auf der Vernünftigkeit moralischer Urteile und betont ihre Verifizierbarkeit. Sofern ein moralisches Urteil Anspruch auf Wahrheit erhebt, muß überprüfbar sein, ob dieser Anspruch zu Recht bestehe oder nicht. Dies geschieht nach Baier dadurch, daß eine Tat, ein Urteil als unter geltende moralische Normen subsumierbar nachgewiesen wird. Damit wird behauptet, daß eine bestimmte Übereinstimmung faktisch statthat. Hier aber liegt das eigentliche Problem. Wird ein Urteil dadurch als wahr erkannt, daß es in seiner Moralität begriffen ist, oder verdient es erst dann das Prädikat ‚moralisch‘, wenn es als wahr erkannt ist? Wie dem auch sei, eine ethische Theorie kommt nicht darum herum, außer der faktischen Gültigkeit moralischer Urteile (ihrer Wahrheit) auch ihre moralische Gültigkeit (ihre Moralität) zu explizieren. Denn wie anders kann sonst ein moralisches Urteil (‚X ist ein guter Mensch‘) von einem nichtmoralischen Werturteil (‚Y ist ein gutes Auto‘) unterschieden werden, wenn nicht durch eine Analyse des jeweiligen Wissensaktes, in dem sich der spezifisch moralische bzw. nichtmoralische Wert als die Mitte des dialektischen Verhältnisses von Norm und zu beurteilendem Sachverhalt konstituiert.

Der Amerikaner Richard B. Brandt ist einer der ersten, der eine vollständige und umfassende Theorie der Ethik zu entwickeln versucht. Sein 1959 erschienenes Buch „Ethical Theory, The Problems of Normative and Critical Ethics“ (Prentice-Hall, Inc. 1959) behandelt sowohl Probleme der „normativen Ethik“ wie Fragen der „kritischen Ethik“. Unter normativer Ethik versteht Brandt zunächst ganz allgemein jedwede Theorie, vermittels welcher moralische Fragen beantwortet und diese Antworten begründet werden (4); präziser gesprochen: Ziel einer normativen Ethik ist die Formulierung von gültigen moralischen Prinzipien (7). Den Namen „kritische Ethik“ oder „Metaethik“ behält Brandt einer systematischen Untersuchung vor, deren Ziel es ist, „die korrekte Methode zur Rechtfertigung normativer Aussagen oder Meinungen exakt zu formulieren und zu zeigen, daß diese Methode die korrekte Methode ist – um die Methode der Rechtfertigung normativer Aussagen zu rechtfertigen“ (8). Diese doppelte Rechtfertigung geschieht nach Brandt mit Hilfe der Klärung der Bedeutung moralischer Begriffe, Prädikate oder Aussagen, und daher steht die Metaethik in demselben Verhältnis zur normativen Ethik wie die Wissenschaftstheorie oder Erkenntnislehre zur Wissenschaft (7). Eine Aussage ist dann moralisch und damit Gegenstand einer ethischen Reflexion, 1) wenn sie folgende oder ähnliche Formulierungen enthält: „ist eine wünschenswerte Sache“, „ist moralisch verpflichtend“, „ist jemandes moralische Pflicht“, „ist tadelnswert“, „ist moralisch bewundernswürdig“ (2); 2) wenn sie moralische Begriffe wie richtig, falsch, gut, böse, unmoralisch, schandbar etc. enthält (4). Brandt entnimmt mithin der Umgangssprache das Material, an dem er das Phänomen der Moralität begreifen will.

Brandt thematisiert in der ersten Hälfte seines Buches metaethische Fragestellungen. Zwei für die Prüfung moralischer Prinzipien wesentliche Merkmale sind ihm Konsistenz und Allgemeinheit (16 ff.). Jemand, dessen Prinzipien nicht einen inneren Zusammenhang aufweisen, hat überhaupt kein Prinzip (17), und ein moralisches Prinzip, das sich nicht verallgemeinern oder durch ein allgemeines Prinzip – ganz gleich, ob dieses bereits bekannt ist oder erst noch gefunden werden muß – begründen läßt, hat keine Gültigkeit (20). Eine moralische Aussage kann nur aus moralischen Prämissen deduktiv gefolgert werden (38 ff.); die Rechtfertigung der Prämissen könnte, wie Brandt in einer vorläufigen Arbeitshypothese vorschlägt, „kontextualistisch“ geschehen, d. h. in jeder Problemsituation gibt es fraglose moralische Voraussetzungen, die zusammen mit den jeweiligen empirischen Tatsachen die für die Situation geltenden moralischen Prinzipien stützen. Diese fraglosen Voraussetzungen können in einem anderen Kontext durchaus auf ihre Gültigkeit hin befragt werden (45); jede Prämisse kann grundsätzlich in Frage gestellt werden (47). Obgleich die kontextualistische Theorie einiges für sich hat, kritisiert Brandt sie aus drei Hauptgründen: 1. Wenn an der vom Kontextualismus behaupteten Parallelität von Logik der Wissenschaften und Logik der Ethik festgehalten würde, müßte der induktive Schluß von empirisch beobachtetem Material auf allgemeine wissenschaftliche Aussagen auch in der Ethik möglich sein, was aber nicht der Fall ist. 2. Eine Rechtfertigung aller moralischen Meinungen schlechthin ist kontextualistisch nicht möglich (49). 3. Der Kontextualist ist nur daran interessiert, was in einer gegebenen Situation das Beste und Wertvollste ist, lehnt aber Fragen nach dem an sich Guten und Wertvollen als künstliche philosophische Probleme ab, da sie nichts mit dem praktischen Verhalten zu tun hätten (53).

Nach der kontextualistischen Theorie untersucht Brandt die „autoritäre Rechtfertigungstheorie“ als die zweite mögliche Methode, die Gültigkeit moralischer Prinzipien darzutun (56 ff.). Als „Autoritäten“ gelten nach Brandt im allgemeinen 1) „öffentliche Meinung oder Institutionen“ (57) und 2) „religiöse Lehrer oder Gott“ (61). Die öffentliche Meinung kann sich irren und deshalb keinen gültigen Maßstab zur Beurteilung von Handlungen abgeben (60). Ähnlich verhält es sich nach Brandt mit der religiösen Autorität. Ein religiöser Lehrer ist ebenso wenig unfehlbar wie die öffentliche Meinung (81). Der Rekurs auf die Autorität Gottes ist nur bedingt gültig. Zwar gibt es zweifellos moralische Handlungen, die nur „theologisch“ gerechtfertigt werden können (Beispiel Brandts: „Gott mißbilligt Wiederheirat nach einer Scheidung. Alles, was Gott mißbilligt, ist schlecht. Wiederheirat nach einer Scheidung ist schlecht“; 70), aber eine solche „übernaturalistische Theorie“ (71) vermag nicht die Gültigkeit alles moralischen Handelns und erst recht nicht die Moralität eines Atheisten zu beweisen (68).

