

## TEIL B

## IV. Wertintuitionismus und Wertphänomenologie

### 1. Brentano, Scheler und Hartmann (Wolf)

Franz Brentano (1838–1917) hat mit seiner Schrift *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* großen Einfluß ausgeübt auf die Werttheorien der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts; Moore behauptete in einer Rezension und im Vorwort zu den *Principia Ethica*, daß er in wesentlichen Punkten mit Brentano übereinstimme (kritisch dazu McAlister 1982, 94 ff.).

Brentano hat seinen Beitrag zur Erkenntnislehre der Ethik „zum Gedankenkreis einer ‚Deskriptiven Psychologie‘“ (Brentano 1955, 3) gerechnet. Damit grenzt sich Brentano von einer rein empiristischen, genetischen Psychologie ab, die den eigentlich normativen oder verpflichtenden Charakter der Ethik verfehle. Obwohl er sich selber der empirischen Schule zuzählt (13), tadeln er doch den Psychologismus in der Logik und in der Ethik. Die Gebote der Ethik können ebensowenig wie die Gebote der Moral aus dem „Drang eines Gefühls“, aus Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Belohnung oder aus einer Dressur durch einen Despoten abgeleitet werden (39 ff.). Auch die Kantische Lösung – den „kategorischen Imperativ“ – verwirft Brentano kurzerhand als Fiktion (14). Kants reiner Pflichtethik wird die von Aristoteles angelegte Frage nach dem Ziel oder Zweck unseres Handelns entgegengesetzt. Die „eigentlichste und hauptsächlichste Frage der Ethik“ lautet: „Welcher Zweck ist richtig, welcher unrichtig?“ (15) In der Zweckorientierung stimmt Brentano mit dem klassischen Utilitarismus überein. Interessanter sind jedoch die Abweichungen. Zum einen begnügt sich Brentano nicht mit einer Antwort, die das tatsächlich Erreichbare – die Erfüllung von Wünschen – zum Ausgangspunkt macht. Mills sog. „Beweis“ des Utilitarismus – die Orientierung der Wertlehre an faktischen Wünschen – wird zurückgewiesen (20). Ob damit Mills notorisches Argument tatsächlich getroffen wird, bleibe dahingestellt (vgl. Alican 1994).

Nicht was die Menschen tatsächlich lieben, sondern was das

Liebenswerte ist, wird zum obersten Maßstab erhoben. Brentano begründet diese scharfe Abgrenzung des „desirable“ vom „desired“ mit einer interessanten Analogie zwischen Wertungen und Urteilen. Jedes Urteil enthält neben seinem Vorstellungsgehalt einen Akt der Zustimmung oder Ablehnung, doch es ist nicht dieser Akt, der das Urteil zu einem wahren macht. „Also das wirkliche Vorkommen der Liebe bezeugt keineswegs ohne weiteres die Liebwürdigkeit [sic!], wie ja auch das wirkliche Anerkennen keineswegs ohne weiteres die Wahrheit beweist.“ (Brentano 1955, 20)

Zum anderen – und hier liegt die zweite Abweichung vom Utilitarismus – verwirft Brentano dessen Wertlehre, den Hedonismus, der besagt, Lust sei der einzige intrinsische Wert. Der psychologische Hedonismus, demgemäß die Menschen letztlich nur nach ihrer Lust (bzw. nach dem Vermeiden von Unlust) streben, sei unplausibel – Brentano verweist auf das Beispiel von Asketen. Als Werttheorie hat der Hedonismus zwei Mängel: Zum einen leugnet er den irreduziblen Wert der Erkenntnis bzw. der Liebe zur Erkenntnis. Zum anderen verkennt er, daß es neben dem instinktiven Streben nach Lust „auch ein Gefallen und Mißfallen höherer Art“ gibt. Brentano hütet sich davor, den „edlen Liebesakt“ zum höchsten oder gar einzigen Wert zu deklarieren. „Denn der einzelne edle Liebesakt bleibt, so wertvoll er immer sei, ein endliches Gut. Ein gewisses endliches Gut aber ist auch jede Einsicht.“ (29) In diesem Punkt weicht er auch von der Auffassung Platons und Aristoteles ab, die dazu neigten, Erkenntnis über die Akte ethischer Tugend zu stellen. Das wenigste, was man zum Verhältnis der sittlichen Werte und dem Wert der Erkenntnis behaupten kann, ist die These, „daß jedenfalls keine der beiden Seiten auf Kosten der andern gänzlich vernachlässigt werden kann.“ (31) Man hat diese Forderung auch Inklusivismus genannt. Ein Wert sollte nie auf Kosten anderer Werte verabsolutiert werden. Brentano erkennt, daß es so etwas wie eine moralische Arbeitsteilung gibt, die dazu führt, daß einige Menschen mehr der Erkenntnis, andere mehr der Liebe dienen. Doch das Liebenswerte oder Wertvolle sollte auch dann anerkannt werden, wenn man es selber nur wenig fördern kann. Der Inklusivismus fordert, daß man Werten und Idealen, denen man selber nicht dienen kann, nicht mit Ressentiments begegnet und damit jenen, die sich ihrer annehmen, keine Hindernisse in den Weg legt. Brentano preist

jedoch auch das klassische Ideal, das über den Inklusivismus hinausweist. Erstrebenswert sei eine „gewisse harmonische Entwicklung und Betätigung aller unserer edlen Anlagen“ (ib.).

Schließlich wird Bentham's Idee eines hedonistischen Kalküls als absurd zurückgewiesen, weil sich die Intensität von Lust nicht aus Einheiten von Lust zusammensetzt. „Kann man wirklich erkennen, eine Lust sei doppelt so groß als eine andere?“ Oder muß man nicht vielmehr zugeben, daß „wie so vielfach auf psychischem Gebiete ... auch hier eigentliche Maßbestimmungen unmöglich“ sind (29)?

Brentano versucht nun ähnlich wie in seiner Lehre von der Intentionalität des Vorstellens und Urteilens, eine Intentionalität unserer Gefühle zu statuieren. Die Tatsache, daß es einige nicht-intentionale Gefühle gibt, bestätigt lediglich die Regel, daß Intentionalität der Charakterzug alles Psychischen ist. „Kein Hören ohne Gehörtes, kein Glauben ohne Gegläubtes, kein Hoffen ohne Gehofftes, kein Streben ohne Erstrebtes, keine Freude ohne etwas, worüber man sich freut, und so im übrigen.“ (16) Die psychischen Akte der Liebe, des Hasses und des Vorziehens sind korrelativ zu einem Objekt – dem Liebens- oder Hassenswürdigen bzw. Vorzugswürdigen. „Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes.“ (19) Diese scheinbar tautologische Formel hat folgende Funktion: Einerseits soll sie Wertungen auf den Bereich der Gemütsbewegungen zurückbeziehen – Werten ist, im Unterschied zu Urteilen, kein rein intellektueller Vorgang. Andererseits hat das Werturteil ebenfalls einen Gehalt – es ist kein rein emotives Gebilde. Dieser Gehalt ist allerdings kein Gegenstand in der Welt, sondern eben der intentionale Gehalt des entsprechenden Gemütsaktes. Brentano versucht, drei Thesen miteinander zu kombinieren:

- 1) Werturteile enthalten Akte des Liebens, Hassens oder Vorziehens.
- 2) Gemütsakte haben einen intentionalen Gehalt.
- 3) Gemütsakte sind richtig oder falsch.

