

Normenbegründung und Relativismus*

Von Norbert HOERSTER (München)

Ich möchte in meinen Ausführungen zum Relativismusproblem in der Ethik ausgehen von der Auffassung Max Webers und diese Auffassung sodann einer Kritik unterziehen. Bei dieser Kritik geht es mir nicht um Einzelheiten der Weberschen Position, sondern um die allgemeinen Charakteristika einer Auffassung, die Max Weber in der Tat in exemplarischer Form vertreten hat, einer Auffassung, die aber darüber hinaus zahllose Wissenschaftler und Intellektuelle heute für eine feststehende Wahrheit halten.

Max Weber vertrat bekanntlich einen Wertrelativismus oder auch Wertskeptizismus, der alle Arten von Wertungen oder Werturteilen umfaßte. Und zwar beruht dieser Webersche Wertrelativismus im wesentlichen auf den folgenden beiden Behauptungen: 1. Beschreiben und Bewerten ist zweierlei. Die beiden Bereiche des Seins und des Sollens sind streng voneinander getrennt. Es ist unmöglich, normative Sätze aus ausschließlich deskriptiven Prämissen in logisch gültiger Form abzuleiten. 2. Wissenschaftliche Erkenntnis ist nur in Form von deskriptiven Sätzen, von Seinsaussagen möglich. Eine wissenschaftliche, d. h. rationale Begründung von Normen, eine Begründung von Sollenssätzen, die mit dem Anspruch auf intersubjektive Verbindlichkeit auftreten könnte, gibt es nicht. Sollenssätze beruhen vielmehr letztlich auf irrationalen Wertentscheidungen oder Bekenntnissen.

Der ersten dieser beiden Thesen Max Webers möchte ich ausdrücklich zustimmen. Zwei häufig gehörte Einwände gegen sie hat bereits Weber selbst, wie ich meine, definitiv erledigt. 1. Die fundamentale Trennung zwischen Beschreiben und Bewerten wird nicht etwa dadurch berührt, daß Bewertungen (Normen) ihrerseits *Gegenstand* deskriptiver (etwa soziologischer oder anthropologischer) Untersuchungen sein können. Wir können sowohl eine moralische Praxis (etwa die Sexualmoral der Eskimos) wie auch eine moralische Theorie (etwa die Sexualmoral der katholischen Theologie) beschreiben und auch zu erklären versuchen, ohne damit irgendeine *Stellungnahme* zu dieser moralischen Praxis oder Theorie zu verbinden. Und 2. Die Unterscheidung zwischen Beschreiben und Bewerten kann auch nicht dadurch aufgehoben werden, daß die beschreibende *Tätigkeit* des Wissenschaftlers – wie jede bewußte menschliche Tätigkeit – eine Wertentscheidung des Betreffenden zugunsten dieser Tätigkeit voraussetzt. Daß der Wissenschaftsbetrieb *in diesem Sinne* an normative Voraussetzungen geknüpft ist – nämlich an eine berufliche Entscheidung des Wissenschaftlers sowie etwa an eine wissenschaftspolitische Entscheidung seines Arbeitgebers – macht die wissenschaftliche Tätigkeit *selbst* so wenig zu einer nor-

* Unveränderter Text eines Vortrags auf der Tagung der Görres-Gesellschaft in Würzburg im Oktober 1973.

mativen, wie es etwa einen Maler zum Finanzmakler macht, daß er malt, um Geld damit zu verdienen.

Mit alledem soll nicht geleugnet werden, daß es in der Alltags- wie auch gelegentlich in der Wissenschaftssprache Ausdrücke und Sätze gibt, die sowohl eine deskriptive als auch eine normative Komponente aufweisen. Nehmen wir etwa den Begriff „Dichter“, der ja nicht nur in der Alltagssprache seinen Platz hat, sondern etwa auch in einer literatur- oder kulturgeschichtlichen Abhandlung vorkommen kann. Daß es solche Begriffe und Sätze mit einem deskriptiv-normativen Doppelcharakter gibt, beweist jedoch nicht, daß man diese beiden Komponenten nicht voneinander isolieren könnte und – im Dienst einer Analyse, die derartige Sätze überhaupt erst kritikfähig macht – auch sollte.

Die eigentliche Rechtfertigung der Sein-Sollens-Unterscheidung liegt nicht darin, daß diese Unterscheidung in unserer natürlichen Sprache überall manifest wäre. Sie liegt vielmehr darin, daß es sich beim Beschreiben und beim Bewerten *der Sache nach* um zwei fundamental verschiedene menschliche Verhaltensweisen handelt, die weder aufeinander zurückführbar, noch auch in ihren Resultaten auf dieselbe Art begründbar sind. Sie unterscheiden sich im wesentlichen folgendermaßen: Bewertungen und Normen, nicht aber Beschreibungen, haben in ihrer semantischen Funktion einen Bezug auf menschliches Handeln. Normative Sätze – egal welcher Art – können, hierin Imperativen vergleichbar, nur als Handlungsanweisungen und Handlungsbeurteilungen adäquat verstanden werden.