Nach einigen soziologischen und psychologischen Überlegungen, wie der einzelne Mensch dazu kommt, gesellschaftliche und persönliche moralische Normen zu akzeptieren, setzt Brandt sich mit drei weiteren ethischen Theorien auseinander, um in der Frage der Legitimation moralischer Prinzipien weiterzukommen: dabei handelt es sich um „Naturalismus“, „Nichtnaturalismus“ und „Nonkognitivismus“ (152). Der Naturalismus behauptet, daß kein Unterschied zwischen der Rechtfertigung eines empirischen und eines moralischen Satzes bestehe, die Ethik mithin eine empirische Wissenschaft sei (155). Brandt macht dagegen geltend, daß moralische Fragen nicht in Physik-Laboratorien oder durch soziologische Erhebungen beantwortet werden können (181). Die nichtnaturalistische Grundthese, daß moralische Begriffe undefinierbare, intuitiv erfassbare Eigenschaften bezeichnen (186), lehnt Brandt ab, weil es de facto in Konfliktfällen entgegengesetzte „Intuitionen“ in bezug auf das gibt, was getan werden soll (192). Der nonkognitivistischen (darunter der emotiven) Theorie hält Brandt entgegen, daß moralische Wörter zwar durchaus eine „magnetische Wirkung“ auf die moralische Einstellung ausüben können (214), daß damit aber keineswegs die Funktion solcher Wörter erschöpft sei. Vielmehr hätten moralische Wörter mehrere verschiedene Aufgaben zu übernehmen: je nach Kontext machen sie Aussagen, drücken Einstellungen aus, üben magnetischen Einfluß aus, erzeugen Emotionen u. a. (234). Brandt statuiert damit einen „Multifunktionalismus“ (238) moralischer Wörter, der sicher dem faktischen Sprachgebrauch entspricht; da er aber zugleich annimmt, daß alle diese verschiedenen Funktionen nichtkognitiver Art sind (237), wird ihm Moralität unbeabsichtigt letztlich doch zu einem nichtrationalen Phänomen, das sich einer begrifflichen Analyse entzieht.

Nachdem der Versuch, moralische Prinzipien durch traditionelle ethische Theorien zu rechtfertigen, gescheitert ist, entwirft Brandt nun selbst eine eigene Methode, vermittels welcher er die „Standard-Praxis in der moralischen Reflexion“ erfassen will (245). Moralisches Denken ist ein „komplexes Zusammenspiel von Einstellungen, Prinzipien, formalen Voraussetzungen für Prinzipien und Regeln zur Disqualifikation“ (250 f.). Diese Standard-Praxis moralischen Denkens soll nach Brandt durch die „qualifizierte Einstellungsmethode“ („Qualified Attitude Method“) geprüft werden (251), indem festgestellt wird, ob die in einem moralischen Urteil verwendeten moralischen Wörter einer ihnen entsprechenden Einstellung korrespondieren. Dann und nur dann gilt ein moralisches Urteil gemäß der qualifizierten Einstellungsmethode als gerechtfertigt, wenn es tatsächlich der Einstellung des Urteilenden entspricht (265). Diese für alle Zusammenhänge, in denen das Wort „moralisch“ eine Rolle spielt, gültige Methode schließt jede Form von ethischem Relativismus aus, die besagt, daß aufgrund der Vielfalt und Verschiedenheit moralischer Normen keine einheitliche Methode zu ihrer Rechtfertigung gefunden werden kann (293). Es stellt sich jedoch die Frage, was denn eigentlich durch die Brandtsche Einstellungsmethode gerechtfertigt wird. Es wird eine Übereinstimmung zwischen Urteilendem und Urteil festgestellt (wie?), aber diese Übereinstimmung kann nicht zugleich Kriterium der Moralität sein, da ja auch die Einstellung eines Mörders mit seinem (amoralischen) Urteil, nämlich richtig gehandelt zu haben, korrespondieren kann. Die festgestellte Übereinstimmung selber bedarf also noch einer im strengen Sinn moralischen Beurteilung, die ihren Maßstab an dem Wissen um Gut und Böse hat, nicht aber an der Faktizität einer Übereinstimmung.

Den zweiten Teil seines Buches, der sich mit Fragen der „normativen Ethik“ beschäftigt, beginnt Brandt mit einer Kritik monistischer und pluralistischer Theorien über in sich wertvolle

Dinge. Ob nur eine Sache oder mehrere Dinge in sich wertvoll sind und ob es sich dabei um Genüsse oder um Wissen handelt, kann nicht allgemeingültig entschieden werden, sondern hängt vom Interesse des je einzelnen ab. Entsprechend richtet sich der jeweilig akzeptierte Pflichtbegriff nach dem, was einer für wertvoll hält. Brandt unterscheidet zwischen „Resultattheorien“ und „formalistischen Theorien“ (teleologischen und deontologischen Theorien; 354 f.) und betrachtet als ihre speziellen Modifikationen den „Akt-Utilitarismus“ einerseits („Es ist Pflicht eines Handelnden, so zu handeln, daß dadurch ein Zustand geschaffen wird, der für vernünftige Wesen ein Maximum an innerem Wert impliziert“; 380 f.) und den „pluralistischen Formalismus“ andererseits, der dem menschlichen Handeln nicht ein verpflichtendes Prinzip, sondern mehrere moralische Prinzipien als verbindlich zugrunde legt (391 f.). Als Kompromißlösung schlägt Brandt den „Regel-Utilitarismus“ vor (396 ff.), eine Theorie, die er folgendermaßen formuliert: „Für einen Handelnden ist es schlechthin Pflicht, eine Handlung A dann und nur dann auszuführen, wenn die Vorschrift, sie zu tun – ‚Tu A!‘ – logisch aus einer vollständigen Beschreibung der Situation des Handelnden plus den idealen Vorschriften [= geltende moralische Normen] für seine Gesellschaft folgt“ (396 f.). Diese Überlegungen hinsichtlich dessen, was Pflicht des einzelnen ist, schließt Brandt durch eine Erörterung der Menschenrechte sowie des distributiven und des vergeltenden Rechts ab und fügt noch ein Kapitel über „Ethik und Determinismus“ an (506 ff.), in welchem er die These vertritt, daß Determinismus als eine Theorie zu verstehen sei, welche behauptet, daß freie Wahlen determiniert und infolgedessen vorhersagbar seien (514), womit aber nicht gesagt sei, daß es physisch oder psychisch unmöglich wäre, anders zu handeln als faktisch gehandelt wird (516).