Mit der ersten These unterstreicht Brentano die Tatsache, daß Wertungen auf Gemütstätigkeiten oder Gefühlen beruhen (etwas über sie aussagen oder aus ihnen abgeleitet werden können); sie sind nicht Tätigkeiten eines rein vernünftigen Willens, wie bei Kant. Die drei emotiven Grundphänomene sind Liebe simpliciter,

Haß simpliciter und Präferenz (Vorzugswahl). Liebe und Haß lassen sich nicht auf Präferenz zurückführen, denn es ist z.B. möglich, A und B zu lieben, ohne eines dem anderen vorzuziehen. Brentano steht der Reduktion von Liebe und Haß auf Präferenzen skeptisch gegenüber, weil dies einer Reduktion von Präferenz auf den Vorzug gegenüber dem gleichkäme, was mit größerer Intensität geliebt oder mit geringerer Intensität gehaßt wird. Der Begriff der Intensität lässt sich jedoch nur bedingt auf psychologische Phänomene anwenden, nämlich nur dann, wenn Sinnesqualitäten involviert sind. Daher ist es notwendig, die Eigenständigkeit der drei emotiven Grundphänomene anzuerkennen.

These 2 steht im Gegensatz zu einem primitiven Emotivismus, der Wertungen jeden Gehalt oder jede Struktur abspricht. Hier versucht Brentano, den Werturteilen Gehalt zuzusprechen, ohne sie jedoch auf Existenzbehauptungen oder Prädikationen über ein „Reich von Werten“ festzulegen. Sollten Urteile über intrinsisch Gutes überhaupt als Prädikationen verstanden werden, dann nur in dem Sinne, daß sie Prädikationen über Korrektheit oder Richtigkeit gewisser positiver Gefühle sind. So gesehen hält Brentano – im Gegensatz zu Moore – „intrinsisch gut“ für definierbar.

Brentano scheint jedoch noch einen Schritt weiter zu gehen: Er deutet nämlich an, daß es sich bei den Ausdrücken ‚gut‘ und ‚schlecht‘ in ihrer Anwendung auf in sich Wertvolles gar nicht um Prädikate handle, wie die meisten Philosophen bis Moore und die vermeintlichen Nachfolger von Brentano, Max Scheler und Nicolai Hartmann, meinten, sondern um „synkategorematische“ oder „synsemantische“ Ausdrücke, die nichts behaupten oder aussagen, sondern eine Liebe oder einen Haß zu einem intentionalen Objekt zum Ausdruck bringen (vgl. Chisholm 1986, 51f.). Das Urteil „Freundschaft ist in sich gut“ impliziert nicht das Existenzurteil, daß es Freundschaft in der Welt oder Freundschaft als idealen Wert gebe, obwohl man sagen kann, wenn Freundschaft ein Wert in sich ist, ist eine Welt, in der Freundschaft existiert, eine bessere Welt. Zu den sog. Wertaxiomen gehört die Annahme, daß die Existenz eines positiven Wertes selbst ein positiver Wert sei. So lautet dieses Axiom in der Paraphrase von Max Scheler (Scheler 1980, 100), der sich im übrigen viel unbekümmter als Brentano einer Ontologisierung der Werte annähert. Auch in der Annahme, es gebe eine materiale Rangordnung der Werte, geht Scheler einen folgeschweren Schritt über

Brentano hinaus (vgl. Scheler 1980, 105, Anm.). Brentano selber nimmt überhaupt keine Propositionen oder Sachverhalte an – es existieren nur einzelne Dinge, keine abstrakten Objekte. Natürlich ist diese Position nicht ohne Schwierigkeiten, doch in bezug auf die Werttheorie hat sie den Vorteil, daß sie ihre rigorosen Anhänger gar nicht erst in Versuchung bringt, Werte zu ontologisieren.

Auch Wahrheit wird nicht ontologisch als Übereinstimmung oder gar Identität verstanden (Brentano 1955, 59f.), sondern strikt epistemologisch expliziert, nämlich mit Bezug auf Evidenz. Nicht die empirische Beobachtungsevidenz gibt unseren Urteilen letzte Bestätigung oder Erfüllung, sondern die Evidenz innerer Wahrnehmung, mit der wir Lust oder Erkenntnis als etwas Gutes erleben.

Nach Brentano sind unsere letzten Werturteile apodiktisch und *a priori* begründet, während Urteile über instrumentelle Werte *a posteriori* und contingent sind. Was ‚notwendig‘ bedeutet, expliziert Brentano ebenfalls epistemologisch, also via apodiktische Urteile. Nach Brentano behaupten apodiktische Urteile keine notwendigen Wahrheiten, sondern sie verneinen die Möglichkeit von korrekten Behauptungen vom Typus ‚Es gibt runde Quadrate‘ oder ‚Schmerz ist etwas in sich Gutes‘ oder ‚Erkenntnis ist etwas in sich Schlechtes‘. Brentano vermeidet also auch im Blick auf die Modalität der Notwendigkeit den Relativismus und Subjektivismus von Protagoras, ohne sich auf den Platonismus festzulegen. Wir finden bei Brentano nirgends eine Bezugnahme auf ein notwendiges oder unveränderliches „Reich der Werte“ (vgl. Chisholm 1988, 44f., 52). Vielmehr glaubt er, daß wir durch die Verneinung der Möglichkeit korrekter Behauptungen wie ‚Lust, Glück, Liebe, Erkenntnis, Gerechtigkeit, Schönheit, Proportion, gute Absicht, Ausübung der Tugend sind in sich schlecht‘ zu einer (unvollständigen) Liste dessen gelangen, was in sich gut und was in sich schlecht sei.

These 3 soll den ethischen Relativismus zurückweisen, der besagt, Werturteile seien nichts als persönliche Geschmacksurteile, d. h. Urteile, die für einige wahr, für andere falsch sein könnten. Liebe und Haß können als richtig charakterisiert werden, nämlich dann, wenn sie sich auf Liebens- bzw. Hassenswertes richten. Ja sie können sich auf ganze Klassen richten, wie bereits Aristoteles bemerkte. Diese Verallgemeinerung findet „mit einem Schlag“,

ohne jede Induktion statt (Brentano 1955, 82f.). Diese „innere Wahrnehmung“ soll sich von Introspektion unterscheiden, weil sie nicht in Analogie zur äußereren Beobachtung verstanden werden kann. Im Unterschied zu Beobachtung bezieht sie sich nicht auf partikuläre Vorkommnisse von Gemütsakten – hier führt Introspektion gewöhnlich zu einer Verzerrung der Phänomene. Wer seinen Zorn beobachtet, hört auf, zornig zu sein. Innere Wahrnehmung dagegen führt von der Bekanntschaft mit partikulären Gefühlsakten oder der Vorstellung eines exemplarischen Falles mit einem Schlag zu einem Typus von Gefühlsakten. Diese „intuitive Induktion“ unterscheidet sich von der empirischen Induktion dadurch, daß sie von einem einzigen Beispiel sofort und ohne Zwischenschritte zum Allgemeinen gelangt und daß sie „untrüglich“ ist. Brentano vertritt einen „philosophischen Intuitionismus“, wie es Henry Sidgwick (1838–1900) nennt (vgl. Sidgwick 1907, 200f.), d.h. keinen handlungsdeontologischen Intuitionismus in bezug auf partikulare, situationsbezogene sittliche Urteile wie Prichard, sondern einen Intuitionismus in bezug auf die Erkenntnis allgemeiner Werte und Prinzipien. Insofern steht er der Position von Ross näher, der intuitive Urteile auf „prima-facie“-Prinzipien bezieht.

Die Überlegenheit des philosophischen Intuitionismus von Sidgwick, Brentano und Ross besteht darin, daß er die einzelnen Reaktionen und Urteile der Alltagsmoral nicht einfach en bloc übernimmt. Die universelle Geltung philosophischer Intuitionen gibt ihnen eine kritische Funktion gegenüber isolierten Vorurteilen der Tradition. Doch die Schwierigkeit dieser Position besteht darin, wie sich echte Intuitionen (die zugleich wahr und nicht bloß tautologisch sind) von unechten (falschen oder bloß tautologischen Intuitionen) unterscheiden lassen. Sidgwick hat dieses Problem – die Unterscheidung zwischen genuinen Intuitionen von einer gewissen Klasse von „sham-axioms“ – als eines der schwierigsten Hindernisse für das Studium der Ethik bezeichnet (Sidgwick 1907, 373–379).