Meine Kritik am Weberschen Relativismus kann sich nach alledem nur gegen seine zweite These richten. Daß deskriptive und normative Aussagen fundamental voneinander verschieden sind (so die erste These), schließt ja noch nicht notwendig aus, daß sich beide Arten von Aussagen – freilich auf unterschiedliche Art – rational begründen lassen. Auch empirisch-deskriptive und logisch- oder mathematisch-deskriptive Aussagen sind ja fundamental voneinander verschieden, also nicht aufeinander zurückführbar; und trotzdem sind wir der Auffassung, daß sich jede der beiden Aussagearten rational begründen läßt. Es gibt also schon im deskriptiven Bereich zwei verschiedene Typen rationaler Begründung. Sollte es nicht vielleicht einen weiteren Typ im normativen Bereich geben?

Ich möchte nun Webers zweite These, welche diese Frage verneint, im einzelnen kritisieren. Als erstes möchte ich die Aufmerksamkeit auf einen Aspekt dieser These lenken, dem sie einen Großteil ihrer Plausibilität verdanken dürfte: Der Wertrelativismus Webers zweiter These wirft normative Aussagen aller Art in einen Topf. Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß es durchaus möglich ist, zwischen ganz verschiedenen Arten normativer Urteile zu unterscheiden.

Eine solche Unterscheidung aber wäre dann bedeutsam, wenn sich zeigen ließe, daß die Relativismusthese zwar für einige, keineswegs aber für alle Arten von Wertungen zutrifft – eine Möglichkeit, die sich zumindest nicht a priori ausschließen läßt. Wer in der Relativismuskonversation stets allgemein von normativen Urteilen oder Werturteilen, Wertungen oder Normen spricht, wie es leider auch in der gegenwärtigen Soziologie noch üblich ist, verstellt sich von

vornherein diese Möglichkeit. Er läuft Gefahr, in der Tat für die Relativität *einiger* Arten normativer Urteile sprechende Argumente unbesehen auf *alle* normativen Urteile zu übertragen. Wie könnte die erforderliche Differenzierung im Bereich der normativen Urteile etwa aussehen?

Betrachten wir die folgenden Beispiele von Urteilen, die alle unzweifelhaft normativer Natur sind:

Es ist falsch, andere Menschen zu belügen.

Man darf im Schach den Läufer nur diagonal ziehen.

Gegen diesen Gegner solltest du die spanische Eröffnung wählen.

Sonntags muß man in die Kirche gehen.

Du solltest nicht soviel rauchen.

Du darfst der Dame des Hauses keine roten Rosen mitbringen.

Du solltest den zweiten Satz dieser Klaviersonate nicht so schnell spielen.

Der Mercedes ist ein gutes Auto.

Auch die Muße gehört zu einem guten Leben.

Die Strafbarkeit der Abtreibung sollte beibehalten bleiben.

Es dürfte sogleich auffallen, daß die meisten dieser normativen Urteile nicht *moralischer* Natur sind, sondern Bezug nehmen auf soziale Regelsysteme, die wir schon im Alltag von der Moral unterscheiden. Solche Regelsysteme sind etwa die *Ästhetik* („du solltest die Klaviersonate langsamer spielen“), die *Mode*, *Konvention*, *Etikette* („du darfst der Dame des Hauses keine roten Rosen mitbringen“), die *Religion* („sonntags muß man in die Kirche gehen“) oder das *Spiel* („den Läufer darf man nur diagonal ziehen“).

Nicht eigentlich moralischer Natur sind aber auch jene bloßen *Klugheitsgebote*, die dem einzelnen eine Anleitung zur optimalen Wahrnehmung seiner eigenen Interessen geben („du solltest gegen diesen Gegner die spanische Eröffnung wählen“; „du solltest nicht soviel rauchen“). Und schließlich: auch solche normativen Urteile, die *Gegenständen* oder *Erfahrungen Qualität* oder *Wert* zusprechen („das ist ein gutes Auto“, „das Konzert war ein wunderbares Erlebnis“), liegen nicht im Bereich der Moral. Man kann Dinge wie Autos, Rennpferde, Steaks oder Konzerterlebnisse zwar als gut, aber nicht sinnvollerweise als *moralisch* gut bezeichnen. Moralisch gut können nur Menschen oder ihre Eigenschaften und Handlungen sein, womit jedoch nicht gesagt ist, daß Werturteile über Menschen *stets* moralischer Natur sind: „Beckenbauer ist ein ausgezeichneter Fußballspieler“ oder „seine Frau ist eine gute Köchin“, sind, im Gegensatz etwa zu „sie sind gute Menschen“, eindeutig nicht-moralische, außermoralische Werturteile.

Besonders zu beachten ist, daß man bei der Verwendung des Ausdrucks „gutes Leben“ zwischen einem „moralisch guten Leben“ – d. h. einem guten Leben, das jemand führt – und einem „außermoralisch guten Leben“ – d. h. einem guten Leben, das jemand hat oder genießt – unterscheiden muß. Der Satz etwa „zu einem guten Leben gehört die Muße“ dürfte allein auf das außermoralisch gute Leben gemünzt sein – womit natürlich nicht gesagt ist, daß ein Leben, in dem die Muße einen Platz hat, *unmoralisch* wäre.

