

PLÄDOYER FÜR EINE INTUITIONISTISCHE ETHIK

Franz von Kutschera
Universität Regensburg

Für eine intuitionistische Begründung der Ethik einzutreten ist nicht einfach. Man stellt sich damit nicht nur gegen alle heute herrschenden Meinungen, sondern auch gegen den Hauptstrom der neuzeitlichen praktischen Philosophie. Intuitionistische Ideen wurden — wenn wir uns auf die bedeutenderen Entwürfe beschränken — nur von Shaftesbury und Hutcheson mit ihrer Theorie des moralischen Sinns vertreten, von Kant mit seiner apriorischen und in neuerer Zeit von G. E. Moore mit seiner empirischen Theorie des Moralischen. Da von diesen Theorien jedoch keine der Kritik standgehalten hat, kann man beim Eintreten für einen intuitionistischen Ansatz auch nicht auf eine brauchbare Durchführung verweisen.

In dieser Situation erfordert eine Begründung oder gar ein Aufbau einer intuitionistischen Ethik natürlich sehr viel ausführlichere Erörterungen als ich sie hier liefern kann. Daher ist im Titel auch nur von einem Plädoyer die Rede. Ich will im folgenden zunächst einmal die alternativen Ansätze: Nichtkognitivismus und Naturalismus einer kurzen Kritik unterziehen und auf die Schwierigkeiten hinweisen, denen sie begegnen, um dann die Einwände gegen den Intuitionismus zu prüfen und einige elementare Bestimmungen der Form anzugeben, in der ich ihn für vertretbar halte — all das in thesenhafter Verkürzung und unter Verzicht auf Details.¹

Die Ethik hat es mit *normativen Sätzen* zu tun. Normative Sätze zerfallen in zwei Klassen: in *deontische Sätze* über Gebote, Verbote und Erlaubnisse, und in *valuative Sätze* über den Wert von Zuständen oder Handlungen, wobei dieser Wert mit klassifikatorischen Begriffen (gut — schlecht), komparativen Begriffen (besser als) oder metrischen Begriffen ausgedrückt werden kann. Als deontischen Grundbegriff kann man den des Gebotenseins ansehen, als valuativen den komparativen Begriff „ist nicht besser als“. Beide hängen über das nach meiner Auffassung tautologische Prinzip zusammen, daß es in jeder Situation geboten ist, einen optimalen unter den in ihr möglichen Zuständen zu verwirklichen.² All das wird in der normativen Logik behandelt.³ Dort wird vorausgesetzt, daß normative Sätze *Behauptungssätze*, also wahr oder falsch sind. Diese für ihr Verständnis und damit auch für die Konzeption der Ethik grundlegende Annahme kennzeichnet den ethischen *Kognitivismus*. Im Gegensatz dazu leugnet der *Nichtkognitivismus* diese Annahme und vertritt die Meinung, normative Sätze seien lediglich Ausdruck eigener Einstellungen oder Appelle an den Hörer, sich Einstellungen zu eigen zu machen oder gemäß solcher Einstellungen zu verfahren. Die emotiven, bzw. appellativen Bedeutungsanalysen normativer Sätze reichen dabei von der Gleichsetzung von „Diese Handlung ist gut“ mit „Bravo!“ (A. J. Ayer) bis hin zu den komplexeren Analysen von C. L. Stevenson, R. M. Hare und P. H. Nowell-Smith.⁴ In jedem Fall gibt es bei solchen Analysen keine Begründung normativer Aussagen — einen Satz begründen heißt ja, ihn als wahr erweisen —, und damit kann die Ethik auch die Frage nicht verbindlich beantworten, die sie nach Kant und nach üblichem Verständnis zu beantworten hat: „Was sollen wir tun?“ Der eine findet dies gut, der andere rät zu jenem, aber begründete Antworten gibt es nicht. Am klarsten hat das Ayer ausgesprochen: Nach seiner Auffassung besteht die Aufgabe der Ethik lediglich darin zu zeigen, daß moralische Fragen keiner begründeten Entscheidung fähig sind.⁵

Die Unterscheidung kognitivistisch — nichtkognitivistisch ist damit die erste und grundlegendste Unterscheidung im Feld ethischer Theorien, und da intuitionistische Ethiken kognitivistisch sind, besteht die erste Aufgabe eines Plädoyers für sie darin, Gründe gegen nichtkognitivistische Deutungen normativer Aussagen anzugeben. Hierbei kann man sich aber

kurz fassen, da sie heute ohnehin außer Mode gekommen sind. Gegen den Nichtkognitivismus spricht nicht nur die Tatsache, daß er die Fragen schlicht als sinnlos erklärt, welche die Ethik seit zweieinhalb Jahrtausenden beschäftigt haben, sondern vor allem, daß seine Analysen normativer Aussagen inadäquat sind. Eine Aussage wie „Es ist verboten, einen anderen zu töten, es sei denn in Notwehr“ ist zweifellos wahr und bedeutungsverschieden von „Ich mißbillige hiermit das Töten anderer, es sei denn in Notwehr“ und „Mißbillige das Töten anderer außer in Notwehr, und handle entsprechend“.