Mit der Charakterisierung der Richtigkeit von Gefühlen durch ihren intentionalen Bezug auf Liebenswertes etc. ist für die Erkenntnislehre eigentlich nichts gewonnen, man muß in diesem Zusammenhang von einer verderblichen epistemologischen Zirkularität sprechen. Wer wissen will, warum eine Liebe korrekt ist, wird auf das Liebenswerte verwiesen; und wer wissen möchte,

warum etwas liebenswert ist, wird auf den Akt der korrekten Liebe zurückverwiesen (vgl. McAlister 1982, 91 f.).

Die von These 3 angenommene Zweiwertigkeit von Gemütsakten und damit der auf ihnen basierenden Werturteile wird durch die indifferenten Urteile durchbrochen. Brentano hat seine Auffassung nachträglich revidiert und verdeutlicht, daß das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten nicht auf die Sphäre des Emotionalen anwendbar ist (vgl. Brentano 1955, 19, 26 und Chisholm 1988, 55 f.).

Die Anwendung des Kriteriums, daß das Gute das Liebenswerte sei, ist nach Brentano nicht immer garantiert. Man könnte sich z.B. Wesen mit einem (nach unserer Auffassung) verkehrten Wertesystem ausdenken, die z.B. den Irrtum als solchen liebten und die Einsicht um ihrer selbst willen verabscheuten. Zwar würden wir gegenüber diesen Wesen darauf insistieren, daß sie sich irrten, daß ihre Präferenzen falsch seien etc. Wir würden uns nicht mit der Feststellung begnügen, daß es eben Wesen mit einem anderen Geschmack sind. Doch wie könnten wir solche Wesen von der Verkehrtheit ihrer Liebe, ihres Hasses bzw. ihrer Präferenzen überzeugen? Auf der Ebene einer intersubjektiv nachvollziehbaren Argumentation können wir nicht viel ausrichten. Wir können selber nicht sicher sein, ob wir nicht auch von gewissen verkehrten Lieben oder Präferenzen verblendet sind. „Wir haben keine Gewähr dafür, daß wir von allem, was gut ist, mit einer als richtig charakterisierten Liebe angemutet werden.“ (Brentano 1955, 24) Mit diesem Zugeständnis wird jedoch Brentanos Auszeichnung von korrekten Emotionen als Resultaten oder Elementen einer inneren und untrüglichen Wahrnehmung dementiert.

Damit hat Brentano eine Achillesferse seiner Theorie aufgedeckt. Zwar versucht er in einer Anmerkung, diese Schwäche zu vertuschen, indem er sie mit unserer Unfähigkeit vergleicht, alle Handlungsfolgen vorauszusehen. Ebensowenig wie uns dieser Mangel an vollständiger Voraussicht daran hindern kann, unser Bestes zu versuchen, ebensowenig könne die hier namhaft gemachte Ungewißheit als Hindernis betrachtet werden (92f.). Doch dieser Vergleich ist schief. Handelt es sich im einen Fall um ein Problem der Unvollständigkeit, so handelt es sich bei der Unsicherheit, ob uns alles, was in sich gut ist, wirksam „anmutet“, um eine radikale Ungewißheit. Schließt man nämlich, wie das Brentano in der Polemik gegen Mill tut, jede Verankerung unserer

Wertungen in anthropologischen Gegebenheiten oder Tendenzen aus, läßt man die Tatsache, daß Menschen nach Erkenntnis, Tugend etc. streben, nicht einmal als schwaches empirisches Indiz für die Vorzugswürdigkeit dieser Ziele gelten, so bleibt letztlich nichts mehr übrig als dieser geheimnisvolle Akt des „Angemutetwerdens“, dieser Hauch eines „lumen naturale“, der sich einer intersubjektiven Überprüfbarkeit grundsätzlich entzieht.

Damit soll nicht bestritten werden, daß es einige Regeln des Vorziehens gibt, die Brentano mehr oder weniger zutreffend beschrieben hat. Es handelt sich um formale Axiome der Wertvergrößerung oder Wertverminderung. Diese lassen sich nicht immer, wie Brentano ursprünglich glaubte, durch Addition oder Subtraktion bzw. als „Prinzip der Summierung“ formulieren. Wertaxiome belehren uns darüber, daß z. B. der Zustand eines sittlich schlechten Menschen, der leidet, besser ist als jener eines sittlich guten Menschen, der leidet, oder gar der Zustand eines lasterhaften Menschen, der glücklich ist und triumphiert. Hier trägt Brentano, auch mit Rücksicht auf die Theodizee-Problematik, dem Phänomen des „organisch Guten“ Rechnung: Selbst Werte, die in sich gut sind, können vermindert werden durch die Konstellation oder Ordnung, in der sie sich mit anderen Werten verbinden. Neben der Schadenfreude wäre hier auch die Genugtuung über die Bestrafung von Übeltätern zu nennen. Wird im ersten Fall in sich gute Freude zu etwas Schlechtem, so wird im zweiten Fall in sich schlechtes Leiden der Bestraften zu etwas Angemessenem und somit Guten. Bereits hier stellt sich die Frage, ob man in Überlegungen dieser Art ein gültiges Argument – etwa für eine retributive Theorie der Strafe – zu sehen vermag. Der zentrale Gedanke der retributiven Straftheorie auf der Basis der Doktrin von organischen Ganzheiten besagt, daß aus dem Übel der Strafe etwas in sich Gutes wird, und zwar nicht durch quantitative Ausbalancierung von Gutem und Schlechtem. Entscheidend ist also nicht eine Art Summenbildung, in der die Summe von Gutem jene von Schlechtem überwiegt, sondern vielmehr der Gedanke, daß in sich Schlechtes in gewissen Konstellationen zu in sich Gutem wird. Es findet gleichsam eine alchemistische Umschmelzung von Gutem in Schlechtes oder umgekehrt statt. Schlechtes wird gleichsam durch Gutes besiegt bzw. vereitelt. Die Doktrin des organisch Guten dient Brentano weiterhin dazu, die Übel in der Schöpfung als notwendige Teile

einer guten Ordnung zu rechtfertigen. Insofern ist selbst die Genugtuung der Heiligen über den Anblick der Höllenqualen der Sünder etwas Gutes. Tatsächlich macht Brentano, in den Fußstapfen des Thomas von Aquin, ausführlichen Gebrauch von seinen Wertaxiomen zur Verteidigung seiner Version einer Theodizee. Inwiefern die Lehre von organischen Ganzheiten als Argument gegen die Universalisierung bzw. als Argument für den ethischen Partikularismus verstanden werden könnte, wird von Brentano nicht erörtert (vgl. Lemos 1994, Kap. 3).

Die Begründung der Ethik in Erkenntnis a priori liefert abstrakte Regeln, die uns kaum Aufschluß geben über den Inhalt von Tugend und Laster oder anderer Werturteile. Brentano glaubt, das Fundament der Ethik seien einige selbst-evidente Urteile, die nur von perversen Menschen in Zweifel gezogen werden könnten. Ob wir selber zu diesen gehören, ergibt sich lediglich aus dem schwer kontrollierbaren Sachverhalt, ob uns das, was in sich gut ist, wirksam „anmutet“. Von dieser Formulierung ist es nicht mehr weit bis zur Metapher des ‚Wertauges‘ bzw. der Wertblindheit, mit der Individuen oder ganze Epochen geschlagen seien (vgl. Hildebrand 1982, II. Teil: „Die Wertblindheit in ihren verschiedenen Grundformen“). Indem zuerst Scheler und danach Nicolai Hartmann das Wertfühlen und das Wertschauen als austauschbare Begriffe verwenden, fördern sie die Entwicklung (oder Verfälschung) von Brentanos Lehre zu einer Ontologie idealer Werte. „Werte sind der Seinsweise nach Platonische Ideen.“ (Hartmann 1926, 121, vgl. auch 125, 127) Hartmann hat den von Scheler ausgeführten emotionalen Apriorismus des Wertgefühls und die materiale Ethik auf seine Weise fortgebildet. Die vermeintlich a priori begründete Ethik führt jedoch zu einer methodischen Schwierigkeit: Sie nimmt Bezug auf Begriffe wie jenen der anfechtbaren oder unanfechtbaren intrinsischen Werte; ob ein Wert anfechtbar sei (ob z.B. Freundschaft in einer bestimmten Konstellation oder Ordnung von Werten zu etwas in sich Schlechtem werden kann) lässt sich, wenn überhaupt, wohl nur mit Bezugnahme auf überzeugende Gegenbeispiele entscheiden; ob dagegen ein Wert unanfechtbar sei, lässt sich überhaupt nicht zeigen, weil wir die Möglichkeit eines überzeugenden Gegenbeispiels nicht a priori ausschließen können.