Diese Unterscheidung zwischen einem moralisch und einem außermoralisch

guten Leben hat zur Folge, daß philosophische oder sonstige Wertlehren, die dem einzelnen Anleitung geben wollen in der Kunst, ein zufriedenes, erfülltes oder glückliches Leben – also ein im außermoralischen Sinn gutes Leben – zu leben, zwar Werturteile, aber keine moralischen Werturteile enthalten. Ob und in welchem Maße zu diesem guten, glücklichen Leben etwa Dinge wie Vergnügen, Gesundheit, Liebe, Freundschaft, Erkenntnis, ästhetische Erfahrungen, religiöser Glaube usw. gehören, sind ohne Zweifel normative und zweifellos für das Individuum sehr wichtige Fragen. Im eigentlichen Sinn *moralische* Fragen sind es nicht. Gelegentlich bringt man Fragen dieser Art auch unter den Begriff „Individualmoral“ und stellt einer so verstandenen Individualmoral den Bereich der „Sozialmoral“ gegenüber. Mir scheint, daß man der Wichtigkeit des zugrundeliegenden Unterschiedes besser Rechnung trägt, wenn man den Begriff „Moral“ für das mit „Sozialmoral“ Gemeinte reserviert und damit die Fragen individuellen Lebensglücks oder individueller Ideale gänzlich aus dem Bereich der Moral ausklammert.

Von meinen angeführten Beispielen fallen in den Bereich in diesem Sinne *moralischer* Wertung allein die Sätze: „Es ist falsch, andere Menschen zu belügen“ und „Die Strafbarkeit der Abtreibung sollte beibehalten bleiben“. Dabei ist der letzte Satz ein Beispiel jener das positiv-geltende Recht transzendierenden rechtspolitischen Urteile, die nur vom moralischen Standpunkt aus abgegeben und begründet werden können.

Bisher hatte ich mich damit begnügt, anhand der Messung einiger konkreter Beispiele am Sprachgebrauch von „moralisch“ die Unterscheidung zwischen moralischen und außermoralischen Urteilen intuitiv plausibel zu machen. Wie könnte das Kriterium aussehen, das es *generell* ermöglicht, moralische Wertungen und Normen von außermoralischen Wertungen und Normen zu unterscheiden? Wenn es gelingt, das Charakteristikum moralischer Wertungen in allgemeiner Form zu bestimmen, so wird das für meine folgende Relativismuskritik eine wichtige Voraussetzung schaffen. Ich bin der Auffassung, daß es im wesentlichen zwei Kriterien sind, die erfüllt sein müssen, damit wir ein Wertungsproblem bzw. ein Werturteil als moralisches – im Gegensatz zu einem außermoralischen – Wertungsproblem bzw. Werturteil bezeichnen können.

Erstens: Das Urteil muß eine Wertung enthalten oder einen Maßstab setzen für *soziales, zwischenmenschliches Verhalten*. Dieses Kriterium ermöglicht etwa die Abgrenzung von normativen Urteilen über das moralisch gute Leben von normativen Urteilen über das außermoralisch gute, das glückliche Leben. Ob ich mich etwa in meiner Freizeit mehr ausübend oder mehr rezeptiv mit dem Klavierspiel beschäftigen soll, ist eine Frage, die für mein Lebensglück auf die Dauer durchaus bedeutungsvoll sein kann. Sie berührt aber nicht die Interessen meiner Mitmenschen und ist daher keine moralische Frage.

Außerdem ermöglicht dieses Kriterium eine Abgrenzung der moralischen von den *ästhetischen* Urteilen: Die ästhetische Frage etwa, ob ich Bach langsamer spielen sollte, ist völlig unabhängig davon zu beantworten, ob meinem Spiel jemand zuhört oder nicht. In der Moral dagegen geht es stets um Verhaltensregeln im sozialen Umgang.

Das zweite Charakteristikum moralischer Wertungen liegt m. E. darin, daß moralische Urteile mit dem *Anspruch auf allgemeine Gültigkeit* auftreten. Hinter dieser Formel verbergen sich im Grunde zwei Aspekte, die einander zwar ähnlich sind, die man aber, streng genommen, auseinanderhalten muß.

Zum einen: Wer in einem konkreten Fall ein moralisches Urteil abgibt, gibt damit implizit stets ein Urteil ab über alle jene Fälle, die nach seiner Meinung dem betreffenden Fall in relevanter Weise gleichen. Wenn ich z. B. sage, x solle sich von seiner Frau nicht scheiden lassen, dann sage ich damit – sofern ich will, daß mein Urteil als moralisches Urteil verstanden wird – gleichzeitig, niemand solle sich scheiden lassen, dessen Ehe in moralisch relevanter Hinsicht der Ehe von x gleicht: also etwa in der Hinsicht, daß x unversorgte Kinder hat, daß die Abwendung von seinem Ehepartner auf einer aller Voraussicht nach nur vorübergehenden Leidenschaft beruht usw. Moralische Urteile betreffen nie einen Einzelfall, sondern immer eine *Klasse* von Fällen.

Und zum zweiten besagt der Allgemeingültigkeitsanspruch moralischer Urteile folgendes: Wer ein moralisches Urteil abgibt, erhebt damit stillschweigend den Anspruch, daß sein Urteil einer rationalen Prüfung standhält, d. h. er erhebt den Anspruch, daß letzten Endes alle, die nüchtern, vorurteilsfrei, unparteiisch und wohlinformiert – was er alles selbst zu sein beansprucht – an die Frage herangehen, diesem Urteil zustimmen werden. Wer ein moralisches Urteil abgibt, erklärt damit seine Bereitschaft, dieses Urteil rationaler Kritik auszusetzen, es im Lichte neuer Gesichtspunkte und Argumente gegebenenfalls zu revidieren.