Damit hat Brandt – freilich in einer etwas rasanten Tour durch die Theorien über normative und metaethische Fragestellungen – die beiden wesentlichen Aspekte dargelegt, unter denen zum einen der Gegenstand der Ethik (Moralität) und zum andern die Ethik selber (ihre wissenschaftliche Methode) begriffen werden können. Wegen der intensiven Befassung mit der Rechtfertigungsproblematik ist Brandt jedoch die Begründungsproblematik nicht in den Blick gekommen. Nicht nur die „kritische“ Frage: Wie können moralische Urteile gerechtfertigt werden?, sondern auch die „normative“ Frage: Wie können moralische Urteile in ihrer Moralität begründet werden?, hat für die Ethik besondere Relevanz<sup>28</sup>.

Eine neue Bedeutung versucht Carl Wellman in seinem 1961 erschienenen Buch „The Language of Ethics“ (Cambridge/Mass.) moralischen Sätzen abzugewinnen, und zwar in einer „Epistemologie der Ethik“ (V). Die epistemologische Fragestellung betrifft Wissen und Bedeutung von moralischen Sätzen und ist insofern nicht selber moralisch (2). Darin besteht nach Wellman der Unterschied zwischen dem Ethiker und dem Analytiker, insofern es ersterem um moralische Fragen, letzterem um die Bedeutung moralischer Sätze geht (14 f.). Unter „moralischen Sätzen“ versteht Wellman solche Sätze, die entweder ein Wert- oder ein Sollensurteil beinhalten (8 f.; Beispiele Wellmans: „Dieses Eis ist sehr gut.“ „Das ist ein schönes Bild.“ „Jeder Bürger hat die Pflicht, seine Steuern zu bezahlen“). Diese im weitesten Sinn „moralischen“ Sätze untersucht Wellman daraufhin, a) aufgrund welcher Gemeinsamkeit sie moralisch genannt werden, b) wie sie sich von anderen Typen von Sätzen unterscheiden, c) wie sie untereinander differieren und d) zu welchem Zweck sie gebraucht werden (8). Um zu einer gültigen Antwort auf diese Fragen zu kommen, analysiert Wellman im I. kritischen Teil seines Buches den Beitrag verschiedener ethischer Theorien zur Lösung der Problematik moralischer Sätze. Im II. konstruktiven Teil gibt Wellman in einer systematischen Entwicklung die möglichen Interpretationen von „Bedeutung“ eines Satzes an, um diese im III. und letzten Teil des Buches auf seine eigene Deutung der moralischen Sprache anzuwenden.

Der kritische Teil beginnt mit einer Auseinandersetzung Wellmans mit dem „ethischen Naturalismus“ (20 ff.), dessen Grundthese von Wellman auf den Satz reduziert wird, daß „moralische Wörter für empirische Eigenschaften stehen“ (22). Wellman sieht die drei Vorzüge dieser Theorie: 1. in dem heilsamen Mißtrauen gegenüber zweifelhaften Spekulationen, 2. im Beharren auf der Relevanz der Erfahrung für die Ethik, 3. in der Gründung moralischer Urteile in der Erfahrung (26 f.). Dennoch deklariert Wellman die naturalistische Position insgesamt als unhaltbar (28), weil moralische Wörter keineswegs empirische Eigenschaften verträten (45) und somit moralische Urteile auch keine Beschreibungen einer Erfahrung sein könnten (33).

Als nächstes erörtert Wellman den „ethischen Intuitionismus“ (58 ff.), als dessen Pointe er das intellektuelle Begreifen alles moralischen Tuns hervorhebt (59). Als Positivum dieser Theorie hält er die intuitionistische These der Nichtempirizität und der objektiven Gültigkeit moralischer Sätze fest, kritisiert aber, daß diese These bloße Antibeauptung gegen den Naturalismus, aber nicht bewiesen sei (65, 81). Überdies sei ein moralisches Urteil eine Entscheidung und nicht ein deskriptiver Satz (87).

Wenn nun der ethische Naturalist mit „moralischer Blindheit“ geschlagen ist, bzw. der ethische Intuitionist „moralische Halluzinationen“ hat (80), welche dritte Theorie vermag die Bedeutung moralischer Sätze zu klären? Wellman untersucht weiter die „emotive Theorie der Ethik“ (89 ff.), die die deskriptive Seite der moralischen Sprache leugnet und ausschließlich ihren emotionalen Charakter und damit ihre Irrationalität betont. Wellman läßt jedoch die Alternative: kognitive oder emotive Sprache, nicht gelten (103); vielmehr sei eine nichtdeskriptive Bedeutung von Sätzen zumindest denkbar (102) und könnte durch eine erklärende Hypothese ebenso wissenschaftlich gerechtfertigt werden wie empirische Phänomene durch Deduktion oder Induktion (125).

Nachdem auch die „Emotivisten“ keine befriedigende Erklärung der Bedeutung moralischer Sätze gegeben haben, unterzieht Wellman jene Theorie, die moralische Probleme von der Umgangssprache her anzugehen versucht („ordinary language approach“) einer Kritik (128 ff.). Grundsätzlich billigt er diesen Ansatz, die Bedeutung von Wörtern vom alltäglichen Sprachgebrauch her zu bestimmen (130), bemängelt aber das Ziel des umgangssprachlichen Verfahrens, nämlich eine „Logik der Ethik“ zu entwickeln (150). Wellman will statt dessen den Terminus „moralisches Denken“ verwendet wissen (153), weil es nicht eine je verschiedene Logik der Chemie, der Politik oder der Ethik gebe, sondern nur *eine* formale Logik, die auf verschiedene Objektbereiche appliziert werde (150 f.). Diese Kritik Wellmans ist allerdings insofern nicht ganz berechtigt, als die „umgangssprachlichen Ethiker“ (wie etwa Toulmin) ja nicht eine für die Ethik gebietseigene Logik konstruieren wollen, die mit formaler Logik nichts mehr zu tun hat. Im Gegenteil soll gerade mit den bekannten logischen Mitteln dargetan werden, wieweit Moralität als ein rationales Phänomen begriffen werden kann und wo der Logik Grenzen gesetzt sind.

Um in der Frage nach der Bedeutung moralischer Sätze einen Schritt weiterzukommen, macht sich Wellman nun selbst an die Arbeit und differenziert die möglichen Bedeutungen von Sätzen. Er unterscheidet zwischen „deskriptiver“, „emotiver“, „wertender“ („evaluative“), „anweisender“ („directive“) und „kritischer“ Bedeutung. Die Bedeutung eines deskriptiven Satzes (e. g. „Das ist ein Elefant“, „Zucker ist löslich“) wird nach Wellman durch „Indikation“ (= Anzeigen des Gegenstandes, der beschrieben wird, des Subjekts des Satzes; 161 f.), „Quasi-Vergleich“ (= Bestimmung der Eigenart des Gegenstandes durch Vergleich von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten mit anderen Dingen; Prädikation; 162 ff.), und „Behauptung – Leugnung“ (= Bejahung oder Verneinung des Quasi-Vergleichs in bezug auf das angezeigte Objekt; 168 ff.) eruiert.