Abgesehen von dieser Schwierigkeit gibt es noch andere Gründe, warum sich das Programm einer apriorischen Wertethik als

Sackgasse erwies. Weit entfernt davon, überzeitliche Sachverhalte aufzudecken, haben sich materiale Wertethiker immer als Kinder ihrer Zeit erwiesen. Doch was nützt die Annahme von überzeitlichen Wertideen, wenn wir uns de facto mit historisch und gesellschaftlich vermittelten Wertvorstellungen begnügen müssen? Der ausschweifende Dogmatismus der materialen Wertethik, in der inhaltliche Werte und Wertverhältnisse als objektive und unantastbare Gegebenheiten deklariert werden, ist gleichsam der Vergrößerungsspiegel jener Vagheit, die bereits in Brentanos Idee einer „Anmutung durch das Liebwerte“ angelegt ist.

Brentano glaubte, mit einem höchsten Prinzip der Moral, das ohne Ausnahme gelte, der positiven Sittlichkeit (den geltenden Moralvorstellungen) einen kritischen Standard entgegenzustellen. Dieses höchste Prinzip hat den Charakter einer Maximierungsregel. Sie fordert uns auf, nach dem Besten für alle Wesen und für alle Zeiten zu streben. Dies schließt eine Pflicht zum Verzicht, eventuell sogar zur Selbstaufopferung ein. Bereits Bentham hat sich einer Abwertung der Zukunft entgegengesetzt. Insofern setzt sich Brentano ebenfalls dem Einwand der Überforderung aus. Seine Antwort darauf ist schlicht: Nur christliche Gelassenheit kann uns davor bewahren, angesichts der Strenge der moralischen Forderung in falsche Selbstvorwürfe oder übertriebene Schuldgefühle abzuleiten. „Hab' mit allen, – auch mit dir Geduld.“ (91)

Brentanos Ausführungen zur praktischen Ethik sind hauptsächlich ein Spiegel seiner katholischen Herkunft. „Indem wir Nächstenliebe und Selbstaufopferung für Vaterland und Menschheit als Pflicht erklärten, wiederholten wir nur, was rings um uns verkündet wird.“ (34) Max Scheler und Dieter von Hildebrand sind dieser Systematisierung der Wertlehre im Geiste der katholischen Lehre gefolgt, während Nicolai Hartmann zur Wahrung menschlicher Freiheit für einen postulatorischen Atheismus plädiert.

Obwohl Brentano ein ungewöhnlich vorsichtiger und bescheidener Denker war, hat er mit seinem Programm einer intuitiv-nostischen Wertlehre andere Mitglieder der phänomenologischen Bewegung dazu ermutigt, abenteuerliche Behauptungen als objektive Einsichten in präexistente Wertverhältnisse auszugeben. Der gemeinsame Grundfehler mancher der Phänomenologie nahestehenden Denker ist die Tendenz, alle Phänomene, auch Werte, einseitig deskriptiv zu deuten. Werturteile werden schein-

bar unabhängig von menschlichen Entscheidungen oder Konventionen „verifiziert“ – letztes Kriterium ist ein geistiges Schauen bzw. apriorisches Wertfühlen. Das Pathos des Deskriptivismus führt dazu, Elemente von Entscheidung, Abmachung und Präskription in der Ethik zu unterschlagen. Es ist kein Zufall, daß die Entwicklung der Wertlehre nach Brentano mit ihrem auf innere Evidenzerlebnisse gestützten Apriorismus die erste Hälfte dieses Jahrhunderts nicht überlebt hat. Überdies hat Nicolai Hartmann in seiner Ethik einer Idealisierung und Ontologisierung des Reichs von Werten Vorschub geleistet, die Brentano ausdrücklich von sich gewiesen hatte.

Sieht man einmal ab von Hartmanns problematischer Ontologie, so finden sich in seiner Ethik interessante Anregungen. Besonderes Interesse verdienen seine Hinweise auf Wertantinomien. Hartmann ist aufgeschlossen für die Unvereinbarkeit und Inkommensurabilität verschiedener Wertvorstellungen. Der Glaube an eine letzte Harmonie aller Werte verliert in seiner säkularen Weltdeutung an Überzeugungskraft. Deshalb wirken manche seiner Analysen moderner als die katholisch geprägte Lehre von Hildebrand.

Die Idee einer „materialen Wertethik“ geht auf Max Scheler zurück. Dieser hat versucht, den ethischen Intuitionismus mit einer Methode, nämlich der phänomenologischen, zu versehen. Er war bestrebt, dem Formalismus von Kant jene inhaltliche Ausschaulichkeit entgegenzusetzen, auf die Edmund Husserl seine Philosophie des transzentalen Bewußtseins gestützt hat. Die Kritik an Kants ethischem Formalismus geht auf Schopenhauer zurück und unterstellt Kant die Ambition, mit dem kategorischen Imperativ moralische Normen generieren zu wollen. Es ist jedoch plausibler, den kategorischen Imperativ als kritisches Testverfahren zu betrachten, das den Inhalt von Maximen auf seine sittliche Validität hin überprüft. Die Maximen verschaffen der Ethik sozusagen ihr materiales „input“. So gesehen ist der Vorwurf des ethischen Formalismus gegenstandslos! Damit soll jedoch nicht bestritten werden, daß Scheler die Achillesferse von Kants Metaphysik der Sitten getroffen hat, nämlich die Tatsache, daß Kants Ethik nicht in Autonomie, sondern in Logonomie gipfle, d. h. in einer anonymen und leibvergessenen Standardisierung der freien Person als Vernunftperson (Scheler 1980, 370ff.). Damit verdunkelt Kant nicht nur die Vorstellung einer individuellen Zurech-

nung von Verantwortung, sondern er macht die Rede von einer „individuellen Person“ zu einer *contradictio in adjecto*.

Scheler versucht der Ethik ein *materiales Apriori* zu verschaffen. In kritischer Anknüpfung an Brentano werden Liebe und Haß als das letzte Fundament alles anderen Apriorismus bezeichnet (vgl. Scheler 1980, 83, 100 und 104). Damit eröffnet er die Aussicht auf eine Wertphänomenologie und Phänomenologie des emotionalen Lebens als eines selbständigen Forschungsgebietes, in dem der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit überwunden wird.

Mit der Übertragung der Methode der Veranschaulichung auf das Wertfühlen hat Schelers Vorgehen viel von der strengen Disziplin Husserls eingebüßt. „Es fehlt bei Scheler die methodische Strenge, die wir bei Brentano und Husserl beobachten können.“ (Stegmüller 1989, 130; vgl. auch die knappe Würdigung von Hartmann) Schelers ethischer Personalismus enthält eine Fülle von Anregungen, die jedoch die grundsätzliche Frage nicht befriedigend beantworten kann, ob sich ein philosophischer Intuitionismus von einem Alltagsintuitionismus klar abgrenzen lässt. Wie wir bereits sahen, hat Henry Sidgwick diese Schwierigkeit deutlich formuliert. Doch hat er sie gelöst?