Wenn ich etwa mein Urteil, x solle sich von seiner Frau nicht scheiden lassen, als *moralisches* Urteil verstanden wissen will, so kann ich es nicht etwa damit begründen, daß eine Scheidung in den Gesellschaftskreisen von x nicht üblich ist, oder damit, daß ich selber mich aus religiösen Gründen zu dem Ideal der Unauflöslichkeit der Ehe bekenne, – also mit Argumenten, die, anstatt auf allgemeine Annahme zu zielen, sich auf eine rational nicht begründbare Autorität einzelner Gruppen oder Individuen stützen.

Es ist genau dieser doppelte Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, der Urteile, die vom *moralischen* Standpunkt abgegeben werden, von Urteilen, die vom Standpunkt des Geschmacks, der Konvention oder persönlicher Ideale und Präferenzen aus ergehen, wesentlich unterscheidet. Es verrät eine seltsame Bildheit gegenüber den ganz unterschiedlichen Rationalitätsanforderungen, die wir schon im Alltag an die unterschiedlichen Arten von Werturteilen stellen, wenn Werner Sombart, ein Parteigänger Max Webers im sogenannten Werturteilsstreit, etwa schreibt: „Alle Entscheidung über sittliche Werturteile steht auf der gleichen Linie wie die Geschmacksbevorzugung der Blondinen oder der Brünetten durch die Männer“.

Nach alledem zeichnen sich moralische Urteile gegenüber anderen Werturteilen gerade dadurch aus, daß sie – in ihrem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, d. h. auf rationale Begründbarkeit – der These des Relativismus widersprechen. Gewiß ist mit dieser Feststellung der ethische Relativismus noch nicht widerlegt. Denn es ist denkbar, daß der *Anspruch* auf intersubjektive Gültigkeit, der das

unbefangene moralische Urteilen auszeichnet, einer kritischen Überprüfung nicht standhält und daher von einem aufgeklärten Standpunkt aus über Bord geworfen werden sollte. Trotzdem ist zu bedenken: Unsere moralischen Urteile teilen ihr Charakteristikum gegenüber anderen normativen Urteilen, nämlich rationale Begründbarkeit zu *beanspruchen*, mit unseren deskriptiv-empirischen Urteilen. A priori besteht damit kein Grund, die Rationalität, die man empirischen Urteilen zugesteht, moralischen Urteilen abzuspochen. D. h. dieselbe Argumentationslast, die man einem *empirischen* Skeptizismus zweifellos aufbürden würde, muß auch der *ethische* Skeptizismus tragen: Der ethische Relativist muß seine These beweisen.

Im folgenden Teil meiner Ausführungen möchte ich nun wenigstens andeutungsweise zeigen, daß der ethische Relativismus dieser seiner Beweislast nicht in ausreichendem Maße gerecht werden kann. Das Hauptargument, dessen sich der ethische Relativist oder Skeptiker seit den Zeiten des Sophisten Protagoras bedient, lautet etwa so: Ein unbefangener Blick über den eigenen Gartenzaun zeigt uns, daß häufig verschiedene Individuen und noch häufiger verschiedene Gesellschaften *de facto* unterschiedliche moralische Normen akzeptieren. Daher gibt es keine rationale Methode, mit deren Hilfe sich zwischen einander widersprechenden Normen verschiedener Individuen oder Gesellschaften entscheiden ließe. Der angeblich objektive Standpunkt, der eine solche Entscheidung ermöglichen soll, reflektiert lediglich die Normen dessen, der sich eine solche Entscheidung anmaßt.

In diesem Argument erscheint der ethische Relativismus als Folge eines *deskriptiven* oder *soziologischen* Relativismus: Weil die Menschen *de facto* unterschiedliche moralische Normen vertreten, so wird argumentiert, sind solche Normen rational nicht begründbar.

Dieser Schluß von dem bloßen Faktum der Meinungsverschiedenheit auf einem Gebiet auf die Unmöglichkeit rationaler Meinungsbildung auf diesem Gebiet ist nicht zwingend. Nicht alle in der Wirklichkeit abgegebenen moralischen Urteile sind ja gleichermaßen rational. Es gibt durchaus, wie ich noch näher ausführen werde, Kriterien der Rationalität, anhand deren diese Urteile kritisierbar sind. Die Hauptschwäche des ethischen Relativismus liegt jedoch nicht einmal in dem fragwürdigen Ableitungszusammenhang, sondern schon in der Prämisse des Arguments, also in der These des *deskriptiven* Moralrelativismus. Wieso kann man die Richtigkeit dieser These, die doch auf der Hand zu liegen scheint, bestreiten?