Im Feld kognitivistischer Ethiken unterscheidet man *naturalistische* und nicht-naturalistische oder *intuitionistische*.⁶ In naturalistischen Theorien werden normative Terme durch nicht-normative definiert. Es gibt eine Vielzahl solcher Definitionsversuche. Heute wird der Naturalismus vor allem in Form des Rechtspositivismus oder des Subjektivismus vertreten. Wir wollen hier nur kurz auf den letzteren eingehen. Generelle Einwände gegen den Naturalismus, wie sie vor allem G. E. Moore in (1903) formuliert hat, sind nicht stichhaltig. Sie beruhen entweder auf einer falschen Deutung des Humeschen Gesetzes, nach der zwischen rein normativen und nichtnormativen Sätzen keine *analytischen* Folgerungsbeziehungen bestehen, während das Humesche Gesetz nur besagt, daß keine *logischen* Folgerungsbeziehungen bestehen,⁷ oder auf dem „open-question-Argument“, das jedoch nicht besagt, daß jede naturalistische Definition inadäquat sein muß, sondern nur, daß die Adäquatheit einer solchen Definition nachzuweisen ist, da sie eine Bedeutungsanalyse oder zumindest eine Explikation des zu definierenden normativen Terms darstellt. Es ist zwar richtig, daß alle bisher vorgeschlagenen Definitionen Sätze als analytisch wahr erklärt haben, die tatsächlich weder analytisch noch wahr sind, aber daraus folgt noch nicht, daß es keine adäquaten naturalistischen Definitionen geben kann.

Es gibt verschiedene Formen des Subjektivismus, die heute am meisten diskutierte Version stellen aber Theorien dar, die mithilfe von sozialen Präferenzfunktionen (*social welfare functions*) eine moralische Wertordnung durch individuelle Präferenzen oder Nutzensfunktionen definieren.⁸ Solche Präferenzfunktionen sind zwar ein ausgezeichnetes Hilfsmittel zur Präzisierung intuitiver Ideen wie jener vom größten Glück der größten Zahl, sie machen aber den Grundgedanken dieser Theorien nicht akzeptabler als er z.B. bei Hobbes, Hume oder Bentham war, und sie sehen sich der Kritik gegenüber, die schon Kant am Subjektivismus geübt hat: Das, was wir tun *sollen*, hängt nicht, oder doch nicht primär, von dem ab, was wir tun *wollen*. Die faktischen Interessen der Menschen können moralisch schlecht sein; es gibt Egoismus, Rücksichtslosigkeit, Herrschsucht, Brutalität. Wenn man aber die faktischen Interessen zur Grundlage der Bestimmung des Moralischen macht, so ist eine moralische Kritik an den faktischen Interessen nicht möglich, denn es wäre eine Kritik der Moral an ihren eigenen Voraussetzungen. Natürlich hängt das, was getan werden soll, oft von den tatsächlichen Interessen der Betroffenen ab. Aber dabei kommen dann nur moralisch legitime Interessen in Betracht, wie z.B. die Interessen an den „primären“ Gütern von Rawls. Eine solche Auswahl unter den für die Ermittlung sozialer Präferenzen relevanten individuellen Interessen unter all den faktisch vorhandenen Interessen widerspricht jedoch dem subjektivistischen Grundansatz, und er hat dafür keine Kriterien anzubieten.⁹

Die Attraktivität einer naturalistischen Ethik beruht vor allem darauf, daß sich nach ihr kein besonderes Begründungsproblem für normative Aussagen stellt. Im Sinn des Rechtspositivismus ergeben sich Gebote einfach aus geltenden positiven Rechtsvorschriften. Welche Rechtsvorschriften in einem Staat gelten, läßt sich aber empirisch feststellen. Und wenn man einmal eine soziale Präferenzfunktion festgelegt hat, so ergibt sich das, was moralisch richtig ist, aus empirischen Untersuchungen über die tatsächlichen Präferenzen der Leute. Intuitionistische Ethiken hingegen stehen vor dem Problem anzugeben, wie sich normative Aussagen begründen lassen, da in ihrem Sinn die Begründung nichtnormativer Aussagen dazu nicht ausreicht. Nach dem Begründungsmodus lassen sich nun *apriorische* und *empirische* Theorien innerhalb des Intuitionismus unterscheiden. Der bekannteste Versuch, moralische Gebote apriorisch zu begründen, ist der von Kant.¹⁰ In seinem kategorischen Imperativ erklärt er im Effekt genau solche Handlungsweisen für erlaubt, deren generelle Anwendung logisch möglich ist. Hier

liegt zwar ein klar apriorisches Kriterium für Erlaubtsein vor, aber das Prinzip ist, wie schon Hegel bemerkt hat, völlig unakzeptabel, da danach praktisch alles erlaubt ist, was man überhaupt (logisch gesehen) tun kann. Versuche einer apriorischen Begründung normativer Aussagen sind damit zwar nicht generell ad absurdum geführt, es ist aber doch höchst wahrscheinlich, daß sie zum Scheitern verurteilt sind. Insofern können Einwände gegen apriorische Formen des Intuitionismus als durchaus berechtigt angesehen werden.