Die emotive Bedeutung eines Wortes darf nicht verwechselt werden mit der Emotion, die es im Hörer hervorruft (192). Daher unterscheidet Wellman zwischen „emotiver Bedeutung“, die sich auf die Emotion des Redenden bezieht, und „emotiver Kraft“, welche die Emotion des Hörers verursacht (194). Die Momente, die die emotive Bedeutung eines Satzes (e. g. „Geh zur Hölle!“ 185) konstituieren, sind nach Wellman „Ausdruckskraft“ (198), „Indikation“, „Parteilichkeit“ (201 f.) und „Emotionalität“ (anstelle des Quasi-Vergleichs; 203).

Als Strukturmomente der wertenden Bedeutung eines Satzes (e. g. „Dieser Mann ist böse“; 207) nennt Wellman „Indikation“, „Parteilichkeit“ (208 f.) und „Behauptung-Leugnung“ (211 ff.). Wertsätze sind in Worten ausgedrückte Einstellungen (219).

Die „anweisende“ (imperative) Bedeutung eines Satzes (e. g. „höfliche Nachfragen, beharrliche Mahnungen, militärische Ordern, Ratschläge, Rezepte, Instruktionen, Ermahnungen . . .“; 228) drückt sich aus in: „Indikation“ (229), „Quasi-Vergleich“ und „Vorschrift-Verbot“ (230).

Die kritische Bedeutung eines Satzes schließlich (e. g. „Du solltest sie nach Hause begleiten“) basiert auf „Indikation“, „Behauptung-Leugnung“ und „Kritik“ (309). Zusammengefaßt: „Ein deskriptiver Satz sagt, wie es sich mit einem Objekt oder mit Objekten verhält. Ein emotiver Satz drückt eine Emotion aus, die der Sprechende fühlt oder fühlen könnte. Ein wertender Satz

behauptet eine Pro- oder Kontraeinstellung zu einem Objekt. Ein kritischer Satz modifiziert, bezweifelt, unterstützt, nimmt zurück, gesteht zu oder weist zurück: den Anspruch des Objekts [Subjekts des Satzes] auf Rationalität“ (278).

Es bleibt noch die Frage, was die von Wellman differenzierten möglichen Bedeutungen von Sätzen mit Moralität zu tun haben, bzw. welche „Bedeutung“ sie für die Sprache der Moral haben. Wellman versucht eine kurze Antwort im III. Teil seines Buches, in welchem er die Bedeutung der traditionell als moralisch geltenden Wörter (gut, böse, richtig, falsch, sollte) umreißt. „Gut“ und „böse“ haben in der Ethik nach Wellman primär wertende Bedeutung (279), wohingegen „richtig“, „falsch“ und „sollte“ überwiegend kritische Bedeutung haben (286, 291). Gleichwohl sind alle diese moralischen Wörter von komplexer Art und können nahezu alle Formen von „Bedeutung“ annehmen (285). Diese „Flexibilität“ der moralischen Sprache, die zugleich ihre Ungenauigkeit und Emotionalität bedingt (303), erlaubt einen vielfältigen Gebrauch mit wenigen Wörtern, deren Funktion sich aus dem jeweiligen Kontext ergibt (301).

Wellmans Analyse des faktischen Gebrauchs der Sprache der Moral hat gezeigt, daß sich Moralität verschieden artikulieren kann und auch in den jeweiligen Zusammenhängen, in welchen diese Sprache gebraucht wird, richtig verstanden wird. Was Wellman in „The Language of Ethics“ mithin geleistet hat, ist eine Deskription des Funktionierens der Sprache der Moral. Diese Deskription kann aber nicht zugleich Begründung und Rechtfertigung der Moralität sein, die von Wellman fraglos als gültig vorausgesetzt wird. Die Klärung dieser Voraussetzung, die zweifellos ebenfalls Aufgabe einer Ethik ist, allerdings nicht einer sprachanalytischen Ethik, bleibt weiterhin ein Desiderat der analytischen Ethik.

Ein Teil der 1959/60 von dem Finnen Georg Henrik von Wright in Aberdeen gehaltenen „Gifford Lectures“ erschien 1963 unter dem Titel „The Varieties of Goodness“<sup>24</sup>. Von Wright – in der Tradition Aristoteles', Kants und Moores stehend – ist ein Analytiker besonderer Art. Er intendiert eine begriffliche Untersuchung der Gründe und Standards, vermittels welcher etwas als gut oder schlecht beurteilt werden kann (6). Durch eine minuziös und sehr detailliert durchgeführte logische Analyse der verschiedenen Formen des Guten versucht er einerseits, das Gebiet der philosophischen Ethik kritisch abzustecken, und andererseits, die empirischen Sprachuntersuchungen der analytischen Ethiker zu korrigieren bzw. zu ergänzen (5 f.).

Das Gute ist nach von Wright weder ein normativer Begriff (wie Pflicht, Verbot, sollen) noch ein anthropologisch-psychologischer Begriff (wie Wahl, Absicht, Motiv), sondern ursprünglich ein Wertbegriff (6). Da aber ein Wertbegriff nicht eo ipso ein moralischer Begriff ist, sondern auch in nichtmoralischen Urteilen gebraucht wird, nimmt von Wright zur Klärung eine immanente Differenzierung des Begriffs des Guten vor und unterscheidet sechs Hauptformen des Guten: 1. das „instrumentell Gute“ (ein gutes Messer, ein guter Hund, ein gutes Auto; gut als Bezeichnung für Dinge, die dem Menschen ‚gut zu etwas‘ sind); 2. das „technisch Gute“ (ein guter Läufer, ein guter Redner; gut als Bezeichnung für ein Lebewesen, sofern es zu etwas Bestimmtem gut ist); 3. das „medizinisch Gute“ (gute Gesundheit, gute Augen; gut als Bezeichnung für Dinge, die gut für das körperliche Wohlergehen sind); 4. das „utilitaristisch Gute“ mit seiner Subkategorie des „wohlthätig Guten“ (gute Institutionen, gute Sitten; gut als Bezeichnung für Dinge, die gut sind zur Verbesserung oder Vervollkommnung von etwas); 5. das „hedonistisch Gute“ (guter Geschmack, gutes Essen, gutes Wetter; gut als Bezeichnung für Dinge, die angenehm, gut für die Stimmung sind); 6. das „menschlich Gute“ (guter Wille, gute Absicht; gut als Bezeichnung für das moralisch Gute; 9 ff.). Die Frage, ob sich ein allen sechs Kategorien des Guten gemeinsames Bestimmungsmerkmal eruieren läßt, verneint von Wright. Eine generische Bestimmung der mannigfaltigen Formen des Guten lehnt er mit Aristoteles, jedoch ohne nähere Begründung, ab (13). Zweideutigkeit und Vagheit sind nach ihm nur zufällige, aber nicht notwendige Charakteristika einiger Formen des Guten. Die These, daß das Gute ein analoger Begriff sei, kritisiert von Wright durch die Gegenthese, daß es nicht möglich sei, eine primäre Bedeutung von „gut“ anzugeben, im Hinblick auf welche alle abgeleiteten Formen des Guten als sekundäre Bedeutung verstehbar wären (15). Auch der Wittgensteinsche Begriff der „Familienähnlichkeit“ von Wörtern scheint von Wright nicht geeignet zu sein, die Vieldeutigkeit des Guten zu erklären, weil die Formen des Guten konstant sind, d. h. sich nicht geschichtlich verändern (16).