Damit der deskriptive Relativismus als Prämisse für den ethischen Relativismus überhaupt ernsthaft in Frage kommt, müssen wir seine These in einem einschränkenden Sinn verstehen: Wir müssen sie in dem Sinn verstehen, daß über *fundamentale* moralische Normen zwischen Individuen bzw. Gesellschaften Meinungsverschiedenheiten bestehen. Wenn etwa in Marokko die jungen Damen in einem geringeren Alter heiraten dürfen als bei uns, so spricht dieser Normunterschied mitnichten für einen ethischen Relativismus. Denn diese beiden unterschiedlichen Normen beruhen offenbar beide auf *ein und derselben grundlegenden* Norm, nämlich der Norm, daß junge Menschen nicht heiraten sollen,

bevor sie nicht ein gewisses Stadium physischer und psychischer Reife erreicht haben. Die Normendifferenz in den beiden Ländern findet eine ausreichende Erklärung in der empirischen Tatsache, daß der geforderte Reifegrad hier und dort in verschiedenem Alter eintritt. Bei dieser Lage der Dinge wäre Anlaß zur Behauptung eines ethischen Relativismus gerade dann gegeben, wenn die Festsetzung des Heiratsalters in beiden Ländern übereinstimmte. Denn das würde – angesichts der unterschiedlichen empirischen Prämissen der betreffenden Normen – auch auf einen Unterschied in ihren normativen Prämissen hinweisen.

Wir sehen also: Nur ein deskriptiver Relativismus im Bereich *fundamentaler* und nicht schon im Bereich *abgeleiteter* Normen kann dazu dienen, den *ethischen* Relativismus zu untermauern. Dieser Umstand ist etwa Max Weber im Prinzip zwar nicht verborgen geblieben. Weber unterschätzte aber seine Bedeutung. Wenn man einmal die moralischen Normen analysiert, die im Alltagsleben von Individuen wie Gesellschaften tatsächlich herangezogen werden, trifft man nie auf (um mit Weber zu sprechen) „letzte Wertaxiome“, sondern immer nur auf Normen, die von ihren Vertretern weiter begründet werden könnten, und zwar in der Weise, daß in diese Begründung neben moralischen auch deskriptive Prämissen eingehen.

Es ist also in jedem Fall einer moralischen Normendifferenz zumindest denkbar, daß die Wurzeln dieser Differenz allein im deskriptiven und nicht im normativ-moralischen Bereich liegen. Das gilt bei voneinander abweichenden Normen, die wir *beide* für im Ergebnis gerechtfertigt halten – wie in meinem Beispiel der Ehefähigkeit –, weil die verschiedenen empirischen Prämissen beide richtig sind. Es gilt aber auch bei voneinander abweichenden Normen, von denen wir nur die eine für gerechtfertigt halten – wenn nämlich die andere auf einer empirischen Prämisse beruht, die nachweislich falsch ist. Insbesondere gegenüber voneinander abweichenden Normen verschiedener historischer Epochen läßt sich nie ausschließen, daß diese Abweichung sowohl durch unterschiedliche faktische Umstände wie auch durch den unterschiedlichen Stand der Wissenschaft und Technik, also durch rein deskriptive Gesichtspunkte, erklärbar ist.

Aber – so wird man mir an diesem Punkt entgegenhalten – sind denn wirklich *alle* Differenzen moralischer Urteile zurückführbar auf unterschiedliche empirische Prämissen dieser Urteile? – Nein, das sind sie nicht. Aber die empirischen Urteile erschöpfen ja auch noch nicht die Klasse jener Urteile, die, ohne selbst moralisch-normativ zu sein, zur Begründung moralischer Normen herangezogen werden – also die Klasse der beschreibenden oder deskriptiven Urteile. Außer empirischen Urteilen fallen in diese Klasse etwa auch weltanschauliche, metaphysische oder religiöse Urteile. (Ich werde im folgenden alle diese außerempirisch-deskriptiven Urteile vereinfachend als „weltanschauliche Urteile“ bezeichnen.) Und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß moralische Normen in Vergangenheit und Gegenwart häufig unter Berufung auf derartige Urteile begründet worden sind.

Diese Tatsache als solche ist jedoch keineswegs geeignet, den fundamentalen Relativismus in der Moralsoziologie zu retten. Im Gegenteil! Sie weist ja gerade auf eine weitere, prinzipiell gegebene Möglichkeit hin, moralische Meinungsver-

schiedenheiten durch den Hinweis auf deskriptive, also außermoralische Meinungsverschiedenheiten zu erklären. Moralische Meinungsverschiedenheiten, die auf weltanschauliche Meinungsverschiedenheiten deskriptiver Natur zurückgehen, genügen ja wiederum nicht jener Anforderung, die allein den ethischen Relativismus plausibel machen kann, nämlich der Anforderung, fundamental zu sein, d. h. nicht auf außermoralischen Prämissen zu beruhen.

Dagegen wird man vielleicht einwenden, daß die weltanschaulichen Prämissen solcher Moralbegründungen – also etwa Aussagen über die Existenz Gottes, über seine Schöpfungsabsichten und Offenbarungen – zwar deskriptiv, aber doch auch ihrerseits relativ sind, daß also die unter Berufung auf sie abgeleiteten moralischen Normen notwendig an ihrer Relativität teilhaben. Darauf lautet die Antwort: Wenn das so ist, d. h. wenn weltanschauliche Aussagen relativ sind – ob es so ist, kann hier völlig offen bleiben – wenn und insoweit es so ist, so folgt aus dem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, d. h. auf rationale Begründbarkeit, der, wie ich argumentiert habe, für *moralische* Werturteile charakteristisch ist, daß derjenige, der ein moralisches Urteil abzugeben beansprucht, in seiner Begründung dieses Urteils eben auf weltanschauliche Prämissen verzichten muß.