Philosophischer Intuitionismus mag sich in der Mathematik oder in der phänomenologischen Analyse des Bewußtseins bewähren, doch eignet er sich auch zur Analyse normativer Sätze? Kritiker eines ethischen Intuitionismus verweisen darauf, daß dieser leicht zu einem Ersatz für moralische Begründungen degeneriert und damit ebensowenig Werturteile wie gewöhnliche Wissensansprüche zu stützen vermag. In dieser degenerierten Form würde z. B. die Antwort auf die Frage „Warum ist der bloße Wunsch nach Rache unmoralisch?“ lauten: „Weil ihr der Unwert anschaulich immanent ist, ohne daß irgendwelche Beurteilung über ihn zu ergehen hätte.“ (Vgl. fast wörtlich Scheler 1980, 207) An die Stelle des moralischen Urteils tritt ein Akt des Erlebens, ein Evidenzgefühl, nicht etwa, um ein Urteil zu begründen, sondern als Ersatz für das Urteil. Daß Scheler nicht völlig diesem degenerierten Intuitionismus verfällt, liegt nicht daran, daß er eine zuverlässige phänomenologische Methode in die Ethik eingeführt hätte, sondern an der ungewöhnlichen Breite seiner historischen Kenntnisse (und dem Reichtum seiner biographischen Phasen und Konversionen, wie man hinzufügen könnte). Scheler

hat der kulturellen und historischen Relativität der Werte und dem Verhältnis von Ethik und persönlichem Ethos viel Aufmerksamkeit geschenkt. So warnt er ausdrücklich vor „jenem Hochmute, der die sittlichen Wertschätzungen der eigenen Zeit ohne kritische Besonnenheit für die ‚selbstverständlich‘ einzigen hält, und darum ihre Werte allen Zeiten fälschlich unterlegt“ (Scheler 1980, 308).

## 2. Moore, Ross und Prichard (Schabert)

### A. George Edward Moore

#### a. *Naturalistischer Fehlschluß*

Moores „Principia Ethica“ (PE) ist eines der berühmtesten und einflußreichsten moralphilosophischen Bücher dieses Jahrhunderts. Vor allem das darin entwickelte Konzept des *naturalistischen Fehlschlusses* gehört zum festen Bestand metaethischer Diskussionen. Was ist unter dem naturalistischen Fehlschluß zu verstehen? Häufig wird darunter die von David Hume stammende These, daß sich Sollens- nicht aus Seinsaussagen ableiten lassen, verstanden (vgl. dazu Hudson 1969). Doch dies ist bei Moore mit dem Begriff ‚naturalistischer Fehlschluß‘ *nicht* gemeint. Für Moore handelt es sich dabei nicht um einen falschen Schluß aus bestimmten Prämissen, sondern um einen Fehler, der sich nach Moore bei unterschiedlichen Moralphilosophen wie Bentham (PE, 49), Mill (a. a. O., 110/111), Spencer (a. a. O., 90) und auch Aristoteles (a. a. O., 246) findet. Der Fehler besteht darin, daß man das Wort ‚gut‘ zu definieren versucht (a. a. O., 39 ff.). Einem solchen Versuch kann kein Erfolg beschieden sein, da ‚gut‘ sich – so Moore – nicht definieren läßt. Für diese These spricht seiner Ansicht nach folgendes Argument: ‚Gut‘ kann beispielsweise nicht ‚als das, was gewünscht wird‘ definiert werden, da es sinnvoll ist zu fragen: „Diese Handlung wird gewünscht, aber ist diese Handlung auch gut?“ (vgl. a. a. O., 46 f.). Diese Frage wäre sinnlos, wenn ‚gut‘ dasselbe wie ‚wird gewünscht‘ bedeuten würde. Zudem wäre dann die Aussage ‚Das, was gewünscht wird, ist gut‘ eine Tautologie und übersetbar in die Aussage ‚Das, was gewünscht wird, wird gewünscht‘.

Nach Moore bezeichnet das Wort ‚gut‘ eine einfache, undefinierbare Eigenschaft. Er vergleicht sie mit der Eigenschaft ‚gelb‘. Auch diese Eigenschaft ist, wie Moore ausführt (a. a. O., 40), einfach und undefinierbar. Man kann zwar versuchen, ‚gelb‘ über die Wellenlänge des Lichts zu definieren. Damit würde aber nicht das definiert, was wir wahrnehmen. Im Unterschied zu ‚gelb‘ bezeichnet ‚gut‘ keine natürliche Eigenschaft. Deshalb lässt sich eine naturalistische Ethik nicht aufrechterhalten. Gleichzeitig ist ‚gut‘ aber auch keine übernatürliche Eigenschaft. Daran scheitern – so Moore – metaphysische Moraltheorien (vgl. a. a. O., 164 ff.). Mit ‚gut‘ ist vielmehr eine Eigenschaft gemeint, die sich nicht auf andere Eigenschaften – seien diese nun natürliche oder übernatürliche – reduzieren lässt; es handelt sich um eine Eigenschaft eigener Art.

In „Principia Ethica“ lässt Moore das Verhältnis von nicht-moralischen und moralischen Eigenschaften ungeklärt. Er äußert sich dazu erst in dem 1942 erschienenen Aufsatz „Reply to my Critics“. Die Eigenschaft ‚gut‘ wird dort als eine nicht-natürliche Eigenschaft bezeichnet, die von natürlichen Eigenschaften abhängig ist: Wenn etwas gut ist, dann folgt dies aus den natürlichen Eigenschaften, die der in Frage stehende Gegenstand besitzt (Moore 1942, 588). Die Eigenschaft ‚gut‘ tritt zu bestimmten natürlichen Eigenschaften hinzu, ohne auf sie reduziert werden zu können (vgl. dazu Sylvester 1990, 140 ff.).

### *b. Morale Intuitionen*

Moore wird gerne als ein Vertreter des ethischen Intuitionismus gesehen. Die genauere Betrachtung zeigt aber, daß moralische Intuitionen für ihn keine Garanten moralischer Wahrheit sind. Seiner Ansicht nach liefern sie uns gerade im Blick auf moralische Normen keine unverbrüchlichen Gewissheiten. Unsere moralischen Pflichten sind Moore zufolge – anders als Ross und Prichard glauben (vgl. IV, 2.B.) – nicht aus sich selber einsichtig (vgl. PE, 212). Um zu wissen, was unsere Pflichten sind, können wir uns deshalb nicht allein auf moralische Intuitionen verlassen. Nach Moore geben uns Intuitionen nur eine Antwort auf die Frage, welche Dinge an sich gut sind (vgl. a. a. O., 205); damit wird der legitime Bereich der Intuitionen sehr stark eingeschränkt. Für die Erkenntnis moralischer Normen spielen sie, wenn überhaupt, eine bloß untergeordnete Rolle. Moore vertritt keinen Intuitio-

nismus in bezug auf moralische Normen oder Pflichten, sondern bloß einen Intuitionismus im Blick auf das, was intrinsisch gut ist. (Eine Ausnahme bildet die von ihm ebenfalls zugelassene Intuition in bezug auf eine Brückennorm zwischen dem Guten und dem Richtigen, welche besagt, daß es richtig sei, das Gute zu maximieren.)

### c. Der ideale Utilitarismus

Moore beschäftigt sich in der PE wie auch in seinem 1912 erschienenen Buch „Ethics“ (E) auch mit der Frage, was es heißt, richtig zu handeln. Er geht dabei von einer Definition des Ausdrucks ‚richtig‘ aus: ‚Richtig‘ ist nach Moore gleichbedeutend mit ‚das größtmögliche Gut hervorbringend‘ (vgl. PE, 210; E, 143). Damit meint er, die einzige sinnvolle Bedeutung von ‚richtig‘ zu formulieren. Moore glaubt es hier mit einer echten Intuition, und nicht mit einer bloßen Verbaldefinition zu tun zu haben. Richtig handelt dementsprechend derjenige, der das Gute maximiert. Dabei ist für Moore – anders als für die klassischen Utilitaristen – nicht allein Glück (pleasure) gut, sondern z.B. auch die Wahrnehmung des Schönen oder die Pflege freundschaftlicher Beziehungen. Moore teilt mit den klassischen Utilitaristen einzig das Maximierungsgebot, nicht aber deren Werttheorie.