Etwas im instrumentellen Sinn gut zu nennen, heißt, daß der Gegenstand einem bestimmten Zweck bestens dient (20), und zwar vermöge einer „gut machenden Eigenschaft“ (26; z. B. Schärfe eines Messers). Das empfehlende Werturteil „X ist gut“ ist objektiv wahr oder falsch und kann vermittle eines Tests überprüft werden (29, 36 f.). Ebenso verhält es sich mit einer im technischen Sinn guten Sache: Die Aktivität eines Lebewesens (laufen, reden) wird in einem Werturteil („X ist ein guter Y“), das anhand von Kriterien als wahr oder falsch erwiesen werden kann, lobend hervorgehoben (37, 39).

Wenn etwas als im utilitaristischen Sinn gut (wohltuend) oder schlecht (schädlich) bezeichnet wird, so kann auch die Wahrheit eines solchen Urteils objektiv an der Faktizität überprüft werden. Dasselbe gilt für Urteile über im medizinischen Sinn gute Dinge (60). Allerdings ist „gut“ hier nach von Wright ein privativer Begriff, da mit ‚X ist gut‘ gemeint ist, ‚X ist in Ordnung, kein Anlaß zur Beschwerde‘ (55).

Ein hedonistisches Werturteil impliziert zwei verschiedene Objekte: Primär wird die Sinnesempfindung des Subjekts bewertet (guter Geschmack eines Apfels) und erst sekundär das physische Objekt selbst (ein guter Apfel; 71). Die Wahrheit primärer hedonistischer Urteile ist nur feststellbar, wenn sie in der dritten Person formuliert sind (73; ‚X fand Äpfel von der Sorte b gut‘), aber dabei handelt es sich nicht um genuine Werturteile, sondern um Tatsachenaussagen (74). Hedonistische Werturteile in der ersten Person sind weder wahr noch falsch und daher nicht Urteile im eigentlichen Sinn (74).

Die letzten zwei Drittel seines Buches widmet von Wright der Untersuchung des „menschlich Guten“. Als menschliches Gut gelten allgemein: Glück, persönliches Wohl und allgemeines Wohlergehen (87). Glück ist ein hedonistischer Begriff (92), so daß Urteile von der Form ‚X ist glücklich‘ überprüfbar, aber keine Werturteile sind. Urteile von der Form ‚Ich bin glücklich‘ können nicht als wahr oder falsch erwiesen werden (99). Glück hängt eng zusammen mit dem Modus menschlichen Handelns. Von Wrights zentrale These in bezug auf die Moralität von Handlungen lautet: „Das moralisch Gute ist nicht eine Form des Guten, die auf derselben Ebene wie die anderen Formen steht, die wir unterschieden haben. Wenn es überhaupt eine Form des Guten genannt werden kann, so nur in sekundärer Bedeutung.“ „Ob ein Akt moralisch gut oder schlecht ist, hängt davon ab, ob er wohltätigen oder schädigenden Charakter hat“ (119). Von Wright ist also geneigt, das moralisch Gute als eine Subkategorie des utilitaristisch Guten aufzufassen; entsprechend versteht er unter einer „guten Absicht“ ein Handeln, das niemandem bewußt Schaden zufügen bzw. weitgehend Schaden vermeiden will (128, 131). Wenn von jemandem gesagt wird, er sei ein (moralisch) guter Mensch, so unterstellt man ihm gute Absichten und gute Taten, im weitesten Sinn „Tugend“ (134). Tugend ist weder eine Geschicklichkeit, eine Disposition, noch eine Gewohnheit oder ein Temperament, sondern ein Charakterzug (144). Tugend zeigt sich als „praktisches Wissen“, das sich als die Mitte zwischen Vernunft und Leidenschaft herstellt (146 f.). Das Gute der Tugend besteht nicht darin, daß sie etwas Gutes hervorbringt, sondern darin, daß sie vor Schaden bewahrt (151).

Da nicht nur Wert-, sondern auch Sollensmomente für die Handlung eine wichtige Rolle spielen, ist die Klärung des Zusammenhangs von Wert und Norm notwendig. Von Wright bestimmt Normen als Handlungsvorschriften und klassifiziert sie in Befehle (formuliert als Imperativsätze), Regeln (formuliert in deontischen Sätzen) und praktische Notwendigkeiten (formuliert in anankastischen Sätzen; 157). Letztere sind von entscheidender Bedeutung für den „praktischen Syllogismus“ (162): „Du willst q. Ohne die Handlung p wirst du q nicht erreichen. Du mußt p tun.“ Die erste Prämisse ist nach von Wright eine Wunschaussage, die zweite eine Aussage über eine objektive, natürliche Notwendigkeit, der Schluß ein Quasi-Befehl bzw. eine praktische Notwendigkeit (161). Praktische Syllogismen sind gültige logische Argumente, die in besonderer Weise die Begriffe des Strebens nach einem Ziel, des Verstehens einer Notwendigkeit und des sich zum Handeln Anschickens miteinander verknüpfen (171). Werte und Normen werden so miteinander verbunden, daß die Erkenntnis einer natürlichen Notwendigkeit im Zusammenhang mit einem erstrebten Ziel dem Menschen eine praktische Notwendigkeit auferlegt, in einer bestimmten Weise zu handeln, ganz gleich, ob das Ziel von einem anderen festgelegt wurde (Heteronomie) oder vom Handelnden selbst bestimmt worden ist (Autonomie; 176). Wenn eine (autonom oder heteronom auferlegte) Norm die Begründung des Wohls von Menschen bezweckt, ist sie eine Pflicht (178). Die Pflichten wiederum unterteilt von Wright

in selbstbezügliche und andere bezügliche, autonome und heteronome, positive und negative Pflichten (178 f.). Aus der praktischen Notwendigkeit des Zusammenwirkens aller Menschen zur Erreichung eines gemeinsamen Guts ergeben sich legale Pflichten (196). Das von von Wright als Eckpfeiler der Idee der Moralität formulierte Prinzip der Gerechtigkeit lautet: „Niemand soll einen Anteil an dem größeren Gut einer Gemeinschaft, deren Mitglied er ist, haben, sofern er nicht seinen Beitrag dazu geleistet hat“ (208). Es ist die moralische Pflicht eines jeden, gerecht zu handeln. Eine solchermaßen gerechte Handlung steht jenseits von Egoismus und Altruismus. Der moralische Wille realisiert sich als interesseloser und unparteiischer Wille zur Gerechtigkeit, der das Gut des Nachbarn behandelt, als ob es das seine wäre, und das seine, als ob es das des Nachbarn wäre (209).