Das bedeutet: Unter der Voraussetzung der Relativität der Weltanschauungen darf sich eine rationale Moral nur auf solche deskriptiven Aussagen berufen, die *empirischer* Natur sind. Ein moralisches Urteil, das sich an diese Beschränkung nicht hält, ist dann ebenso irrational, wie ein moralisches Urteil, das sich auf einen empirischen Satz beruft, der *de facto* falsch ist. Die mögliche Rationalität der in dem jeweiligen Urteil enthaltenen normativen Prämisse wird jedoch in beiden Fällen nicht berührt.

Gegen diese Argumentation gibt es, so scheint mir, nur noch einen einzigen Ausweg. Daß er immer wieder besritten wird, ändert nichts an der Tatsache, daß auch er in eine Sackgasse führt. Man erklärt einfach die *moralischen Prämissen*, die in jedem moralischen Argument enthalten sind, *per definitionem* zu einer Sache der Weltanschauung und schließt damit die Möglichkeit, daß es eine weltanschauungsfreie Moral überhaupt geben könnte, von vornherein aus. Diese Strategie, zusammen mit der These von der Relativität aller Weltanschauung, „beweist“ dann doch wieder den ethischen Relativismus.

Doch dieser Beweis ist ein *petitio principii*. Dadurch daß man die normativen Prämissen moralischer Urteile einfach als weltanschaulich *bezeichnet*, überträgt man die Relativität dessen, was man *gewöhnlich* als Weltanschauung bezeichnet, durch Definition auf moralische Urteile. Eine *Begründung* dafür, daß moralische Urteile die Relativität etwa weltanschaulicher Urteile teilen – und gerade dies ist ja die Streitfrage des ethischen Relativismus – wird nicht gegeben.

Aber abgesehen davon, daß diese Art, das Relativismusproblem durch eine Definition zu lösen, eine Scheinlösung ist, wäre diese Definition auch unzweckmäßig. Denn dadurch, daß sie *alle* moralischen Urteile letztlich zu einer Sache der Weltanschauung macht, beraubt sie uns einer wichtigen sprachlichen Unterscheidungsmöglichkeit – der Unterscheidungsmöglichkeit etwa zwischen einer Auffassung, welche die moralische Erlaubtheit der Abtreibung davon abhängig

macht, wann dem Embryo eine unsterbliche Seele eingepflanzt wird, also einem typischen Beispiel einer in der Tat weltanschaulich-moralischen Auffassung, und einer Auffassung, die darauf abstellt, wann der Embryo beginnt, in einem empirisch-biologischen Sinn menschliche Züge anzunehmen. Daß Max Weber diese definitorische Gleichsetzung von Wertung (und damit auch moralischer Wertung) und Weltanschauung vornimmt, ist ein weiterer gravierender Mangel seiner Argumentation für einen ethischen Relativismus.

Aus alledem ergibt sich für das Relativismusproblem: In zahlreichen Fällen voneinander abweichender moralischer Normen bereitet es keine Schwierigkeit, diese Abweichung durch unterschiedliche deskriptive Annahmen, die den betreffenden Normen zugrundeliegen, hinreichend zu erklären. Ein fundamentaler Normenunterschied ist in diesen Fällen nicht gegeben. Zur Stütze eines ethischen Skeptizismus können sie also nicht dienen. Wie groß die praktische Bedeutung dieser Erklärungsmöglichkeit der Relativität unserer moralischen Alltagsnormen ist, wird deutlich, wenn wir uns folgendes vor Augen halten: 1. wie häufig Leute im *deskriptiven* Bereich erweisbar irrationale Überzeugungen vertreten – Überzeugungen, durch die also die aus ihnen abgeleiteten moralischen Überzeugungen notwendig angesteckt werden – und 2. wie weit die empirischen Sozialwissenschaften, deren Ergebnisse für unsere moralischen Urteile ja in erster Linie relevant sind, von gesicherten Erkenntnissen noch entfernt sind.

Doch außer dem Ausgang von falschen oder doch unbeweisbaren deskriptiven Annahmen gibt es noch weitere Fehlerquellen, die unsere abgeleiteten moralischen Normen infizieren können – Fehlerquellen, die aber ebenso der rationalen Kritik zugänglich sind. Ich nenne, lediglich schlagwortartig, die folgenden:

1. Begriffliche Unklarheit: In moralischen Begründungen kommt es immer wieder vor, daß Begriffe, die in ihnen eine zentrale Rolle spielen, so vage oder mehrdeutig sind, daß sie im Verlauf eines komplexen Argumentes unbemerkt ihre Bedeutung ändern und damit die Schlüssigkeit des Arguments zerstören. Diese Gefahr ist besonders groß bei Begriffen, die im Rahmen eines philosophischen Denkgebäudes eine Bedeutung annehmen, die mit ihrer üblichen Bedeutung kaum noch Berührungspunkte aufweist. Ein Beispiel ist der Begriff „Freiheit“. Die politische Freiheit, die Freiheit eines Indeterminismus und die Freiheit im Sinne der Philosophie des deutschen Idealismus haben kaum mehr als den Namen gemeinsam, wobei man innerhalb jeder dieser drei Freiheiten wieder eine Fülle von Bedeutungsvarianten unterscheiden müßte.