Wir können nun aber, wie Moore meint, nicht mit Sicherheit wissen, welche Handlung in einer bestimmten Situation die besten Konsequenzen haben wird. Im günstigsten Fall sind wir einzig in der Lage, das zu bestimmen, was *wahrscheinlich* die besten Folgen haben wird (PE, 215 ff.). Entsprechend können wir einzig Regeln bestimmen, deren Befolgung im allgemeinen das bestmögliche Resultat nach sich zieht. Doch auch wenn es nicht immer besser sein muß, diesen Regeln zu folgen, ist Moore der Meinung, daß wir uns strikt an die utilitaristischen Regeln halten sollten. Das ist in unserer Unwissenheit begründet: Wir können nie mit Sicherheit wissen, ob es im Einzelfall besser ist, eine moralische Regel zu verletzen (vgl. a.a.O., 228 f.). Moore gibt zu, daß es Fälle geben kann, in denen es offensichtlich moralisch besser wäre, eine Regel zu verletzen. Doch solche Regelverletzungen motivieren andere dazu, dasselbe zu tun und zwar in Situationen, in denen es in keiner Weise vorteilhaft ist, von der Regel abzuweichen (a.a.O., 230 f.). Deshalb sollten nach Moore Regeln auch dann befolgt werden, wenn der Akteur zu wissen meint, daß deren Ver-

letzung in diesem besonderen Fall die besseren Folgen nach sich ziehen würde. Dieses Paradox, daß der Utilitarist im Einzelfall nicht utilitaristisch überlegen oder sogar gegen seine utilitaristische Berechnung für den Einzelfall, zugunsten einer längerfristigen Strategie, handeln sollte, wurde bereits von Sidgwick erörtert (vgl. Sidgwick 1907, 492, wo er sich jedoch selber zu widersprechen scheint; vgl. die Kritik in Railton 1984, in: Scheffler 1988, 121, n. 30).

#### *d. Egoismus*

Nach Moore läßt sich die Frage, ob es rational sei, moralisch gut zu handeln, leicht lösen. Seiner Ansicht nach handelt es sich dabei nämlich um eine sinnlose Frage. Damit nimmt er explizit gegen Henry Sidgwick Stellung, der die Frage nach dem Verhältnis von Rationalität und Moral zu den grundlegendsten Problemen der Ethik zählt (vgl. Sidgwick 1907, 110, Anm. 1). Moore ist hier anderer Ansicht: Der Egoist, welcher der Auffassung ist, daß allein sein Eigeninteresse ihm Gründe zum Handeln liefert, vertritt eine irrationale Position. Der Egoismus – so Moore – widerspricht sich selbst. Dies versucht er folgendermaßen deutlich zu machen: Dem Egoismus zufolge ist das, was gut für mich ist, das einzige Gut. Das kann aber nur bedeuten, daß das, was jeweils gut ist für eine Person, allein gut ist. Der Egoismus behauptet also, daß das Gut jeder Person das einzige ist, was gut ist (PE, 151). Moore bezeichnet dies als einen absoluten Widerspruch.

Der Einwand liegt nahe, daß der Egoist nicht behauptet, daß das, was gut für ihn ist, das einzige ist, was gut ist. Er behauptet bloß, daß das eigene Gut *für ihn* das alleinige Gut ist. Wie Moore argumentiert hat dieser Zusatz „für ihn“ bzw. „für mich“ jedoch keinen Sinn (vgl. a. a. O., 152). Etwas ist – so Moore – entweder an sich gut oder an sich nicht gut. Dementsprechend gilt auch: Was für mich gut ist, ist an sich gut oder an sich nicht gut („*gut im absoluten Sinne*“; vgl. a. a. O., 150). Deshalb ist der Egoist nach Moore auf die sich selbst widersprechende These verpflichtet, daß das, was jeweils gut ist für Personen, an sich das einzig Gute ist.

Dagegen läßt sich einwenden, daß durchaus zwischen dem, was an sich gut, und dem, was für eine Person gut ist, unterschieden werden kann. Es leuchtet nicht ein, daß alles, was gut ist, an sich gut sein muß, da etwas für mich gut sein kann, ohne für andere gut zu sein oder ohne aus einer objektiven Perspektive gut zu sein.

Der Egoist widerspricht sich nur, wenn er das, was für ihn gut ist, als etwas versteht, das unabhängig von ihm gut ist. Auf dieses Verständnis seines eigenen Guts ist der Egoist jedoch nicht verpflichtet.

#### e. Organische Einheiten

Nach Moore kann etwas gut als Mittel zum Zweck oder intrinsisch gut sein (vgl. a. a. O., 57). Gut im ersten Sinn ist etwas aufgrund seiner Folgen. Intrinsisch gut sind diejenigen Dinge, die auch gut wären, wenn sie nur für sich existieren würden (vgl. a. a. O., 258: „Dinge, welche wir, wenn sie für sich existierten, in absoluter Isolation, dennoch für gut halten würden“). Die vorrangige Aufgabe der Ethik ist es – so Moore – das zu bestimmen, was intrinsisch gut ist. Dabei gibt es Dinge, die als Teil eines Ganzen und Dinge, die als Ganzes intrinsisch gut sind. Moore betont, daß der Wert eines Ganzen nicht die Summe des Werts der Teile sein muß (vgl. a. a. O., 62). Das Ganze bildet – so Moore – eine organische Einheit (vgl. a. a. O., 65 ff.). Die Idee organischer Einheiten lässt sich im Blick auf ein Beispiel folgender Art plausibel machen: Wenn ich mich am Leiden einer anderen Person freue, dann haben wir einen Teil, meine Freude, die gut ist, und ein Ganzes, meine Schadenfreude, die in sich schlecht ist. Oder umgekehrt können ein wertneutraler Teil und ein Teil, der nur wenig wertvoll ist, zusammen einen hohen Wert haben. Für Moore ist das der Fall, wenn man sich der Schönheit eines Objekts bewußt wird (vgl. a. a. O., 62/63). Die Schönheit für sich genommen ist nach Moore wertneutral, und bewußte Zustände als solche haben nur geringen Wert. Wichtig ist: Der hohe Wert, den diese beiden Teile zusammen haben, ist nicht die Summe des Werts der Teile.

Man kann bestreiten, daß Teile einen anderen Wert haben können als organische Einheiten (vgl. dazu Ross 1930, 136; vgl. zum Problem auch Lemos 1994, 40 ff.). Die Freude am Leiden anderer hat keine guten Teile; sie besteht nicht aus der Freude, die gut, und dem Leiden der anderen, das schlecht ist. Schadenfreude ist vielmehr ein schlechtes Ganzes.

## B. William David Ross und Harold Arthur Prichard

### a. Ross' ethischer Pluralismus

Moores Moralphilosophie hat auf die Position von Ross einen starken Einfluß ausgeübt. Ross knüpft in seinem bekanntesten Werk ‚The Right and the Good‘ (RG) an Moores These, „gut“ sei undefinierbar, an. Er teilt diese Auffassung, geht aber gleichzeitig einen Schritt weiter als Moore. Ross ist – anders als Moore – der Ansicht, daß auch der Ausdruck ‚richtig‘ nicht definiert werden kann (vgl. RG, Kap. I.). ‚Richtig‘ kann z. B. nicht ‚die bestmöglichen Folgen hervorbringend‘ bedeuten, weil sonst die Aussage ‚Es ist richtig, das zu tun, was die bestmöglichen Folgen hat‘ tautologisch wäre. Solche Aussagen sind aber nicht tautologisch.