Es wurden aus der Vielzahl der von von Wright vorgenommenen Begriffsanalysen nicht alle, sondern nur die wesentlichen referiert. Die immanente Differenzierung des Begriffs des Guten hat die Vieldeutigkeit dieses Begriffs zwar eingegrenzt durch den Aufweis von sechs Kategorien, unter welche sich Werturteile, die das Wort „gut“ enthalten, subsumieren lassen, da von Wright es aber nicht für möglich hält, eine allen sechs Kategorien gemeinsame Beziehung aufzuzeigen, fällt das Wissen der verschiedenen Formen des Guten – da es völlig heterogen ist – auseinander. Dieses Faktum widerspricht jedoch in gewisser Weise dem Ergebnis von Wrights, denn er hat in den Analysen der einzelnen Formen des Guten indirekt ein diesen allen gemeinsames Merkmal eruiert: Wenn immer etwas gut genannt wird, so wird dadurch die Beziehung einer Angemessenheit zum Ausdruck gebracht. Die Qualität dieser Beziehung – sei es die instrumentelle von Messer und Schneiden oder die hedonistische von Apfel und Geschmack oder die moralische von Mensch und Handlung – wird in allen Fällen durch das Wort „gut“ ausgedrückt und kann in Form einer Verhältnisgleichung dargestellt werden: Messer: Schneiden = Apfel: Geschmack = Mensch: Handlung. Das bedeutet aber – entgegen der von Wrightschen These –, daß das Gute doch ein analoger Begriff ist. Von Wright hat bei seiner Ablehnung der analogen Gleichheit der verschiedenen Formen des Guten wohl die „*analogia attributionis*“ im Auge gehabt, nicht aber die „*analogia proportionalitatis*“. Dennoch wäre es überlegenswert – und damit soll eine andere These von Wrights in Frage gestellt werden –, ob das moralisch Gute tatsächlich als Subkategorie des utilitaristisch oder des hedonistisch Guten gedacht werden muß – was im Grunde auf den von Moore kritisierten „*naturalistischen Irrtum*“ hinausläuft –, oder ob nicht umgekehrt das moralisch Gute der Prototyp des Guten schlechthin ist, im Hinblick auf den alle anderen Formen des Guten in abgeleiteter Weise gut genannt werden. Von daher hätte dann auch der Begriff der *analogia attributionis* neben dem Begriff der *analogia proportionalitatis* eine gewisse Berechtigung, als Interpretationsmodell der den verschiedenen Formen des Guten zugrunde liegenden Einheit herangezogen zu werden<sup>25</sup>.

\* \* \*

Die Entwicklung der analytischen Ethik scheint noch nicht abgeschlossen zu sein, aber seit einigen Jahren zu stagnieren. Die vorwiegend in der Zeitschrift „*Mind*“ (Edinburgh) während der 30er, 40er und 50er Jahre ausgetragenen Diskussionen und Auseinandersetzungen der Hauptvertreter der analytischen Ethik haben ebenso wie einschlägige Publikationen im Bereich der Moralphilosophie nach dem Jahre 1963 nachgelassen<sup>26</sup>. Daher scheint der rechte Zeitpunkt für eine kritische Bestandsaufnahme gekommen zu sein<sup>27</sup>.

Die analytische Ethik hat Funktion und Bedeutung der Sprache der Moral durch systematische Sprachanalysen eingehend dargelegt. Dabei muß als ein wichtiges Ergebnis festgehalten werden, daß keine moderne ethische Theorie mehr ohne eine Theorie der Sprache auskommen kann, die einerseits die wissenschaftliche Qualifikation einer spezifisch ethischen Sprache herausarbeitet – nicht jedes Sprechen über Moralität ist schon Ethik – und andererseits die Bedeutung der ethischen gegenüber der moralischen Sprache durch eine Analyse des Verhältnisses von moralischen und ethischen Urteilen klärt. Moralische Wörter lassen sich nicht abstrakt, außerhalb eines moralischen Kontextes erörtern, vielmehr gewinnen sie ihre eigentümliche moralische Qualität allererst im konkreten Zusammenhang eines Satzes, der ein Sollens- oder Werturteil beinhaltet (eine Aussage über eine noch ausstehende oder bereits geschehene menschliche Handlung).

Unter den Analytikern besteht generell Einigkeit darüber, daß der Mensch, indem er spricht,

über äußere oder innere Tatsachen berichtet, Wünsche, Bitten oder Gefühle zum Ausdruck bringt, Anordnungen oder Befehle erteilt und vieles mehr. Da sich diese verschiedenen menschlichen „Handlungen“ im Medium der Sprache artikulieren, kann von deskriptiver, wertender, emotiver, imperativer Bedeutung der Sprache u. a. gesprochen werden.