2. Die Verwendung von Begriffen, die sozusagen normativ aufgeladen sind und daher nur zu einer Pseudorechtfertigung moralischer Konklusionen durch in Wahrheit vorausgesetzte moralische Normen führen können. Man denke etwa an den Begriff „Demokratie“ in der politisch-moralischen oder den Begriff „Liebe“ in der sexualmoralischen Diskussion.

3. Fehler im Bereich der Logik: Hierher gehört sowohl die nach den Gesetzen der Logik fehlerhafte Ableitung wie auch die Berufung bei verschiedenen Gelegenheiten auf verschiedene moralische Prinzipien, und zwar auf Prinzipien, die eine nähere Analyse als logisch miteinander unverträglich erweisen kann. Z. B. gibt es Leute, die ihre moralische Verurteilung des Eingreifens der Amerikaner

in Vietnam mit Auffassungen begründen, die auf einen Radikalpazifismus hinauslaufen und die daher zu den Auffassungen derselben Leute, daß das Eingreifen der Amerikaner in den Zweiten Weltkrieg sittlich gerechtfertigt oder gar geboten gewesen sei, in einem logischen Widerspruch stehen.

4. Nicht selten entspringen moralische Urteile einer geistigen Verfassung, die der Forderung nach einer emotionsfreien, nüchternen, vorurteilslosen und unparteiischen Einstellung ganz und gar nicht entspricht, einer Forderung, an die rationales Urteilen aber auf *allen* Gebieten gebunden ist. Deshalb können etwa die moralischen Urteile von Rassenfanatikern oder anarchistischen Überzeugungstätern als Grundlage eines ethischen Relativismus ebensowenig ernst genommen werden, wie man etwa aus der Existenz astrologischer Vorstellungen einen Einwand gegen die Möglichkeit einer rationalen Astronomie herleitet.

5. Wie in den empirischen Wissenschaften, so kann man auch in der Moral nicht vermeiden, daß Fragen auftauchen, die selbst bei einer unter den bisher genannten Gesichtspunkten fehlerfreien Beurteilung in Grenzbereichen einen Ermessensspielraum lassen. Auf eine solche Frage dürfte bei rationaler Analyse etwa das Abtreibungsproblem hinauslaufen: Der *exakte* Zeitpunkt für den Beginn der Schutzwürdigkeit des Embryos läßt sich aus der moralischen Prämisse von der Schutzbedürftigkeit menschlichen Lebens zusammen mit den relevanten empirischen Prämissen über die Entstehung dieses Lebens wohl kaum deduzieren.

Was aber machen wir, wenn selbst nach Berücksichtigung all dieser Möglichkeiten einer unbestreitbar rationalen Normenkritik, also im Bereich der *obersten moralischen Prämissen* unserer Normen immer noch Meinungsverschiedenheiten übrig bleiben? Darauf lautet die Antwort: Das Bestehen solcher *fundamentalen* Meinungsverschiedenheiten konnte bis heute – im Bereich der Moral, und nicht nur der Sitte, Konvention, Mode oder Etikette – nicht bewiesen werden. Der Kritiker des Relativismus kann dagegen schon heute in sehr zahlreichen Fällen nach der von mir skizzierten Methode zeigen, daß bestehende Meinungsverschiedenheiten *nicht* fundamentaler Natur sind. Solange der Relativismus seiner Begründungspflicht nicht besser als bisher nachkommen kann, haben wir – in der Moral nicht anders als in der empirischen Wissenschaft – allen Grund, an unserer intuitiv erhobenen *prinzipiellen* Forderung nach rationaler Begründbarkeit festzuhalten.

Es dürfte übrigens an dieser Stelle deutlich sein, daß eine Absage an den *prinzipiellen* ethischen Skeptizismus gerade ein *Mehr* an Skepsis und Zurückhaltung im konkreten Fall bedeutet. Sich aus der Tiefe des individuellen Gewissens zu moralischen Werten bekennen, eine willkürliche Entscheidung treffen, sich für oder gegen etwas engagieren (oder wie die von einem Moralskeptizismus inspirierten Formeln lauten mögen), das können Hinz und Kunz. Wer aber wollte im konkreten Fall *mit Sicherheit* von sich behaupten, daß sein moralisches Urteil einer *rationalen Kritik* – unter den soeben genannten Aspekten – standhält?

Von einem Gültigkeitserweis, von einer definitiven Rechtfertigung unserer moralischen Urteile würden wir überhaupt nur sprechen können, wenn die Mo-

ralphilosophie ihre Aufgabe auf normativ-moralischem Gebiet schon erfüllt hätte. Ich möchte mit wenigen Sätzen skizzieren, worin ich diese Aufgabe erblicke.