Auch anders als Moore lehnt Ross den Utilitarismus ab. Seiner Ansicht nach ist der Utilitarismus falsch, weil er dem ‚persönlichen Charakter‘ moralischer Pflichten nicht Rechnung zu tragen vermag (vgl. a. a. O., 22; vgl. Wolf 1996). Viele moralische Pflichten gehen nach Ross aus den verschiedenen Beziehungen hervor, die ich zu anderen Menschen habe. Ich kann anderen nicht nur – wie der Utilitarist unterstellt – als Wohltäter gegenüberstehen, sondern auch als Kollege, als Freund, als Vater, als Schuldner, als Mitbürger usw. (vgl. RG, 19). Aus all diesen sozialen Beziehungen und nicht bloß aus der Wohltäterrelation gehen nach Ross spezifische Pflichten hervor. Ross hält den Utilitarismus aber auch darum für falsch, weil es, wie er meint, Handlungen gibt, die unabhängig von ihren Folgen richtig sind (vgl. a. a. O., 46f.). So ist es richtig, ein Versprechen zu halten, ob dies nun gute Folgen nach sich zieht oder nicht.

Welche moralischen Pflichten wir haben, ist nach Ross aus sich selbst heraus einsichtig. Seiner Ansicht nach ist es offensichtlich und keiner Begründung bedürftig, daß wir z. B. die Pflicht haben, Versprechen zu halten oder das Wohl anderer zu fördern (vgl. a. a. O., 29). Unsere moralischen Pflichten sind für Ross genauso evident wie mathematische Axiome. Dabei versteht er diese Pflichten nicht als absolute, sondern als *prima-facie*-Pflichten. Das heißt: Es ist meine moralische Pflicht, meine Versprechen zu halten, sofern es nicht moralische Gründe gibt, die es mir nahelegen, ein bestimmtes Versprechen nicht zu halten.

Nach Ross haben unsere moralischen Pflichten unterschiedliche Quellen, die sich nicht auf ein einziges Prinzip zurückführen

lassen. Ross sieht im Fehlen eines letzten Prinzips keinen Mangel und auch keinen Einwand gegen den von ihm vertretenen Intuitionismus. Er schreibt dazu in seinem 1939 erschienen Buch „Foundations of Ethics“ (FE): „We have a natural wish to reach a single principle from which the rightness or wrongness of all actions can be deduced. But it is more important that a theory be true than that it be simple...“ (FE, 83). Nach Ross ist es zwar legitim, nach einem grundlegenden Prinzip zu suchen. Doch dem Versuch, die unterschiedlichen moralischen Prinzipien auf ein Prinzip zu reduzieren, sei kein Erfolg beschieden. Ein moralisches System, das auf einem Prinzip aufbaut, kann den unterschiedlichen Dingen, die wir als moralisch ansehen, nicht Rechnung tragen. Deshalb ist der *ethische Pluralismus* dem ethischen Monismus vorzuziehen (vgl. a.a.O., 83). Natürlich können wir weiterhin darauf hoffen, ein letztes Prinzip zu finden. Ross hält es aber für weiser, eine irreduzible Vielheit von Prinzipien zu akzeptieren.

So umfaßt die Liste von prima-facie-Pflichten

- a) Pflichten, die auf von einem selbst ausgeführten Handlungen beruhen wie z.B. Wahrhaftigkeits- und Wiedergutmachungspflichten;
- b) Pflichten, die auf von anderen begangenen Handlungen beruhen wie z.B. Dankbarkeitspflichten;
- c) die Pflicht verteilender Gerechtigkeit;
- d) die Pflicht des Wohlwollens (die eigentliche utilitaristische Pflicht, das Gute in der Welt zu maximieren);
- e) die Pflicht, anderen nicht zu schaden;
- f) die Pflicht, sich selber zu vervollkommen.

Diese unterschiedlichen moralischen Pflichten können miteinander kollidieren. Läßt sich in solchen Fällen bestimmen, welche Pflicht befolgt werden sollte? Ross ist hier skeptisch: Es ist seiner Ansicht nach unklar, ob sich Pflichtenkollisionen rational auflösen lassen (vgl. a.a.O., 188). Doch damit wird, wie Ross betont, seine intuitionistische Ethik nicht bedroht. Wir wissen, was zu tun unsere moralische Pflicht ist, ohne in allen Konfliktfällen die richtige Lösung zu kennen. Nach Ross wird daran bloß deutlich, daß unser moralisches Wissen begrenzt ist (vgl. a.a.O., 188). Dabei können wir uns – so Ross – durchaus auch in Konfliktfällen häufig eine Meinung darüber bilden, was die wahrscheinlich richtige Handlung ist (vgl. a.a.O., 190). Und in den Fällen, wo wir

dazu nicht in der Lage sind, läßt sich bestimmen, welche Handlungen die richtigen Handlungen sein können (vgl. a. a. O., 191).

### *b. H. A. Prichards Intuitionismus*

Wie Ross ist H. A. Prichard ethischer Intuitionist. Dabei vertritt Prichard einen Intuitionismus, der dem, was man in der gegenwärtigen Diskussion „Partikularismus“ (vgl. IV,3) nennt, sehr nahe kommt. Entwickelt wird diese Position in dem 1912 veröffentlichten Aufsatz „Does Moral Philosophy Rest On a Mistake?“ (1968, 1–17) Prichard beschäftigt sich darin zunächst mit der Frage ‚Wieso soll ich moralisch sein?‘. Nach Prichard kann diese Frage, bei der es sich um die zentrale moralische Frage handelt, nicht beantwortet werden. Ohne Zweifel kann man z. B. sagen: „Du sollst moralisch sein, weil dies deinem Eigeninteresse entspricht.“ Doch dies ist, wie Prichard meint, keine Antwort auf die Frage „Wieso soll ich moralisch sein?“ (vgl. a. a. O., 3 ff.). Die Frage ‚Soll ich meine Schulden zurückzahlen?‘ kann nur als Frage danach verstanden werden, ob es eine moralische Pflicht gibt, Schulden zurückzuzahlen. Ist dies der Fall, dann ist – so Prichard – klar, daß wir in der entsprechenden Weise handeln sollten. Zu sagen: „Ja, ich sollte meine Schulden zurückzahlen, aber soll ich meine Schulden zurückzahlen?“ ist sinnlos (vgl. a. a. O., 16).

Prichard vertritt wie Ross die Ansicht, daß unsere moralischen Pflichten aus sich selbst einsichtig und keines Beweises bedürftig sind (vgl. a. a. O., 16 f.). Es wäre, wie Prichard meint, auch unklar, worin ein solcher Beweis bestehen könnte. Moralische Pflichten lassen sich nicht aus dem, was in einem außermoralischen Sinn gut ist, ableiten (vgl. a. a. O., 7). Sie müssen vielmehr als solche erkannt werden (vgl. a. a. O., 16: „... can only be apprehended directly by an act of moral thinking“). Dabei erkennen wir unsere moralischen Pflichten nach Prichard – und damit nähert er sich dem ethischen Partikularismus – in den jeweiligen Handlungssituationen: „(I)f we do doubt whether there is really an obligation to originate A in a situation B, the remedy lies not in any process of general thinking, but in getting face to face with a particular instance of the situation B, and then directly appreciating the obligation to originate A in that situation“ (a. a. O., 17).

Gegen Prichard läßt sich einwenden, daß er das Sollen bloß in einem moralischen Sinn versteht. Unterscheidet man aber zwischen einem moralischen und einem rationalen Sollen, dann ist

die Frage ‚Wieso soll ich moralisch sein?‘ eine Frage, die beantwortet werden kann (vgl. Frankena 1958, 47; Brink 1989, 61). Sie läßt sich in die Frage übersetzen ‚Ist es für mich rational, moralisch zu sein?‘. Der andere Einwand, der gegen Prichard und auch gegen Ross vorgebracht werden kann, bezieht sich auf deren Intuitionismus. Das zentrale Problem dabei ist, daß sich moralische Intuitionen einer argumentativen Überprüfung entziehen. Nach Maßgabe unterschiedlicher Intuitionen sind dann auch verschiedene, insbesondere gegenseitig sich ausschließende Pflichtenkataloge möglich.