Es besteht jedoch Uneinigkeit unter den analytischen Ethikern darüber, welchem Sprachtypus moralische Urteile zugeordnet werden müssen. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob moralische Urteile als Tatsachenbeschreibung, als Gefühlsäußerung oder als Mitteilung eines Befehls interpretiert werden. Die verschiedenen und zum Teil einander widersprechenden Interpretationen des faktischen Gebrauchs der Sprache der Moral lassen den Schluß zu, daß moralische Wörter und Sätze unter mehreren Aspekten betrachtet werden können und kein Aspekt absolute Gültigkeit für sich beanspruchen kann. Aber selbst wenn man alle durch die analytische Ethik herausgearbeiteten Aspekte moralischen Sprechens zusammennimmt und in *eine* Theorie integrieren würde, wäre es immer noch fraglich, ob vermittels dieser alle Probleme einer Ethik im Prinzip gelöst werden könnten. Wenn Ethik im traditionellen Sinn als Wissenschaft des Moralischen schlechthin (im Unterschied zu einer inhaltlichen Morallehre wie etwa der Kasuistik) bestimmt wird, so kann durch das Studium der Sprache der Moral nur ein Teilgebiet der Ethik erschlossen werden. Die Analyse des moralischen Sprachgebrauchs beschreibt das Funktionieren solchen Sprechens, ohne seine Moralität zu erklären oder als sinnvoll zu rechtfertigen. Freilich werden von den analytischen Ethikern alle Fragen von der Art: Wie ist eine moralische Handlung, ein moralisches Urteil, Moralität überhaupt begreifbar? – sofern sie nicht faktizistisch durch Hinweis auf psychologische Gegebenheiten oder bestehende Moralen, beantwortet werden – als metaphysisch oder spekulativ disqualifiziert. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Derartige Fragen lassen sich sprachanalytisch weder sinnvoll stellen noch beantworten. Aber wieso ist denn Sprachanalyse die einzige gültige Methode in der Ethik? Keiner der analytischen Ethiker hat auch nur den Versuch unternommen, die Notwendigkeit für die These darzutun, daß Philosophie nur als Sprachphilosophie sinnvoll ist, geschweige denn die Voraussetzung zu begründen, daß Ethik allein in Form einer Analyse der Sprache der Moral betrieben werden kann. Die Begründung für das sprachanalytische Vorgehen erschöpft sich in der Regel in einer lobenden Erwähnung Wittgensteins im Vorwort. Aus dem Faktum aber, daß es Fragen gibt (z. B. Fragen nach der Herkunft des Sollensmomentes oder des Wertmomentes in moralischen Urteilen), die nicht einfach als sinnlos abgetan werden können, läßt sich schließen, daß es neben der Sprachanalyse noch andere Methoden in der Ethik geben muß, durch welche der von den Analytikern ausgeklammerte Fragenkomplex (Begründung und Rechtfertigung der sprachlich vorgefundenen Qualität „das Moralische“) einer Lösung zugeführt wird.

Wenn man das Unternehmen der analytischen Ethik einmal global als den Versuch bezeichnet, ein empirisches Kriterium der Moral aufzustellen (Frage nach der „*conditio realis*“ moralischer Urteile), so müßte das philosophische Bemühen um Begründung und Rechtfertigung von Moralität (Frage nach der „*conditio sine qua non*“) ebenso global als der Versuch charakterisiert werden, ein nichtempirisches Kriterium der Moralität aufzustellen. Dieser Versuch hat nichts mysteriös „Metaphysisches“ an sich, schließlich ist auch eine physikalische Hypothese oder Formel, die physikalische Phänomene erklären soll, nicht selber ein physikalisches Phänomen und wird trotzdem nicht als sinnlose metaphysische Aussage abgetan. Allerdings ist die Problematik in der Ethik anders gelagert als in den Naturwissenschaften, da es fraglich ist, ob es analog zu physikalischen Phänomenen „moralische Phänomene“ gibt, die sich empirisch untersuchen lassen. Moralische Qualitäten (e. g. das Gute, Tugend) sind zweifellos nur an empirischen Gegebenheiten (Handlungen, Verhaltensweisen) antreffbar, aber sie sind selber nichts Empirisches (wie auch die Wahrheit nichts Empirisches ist) und können mithin auch nicht durch eine empirische (psychologische, soziologische, historische Fakten eruiierende) Analyse zureichend begriffen werden. In einer ethischen Analyse müssen vielmehr jene *Begriffe* analysiert werden, die die sich in moralischen Urteilen (Sollens- und Werturteilen) dokumentierende ‚moralische Reflexion‘ konstituieren. Die geschichtliche und die sprachliche Seite dieser moralischen Reflexion (die empirische Inhaltlichkeit und die sprachliche Verfaßtheit moralischer Urteile) ist von den analytischen Ethikern eingehend und erschöpfend behandelt worden. Darüber ist jedoch die strukturelle Seite (die allgemein verbindliche Form moralischer und ethischer Urteile)

vernachlässigt worden. Ob nun jemand einem blinden Menschen über die Straße hilft, oder ob ein Eskimo seine alten Eltern tötet, in beiden Fällen wird aus einem vorgängigen Wissen um das Gute gehandelt, und die Entwicklung der Genesis dieses Wissens um das Gute – unabhängig von jedweder geschichtlichen Aktualisierung – ist die vordringliche Aufgabe einer philosophischen Ethik. Die Ethik ist keine Morallehre, die Auskunft darüber gibt, wie man in bestimmten Situationen handeln soll – dies ist Sache der persönlichen Entscheidung, über die man gegebenenfalls Rat suchen kann –, sondern eine Theorie der Moral, die *grundsätzlich* auseinanderlegt, wie gehandelt werden muß, wenn gut gehandelt werden soll. Wie der methodische Gang einer ethischen Theorie gerechtfertigt werden kann, d. h. wie eine – zunächst hypothetisch angesetzte – ethische Theorie daraufhin überprüfbar ist, inwieweit sie tatsächlich das erklärt, was sie zu erklären beansprucht, ist keine ethische, sondern eine metaethische Frage. Wie die Ethik eine Theorie der Moral ist, ist die Metaethik eine Theorie der Ethik. Morallehre, Ethik und Metaethik müssen also, obwohl sie der Sache nach eng zusammengehören, streng voneinander geschieden werden, da sie verschiedenen Reflexionsebenen zugehören, die sich durch eine jeweils eigene Begrifflichkeit und durch eigene Methoden auszeichnen.

#### *Anmerkungen*

<sup>1</sup> Zitiert wird im folgenden nach der Cambridge University Press Paperback Ausgabe von 1968.

<sup>2</sup> Diese Form von „Hedonismus“ wird auch von M. Schlick in seinem Buch „Problems of Ethics“ (1939) vertreten.

<sup>3</sup> Vgl. auch die 1912 erschienene kleinere Schrift Moores „Ethics“, in welcher einige der behandelten Probleme aus „Principia Ethica“ erneut zur Sprache kommen.

<sup>4</sup> Zitiert wird nach der Ausgabe der Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts 1950.

<sup>5</sup> Perrys Werttheorie ist durch die deutsche Wertphilosophie stark beeinflusst. Perry nennt in seiner 23 Titel umfassenden Bibliographie folgende deutsche Autoren: Ch. v. Ehrenfels, System der Werttheorie, 1897, A. Meinong, Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie, 1923, W. Stern, Wertphilosophie, 1924, G. Simmel, Philosophie des Geldes, 1900, R. Eisler, Studien der Werttheorie, 1902, J. C. Kreibitz, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie, 1902, F. Krüger, Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie, 1898.

Eine naturalistische Werttheorie stellt auch C. I. Lewis in seinem Buch: An Analysis of Knowledge and Valuation, 1946, dar.

<sup>6</sup> Zitiert wird nach der 17. Auflage, London 1967.