Wir müssen, wie ich schon sagte, davon ausgehen, daß wir in der moralischen Argumentation des Alltags fast nie bis zu den fundamentalen Prämissen unserer Urteile vorstoßen. Die Aufgabe der Moralphilosophie, wie ich sie sehe, besteht darin, diese fundamentalen Prämissen explizit zu machen, sie exakt zu formulieren und in einen logischen Zusammenhang zu bringen. Es ist für den Moralphilosophen so wenig wie etwa für den Erkenntnis- oder Wissenschaftstheoretiker sinnvoll, zu Beginn seines Unternehmens „*tabula rasa*“ zu machen und nach einem archimedischen Punkt zu suchen, von dem aus sich unser gesamtes moralisches Urteilen auf einmal philosophisch legitimieren ließe. Der Moralphilosoph muß vielmehr daran arbeiten, jene gemeinsame Basis unseres Urteilens freizulegen und bewußt zu machen, die wir in der moralischen Alltagsargumentation immer schon als vorhanden – wenn auch in ihrem genauen Inhalt unbekannt – voraussetzen. Damit wird keineswegs einem moralischen „Konventionalismus“ das Wort geredet – in dem Sinne, daß die moralischen Alltagsüberzeugungen einer Gesellschaft kritikimmun wären. Für *jede einzelne* dieser Überzeugungen besteht vielmehr die Möglichkeit, sie im Lichte jener Prinzipien, welche die philosophische Analyse der übrigen Überzeugungen zutage gefördert hat, zu korrigieren.

Als Kandidaten der gesuchten obersten Prinzipien der Moral kommen etwa solche, in der Tradition der Moralphilosophie seit je diskutierte Grundsätze in Frage wie die Goldene Regel, der kategorische Imperativ, ein Prinzip der gerechten Verteilung sowie die utilitaristische Forderung einer maximalen Interessenbefriedigung. Es ist meine Überzeugung, daß wir auf dem Wege zu einer exakten logischen Analyse dieser und ähnlicher Prinzipien – einschließlich all ihrer verschiedenen Spielarten – erst am Anfang stehen. Erste Aufgabe einer solchen Analyse wäre es, die Prinzipien aus ihrem jeweiligen metaphysischen Kontext, in den sie in der Vergangenheit häufig gestellt wurden, zu lösen.

Diese soeben skizzierte Auffassung von der Aufgabe normativer Moralphilosophie ist von zwei philosophischen Einstellungen gleich weit entfernt: 1. von der spekulativen Einstellung, selbst die fundamentalen Kriterien der Sittlichkeit bedürften einer weiteren Begründung, wie sie nur eine Form der Metaphysik leisten könne; und 2. von der positivistischen Einstellung, unsere moralischen Alltagsurteile seien irrationale Bekenntnisse, deren Begründungsversuche allenfalls zu „Leerformeln“ führen könnten.

Abschließend noch eine ausdrückliche, wenn auch kurze Stellungnahme zu dem Generalthema dieser Veranstaltung: Ethik und Metaphysik. Diese Stellungnahme hängt eng zusammen mit meinen zuvor gemachten Ausführungen zu *irgendwelchen* außerempirischen Begründungsweisen moralischer Urteile und mag daher diese Ausführungen noch einmal verdeutlichen. Es ist die These „Ethik *ohne* Metaphysik“, die ich mir zu eigen machen möchte, und zwar in dem wie folgt präzisierten Sinn:

1. Über die *Möglichkeit* einer – wie immer im einzelnen verstandenen – deskriptiven Metaphysik macht diese These keine Aussage.

2. Diese These sagt auch nichts darüber aus, ob sich nicht gerade daraus, daß wir Menschen moralische Urteile mit Gültigkeitsanspruch abgeben, metaphysische Konsequenzen ableiten lassen (wie etwa Kant glaubte) – also ob nicht die Moral ihrerseits *Prämisse metaphysischer Schlußfolgerungen* sein kann.

3. Diese These leugnet auch nicht, daß deskriptive Sätze der Metaphysik, sofern wahr, als relevante Prämissen in die Moralbegründung eingehen können.

4. Diese These behauptet vielmehr: Die *letzten normativen* Prämissen, die in jedem moralischen Argument implizit enthalten sind, sind einer weitergehenden Zurückführung auf irgendwelche Sätze der Metaphysik nicht zugänglich. – Das folgt im übrigen bereits aus der richtig verstandenen, von mir oben mit Zustimmung zitierten Auffassung Max Webers, wonach die normative Komponente eines moralischen Urteils bei der Ableitung dieses Urteils aus irgendeiner Form der Wirklichkeit nie verschwinden kann.

5. Diese These behauptet weiter, daß es terminologisch unzweckmäßig, ja irreführend ist, die letzten normativen Moralprämissen selbst einfach *per definitionem* zur „Metaphysik“ zu erklären.

„Ethik ohne Metaphysik“, wie ich es verstehe, besagt also letzten Endes dieses: Die moralphilosophische Begründung unserer moralischen Alltagsurteile ist grundsätzlich ohne Metaphysik *möglich*, genauer: Sie ist in all jenen Fragen ohne Metaphysik möglich, in denen allein empirische, nicht aber metaphysische Tatsachenaussagen *urteilsrelevant*, also geeignet sind, einen in den moralischen Prämissen vorkommenden Begriff in irgendeiner Weise zu erläutern oder auszufüllen. Und schließlich: Sollte es der Fall sein, daß etwa *gar keine* metaphysischen Aussagen – oder doch keine metaphysischen Aussagen von moralischer Relevanz – möglich sind, so wäre das – jedenfalls für den *Moralphilosophen* – kein Grund zur Klage. Die Möglichkeit einer rationalen Ethik bliebe davon unberührt.