### *3. Der ethische Partikularismus*

Teile der Überlegungen von Ross und Prichard werden in den Arbeiten von Jonathan Dancy und David McNaughton weitergeführt, und zwar unter dem Stichwort ‚ethischer Partikularismus‘. Die zentrale These des ethischen Partikularismus lautet: Es gibt keine moralischen Prinzipien (vgl. Dancy 1983, 530). Dabei werden moralische Prinzipien als Aussagen über moralisch relevante Eigenschaften verstanden. Durch ein Prinzip wie ‚Du sollst anderen nicht schaden‘ wird ‚Schaden zufügen‘ als in einem negativen Sinn moralisch relevant charakterisiert. Oder umgekehrt wird über eine Aussage wie ‚Du sollst anderen Freude bereiten‘ ‚Freude bereiten‘ als in einem positiven Sinn moralisch relevant bestimmt. Was heißt es nun, die Existenz moralischer Prinzipien zu verneinen? Wer dies tut, bestreitet, daß eine Eigenschaft immer in derselben Weise moralisch relevant ist (vgl. a.a.O., 540f.; McNaughton 1988, 192f.). Was damit gemeint ist, illustriert McNaughton an folgendem Beispiel (vgl. a.a.O., 193): Eine Regierung überlegt sich, die öffentliche Hinrichtung von Terroristen wiedereinzuführen. Sie geht davon aus, daß dies sehr vielen Menschen Genugtuung bereiten würde. Ist das ein Grund, der dafür spricht, Terroristen öffentlich hinzurichten? Wenn Freude bereiten (Genugtuung oder Befriedigung verschaffen u.ä.) in jedem Fall in einem positiven Sinn moralisch relevant ist, gibt es zumindest einen Grund, der eine Wiedereinführung dieser Praxis nahelegt. Es mag andere Gründe geben, die dagegen sprechen; daß diese Praxis Freude bereitet, spricht dafür. Partikularisten bestreiten dies. Ihrer Ansicht nach ist Freude (Genugtuung, Befriedi-

gung u. ä.) in einem Kontext dieser Art nicht positiv, sondern negativ moralisch relevant. Ganz generell gilt: Die moralische Relevanz von Situationseigenschaften verändert sich nach Maßgabe des jeweiligen Kontexts. Die These, daß eine Eigenschaft in allen Kontexten in der gleichen Weise moralisch relevant ist, halten Partikularisten für eine unbegründete Annahme (vgl. Dancy 1983, 541). Ihrer Ansicht nach hängt die Relevanz der Eigenschaften einer Situation von allen anderen Eigenschaften einer Situation ab (vgl. McNaughton, 1988, 193). Deshalb lässt sich auch von keiner Eigenschaft kontextunabhängig sagen, ob sie und in welcher Weise sie moralisch relevant ist. Ob es richtig ist, jemandem Freude zu bereiten, lässt sich deshalb nicht losgelöst von der einzelnen Situation, in der dies getan werden soll, bestimmen (vgl. McNaughton *a. a. O.*, 190: „(W)e have to judge each particular moral decision on its individual merits“). Der Partikularist vertritt eine Situationsethik, derzufolge jede Situation für sich zu beurteilen ist. Dabei brauchen wir nach Ansicht der Partikularisten keine Prinzipien, um bestimmen zu können, ob eine Handlung, die z. B. anderen Freude bereitet, richtig oder falsch ist. Wie Dancy sagt, sehen wir das ohne Umwege über Prinzipien, wenn wir die einzelne Handlung betrachten (vgl. Dancy 1983, 543).

In seiner Kritik an moralischen Prinzipien stellt der ethische Partikularismus auch die *Universalisierbarkeit* moralischer Urteile in Frage. Das Prinzip der Universalisierbarkeit besagt: Wenn es in der Situation A falsch ist, x zu tun, dann ist es in jeder ähnlichen Situation auch falsch, x zu tun (vgl. dazu Sidgwick 1907, 380; Hare 1963, 12). Der ethische Partikularist weist dieses Prinzip zurück (vgl. Dancy 1983, 544): Die Situation B kann alle Eigenschaften haben, die in der Situation A x falsch machen; sie ist insofern in den relevanten Hinsichten von der Situation A nicht zu unterscheiden. Das reicht aber nicht aus, x auch in der Situation B als falsch anzusehen. In der Situation B können nämlich zusätzlich Eigenschaften vorliegen, die x zu einer moralisch richtigen Handlung machen (vgl. Dancy 1981, 379). Nach Ansicht der ethischen Partikularisten muß das Prinzip der Universalisierbarkeit abgelehnt werden.

Gegen den ethischen Partikularismus können drei Einwände vorgebracht werden:

a) Es ist fraglich, ob eine Situationseigenschaft ihre moralische Relevanz in Abhängigkeit ihres Kontextes wechselt. Es mag sein,

um das Beispiel von McNaughton zu nehmen, daß Freude am Leiden anderer schlecht ist. Daraus folgt aber nicht, daß Freude haben oder bereiten als solche nicht gut sind. Betrachten wir folgendes Beispiel: Man kann sagen, daß es gut ist, 10000 Mark zu erhalten. Es ist aber schlecht, wenn ein Massenmörder 10000 Mark bekommt, weil er – so ließe sich sagen – dieses Gut nicht verdient. Aussagen über verdiente und unverdiente Freuden lassen sich verallgemeinern. In gleicher Weise könnte man sagen, daß Menschen, die andere leiden sehen wollen, nicht dadurch, daß man ihnen Freude bereitet, belohnt werden sollten (vgl. dazu Lemos *a. a. O.*, 43 ff.). Nur gute Menschen – so könnten wir sagen – sollten Gutes erfahren. Dies aber unterstellt, daß Freude als solche gut ist. Man kann also durchaus Freude als gut und gleichzeitig Freude am Leiden als schlecht ansehen.

b) Nach Ansicht der Partikularisten nehmen wir die moralische Qualität einer Handlung direkt wahr, ohne dabei auf moralische Prinzipien angewiesen zu sein. Doch wie kann man etwas als moralisch gut bzw. moralisch verwerlich wahrnehmen, ohne zuvor einen Begriff moralisch relevanter Eigenschaften zu haben? Unklar ist, wie sich ohne Prinzipien moralisch relevante von moralisch irrelevanten Eigenschaften unterscheiden lassen. Unklar ist auch, wie wir etwas als in einem positiven Sinn moralisch relevant wahrnehmen können, wenn wir nicht davon ausgehen können, daß Freude zu bereiten z. B. *prima facie* moralisch gut ist.

c) Man könnte auch ausdrücklich unterscheiden zwischen dem absichtlichen Bereiten von Freude und der Freude, die wir anderen ohne Absicht bereiten. Auch in diesem Zusammenhang würde der Partikularist vielleicht sagen, Freude habe eben nicht immer den gleichen Wert oder die gleiche moralische Bedeutung. Ihr Wert variiere, je nachdem, ob sie absichtlich oder unabsichtlich herbeigeführt werde. Hier muß man allerdings zwischen moralischem und außermoralischem Wert unterscheiden. Freude (Lust, Befriedigung) wird oft als moralisch neutraler oder außermoralischer Wert bezeichnet. Dagegen hat der gute Wille, anderen Freude zu bereiten, immer einen sittlichen Wert, wenn auch vielleicht keinen absoluten oder unbedingten, wie Kant meint. Der zusätzliche, sittliche Wert absichtlich herbeigeführter Freude oder Lust hat seinen Ursprung nicht in situationsbedingten Schwankungen des außermoralischen Wertes von Lust, sondern im guten Willen des Akteurs. Der Wertunterschied zwischen ab-

sichtlich herbeigeführter und zufällig erzeugter Lust lässt sich demnach ohne Rückgriff auf die partikularistische These befriedigend erklären.