<sup>7</sup> Vor Ayer hat bereits Eduard Westermarck eine emotive Moraltheorie vertreten in seinem 1906 erschienenen Buch „Origin and Development of Moral Ideas“. Nach ihm beruhen die Moralbegriffe auf Gefühlen (vgl. S. 1 ff. „Der Gefühlsursprung sittlicher Urteile“); daher ist es Aufgabe des Ethikers, diese Gefühle mit Hilfe von Psychologie, Ethnographie, Geschichte, Rechtswissenschaft und Theologie zu untersuchen (VI). Im Unterschied zu Ayer läßt Westermarck die Ethik als Wissenschaft gelten, allerdings als eine rein empirische Wissenschaft. „Wenn [...] das Wort ‚Ethik‘ als die Benennung einer Wissenschaft gebraucht werden soll, so kann deren Gegenstand nur sein das sittliche Bewußtsein als eine Tatsache zu studieren“ (14, zitiert nach der Übersetzung von L. Katschner, Leipzig 1913).

<sup>8</sup> Ayer hat seinen ethischen Standpunkt, von dem er 1946 zugibt, daß er ihn nicht zuletzt zur Aufrechterhaltung der allgemeinen Konsistenz seiner Gesamtposition so radikal formuliert habe (20), später etwas modifiziert, aber in der Grundkonzeption beibehalten. Vgl. den Aufsatz „On the Analysis of Moral Judgements“ in: A. J. Ayer, Philosophical Essays, London 1954, 231–249. Dort stellt er noch einmal ausdrücklich die These auf, daß es keine „moralischen Fakten“ und entsprechend keine wissenschaftlichen Aussagen über sie geben könne (233). Weiter revidiert er seine These, daß moralische Urteile bloße Gefühlsäußerungen sind, dahingehend, daß er sie als konsequenten Ausdruck verfestigter moralischer Verhaltensweisen bezeichnet (238). Allerdings läßt er nun die in der Zwischenzeit von analytischen Ethikern entwickelten intuitionistischen, naturalistischen, objektivistischen und emotiven Theorien als mo-

ralisch neutrale meta-ethische Theorien gelten (246), bezweifelt aber, daß diese irgendeinen Einfluß auf das moralische Verhalten der Menschen haben (249). In diesem Zweifel zeigt sich erneut die ungenaue Differenzierung Ayers zwischen Morallehre und Ethik. Aufgabe einer Morallehre, zu welcher auch die Kasuistik zu rechnen ist, ist die Beurteilung von Handlungen im Hinblick auf einen bestimmten Moralkodex. Eine solche Morallehre kann durchaus Einfluß auf das menschliche Handeln haben. Aufgabe der Ethik hingegen ist die Begreifbarmachung der notwendigen Implikate jedweder moralischen Tat. Dieses ‚ethische Wissen‘ ist eine Reflexionsstufe ‚weiter‘ von der konkreten Praxis entfernt als das ‚moralische Wissen‘.

<sup>9</sup> Dieses Problem stand schon im Mittelpunkt des 1930 erschienenen Ross'schen Buches „The Right and the Good“.

<sup>10</sup> Vgl. zu den von Ross entwickelten Thesen auch die Bücher von A. C. Ewing, *The Definition of Good*, 1947; *Ethics*, 1953; und *Second Thoughts in Moral Philosophy*, 1959.

<sup>11</sup> Hier zitiert nach der Yale University Paperback Ausgabe, New Haven und London 1968.

<sup>12</sup> Vgl. auch Stevensons 1963 erschienenes Buch „Facts and Values“.

<sup>13</sup> Vgl. u. a. *Five Types of Ethical Theory*, New York 1944; *Is ‚Goodness‘ the Name of a Simple Non-Natural Quality?*, in: *Aristotelian Society Proceedings*, 1933/34, 249–268, *Ethics and the History of Philosophy*, 1952.

<sup>14</sup> Hier zitiert nach *Readings in Philosophical Analysis*, Sel. and Ed. by H. Feigl and W. Sellars, New York 1949, 547–563.

<sup>15</sup> Hier zitiert nach der Cambridge Paperback Ausgabe von 1960.

<sup>16</sup> Ebenfalls im Jahre 1950 hat J. O. Urmson einen Artikel „On Grading“ in der Zeitschrift „Mind“ (145–169) veröffentlicht. Urmson geht es in diesem Aufsatz ähnlich wie Toulmin darum, zu zeigen, daß moralisches Urteilen (grading = Abstufung) eine Aktivität eigener Art ist, in welcher bestimmte Tatsachen an geltenden moralischen Normen gemessen werden. Urmson verdeutlicht diesen Vorgang an der Klassifizierung von Äpfeln, deren Güteklasse durch Beziehung auf ministeriell festgesetzte Standards bestimmt wird.

<sup>17</sup> Vgl. zu einer rationalen Begründung der Ethik auch die Werke von H. A. Prichard, *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Oxford 1949, A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford 1949, und P. E. Edwards, *The Logic of Moral Discourse*, Glencoe 1955.

<sup>18</sup> Hier zitiert nach der Oxford Paperback Ausgabe von 1967.

<sup>19</sup> Hare behandelt das aus „The Language of Morals“ ausdrücklich ausgeklammerte „psychologische“ Problem der Willensfreiheit (IV) in seinem 1963 erschienen Buch „Freedom and Reason“.

<sup>20</sup> Hier zitiert nach der Ausgabe der Penguin Books, A 293, London 1969.

<sup>21</sup> Vgl. auch Edels spätere Bücher „Anthropology and Ethics“, 1959 (zus. mit M. Edel), „Science and the Structure of Ethics“, 1961, und „Method in Ethical Theory“, 1963.

<sup>22</sup> Hier zitiert nach der 4. Auflage, New York 1964.

<sup>23</sup> Vgl. auch Brandts früheres Buch „Hopi Ethics: A Theoretical Analysis“, Chicago 1945.

<sup>24</sup> Hier zitiert nach der 2. Auflage von 1964. Der andere Teil der Vorlesungen wurde ebenfalls im Jahre 1963 unter dem Titel „Norm and Action“ veröffentlicht.

<sup>25</sup> Ebenfalls im Jahre 1963 sind folgende für den Bereich der Ethik interessante Bücher erschienen: William K. Frankena, *Ethics*; Samuel Hart, *Ethics, The Quest for the Good Life*; Marcus G. Singer, *Generalization in Ethics, An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy*.

<sup>26</sup> Erwähnenswert ist der Versuch Paul Lorenzens, die moralische Sprache zu formalisieren und die „normative Genesis“ als Rechtfertigung sittlicher Normen zu klären. Vgl.: *Normative Logic and Ethics*, B.-I.-Hochschultaschenbücher, Bd. 236, Mannheim-Zürich 1969, 73 ff.

<sup>27</sup> Darauf weisen auch in England nach 1963 häufiger erschienene philosophiehistorische Bücher und Anthologien hin. Vgl. u. a. George C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford 1966; G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, London 1966; Philippa Foot, *Theories of Ethics*, Oxford 1967; Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London 1967; A. I. Melden, *Ethical Theories, A Book of Readings*, Prentice-Hall Incl. 1967.