Wenn man nun einen ethischen Intuitionismus auf rein empirischer Basis vertreten will, so ergibt sich folgendes Problem: Ein ethischer Empirismus wird durch die These charakterisiert, daß Erfahrung notwendig und hinreichend ist zur Begründung aller wahren synthetischen rein normativen Sätze. Wenn wir unter einem „Beobachtungssatz“ einen Satz verstehen, der den Inhalt einer möglichen Beobachtung beschreibt und durch diese Beobachtung entscheidbar ist, so impliziert das die Behauptung:

1) Alle wahren synthetischen rein normativen Sätze lassen sich durch Beobachtungssätze begründen.

Wenn man nun annimmt

2) Alle Beobachtungssätze sind nichtnormative Sätze, so wirft zwar einerseits der Beobachtungsbegriff keine speziell ethischen Probleme auf — man kann dann annehmen, daß er sich mit dem Beobachtungsbegriff deckt, wie er in den Naturwissenschaften verwendet wird —, andererseits gerät man jedoch in einen Widerspruch zum Intuitionismus. Denn wenn die Begründung aller synthetischen moralischen Erkenntnisse mit den Beobachtungssätzen im Sinn von (1) ohne Rückgriff auf synthetische moralische Prinzipien möglich sein soll, so muß es analytische Beziehungen zwischen den nichtnormativen Beobachtungssätzen und rein normativen Sätzen geben, und diese Beziehungen müssen so stark sein, daß sie notwendige und hinreichende Wahrheitsbedingungen für alle normativen Sätze festlegen, die sich überhaupt als wahr oder als falsch erweisen lassen. Aus dem System dieser analytischen Bedingungen ergeben sich dann aber analytisch geltende Definitionsformeln für normative Terme. Daher ist (1), also die empiristische These, und (2) nicht mit dem Intuitionismus verträglich.¹¹ Wenn jedoch die Ableitung einiger synthetischer rein normativer Sätze aus Beobachtungssätzen synthetische Prinzipien erfordert, so muß es — im Widerspruch zur empiristischen These — synthetische moralische Erkenntnisse apriori geben.

Nimmt man das nicht an, so ist also ein normativer Empirismus nur dann haltbar, wenn man (2) aufgibt, d.h. annimmt, daß einige rein normative Sätze selbst Beobachtungssätze sind. Dann unterscheidet sich jedoch der Beobachtungsbegriff, der hier verwendet wird, wesentlich vom naturwissenschaftlichen, und es entsteht die Aufgabe, diesen Beobachtungsbegriff erstens näher zu charakterisieren, und zweitens zu zeigen, daß Beobachtungen in diesem Sinn eine Grundlage für moralische Urteile liefern.

Man kann nun nicht behaupten, daß es den Intuitionisten, die sich, wie z.B. Moore, auf moralische Erfahrung berufen, gelungen sei, diese Aufgaben zu lösen.¹² Die Problematik einer empirischen Werterkenntnis ergibt sich aus folgender Überlegung: Für Beobachtungen stehen uns unsere fünf Sinne zu Verfügung: Auge, Ohr, Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn. Moralische Phänomene sind aber sicher keine optischen, akustischen oder haptischen Phänomene, sonst würden sie von den Naturwissenschaften erfaßt, und wir würden wieder zu einem ethischen Naturalismus geführt. Auch die Annahme eines eigenen moralischen Sinns wie bei Shaftesbury und Hutcheson ist nicht plausibel, wie schon A. Smith betont hat. Denn es gibt dafür keine spezifischen Organe, und die Weise, wie wir den Wert eines Gegenstands oder eines Ereignisses erleben, ist sicher nicht unabhängig von der Art, wie wir seine natürlichen Eigenschaften erfahren. Nun erleben wir zwar auch Dinge als schön oder häßlich, Menschen als sympathisch oder unsympathisch, Situationen als erfreulich oder unerfreulich, ohne dafür einen besonderen Sinn vorweisen zu können. Aber mit Prädikaten wie „sympathisch“ oder „erfreulich“ beschreiben wir gefühlsmäßige Einstellungen zu den Dingen, so daß diese Prädikate nicht Eigenschaften ausdrücken, die den Dingen selbst zukommen, sondern solche, die sich aus ihrer Beziehung zum Menschen, zu seinen individuellen Präferenzen ergeben und von diesen abhängen. Während so die Herstellung einer Analogie normativer

Prädikate zu „rot“ und „viereckig“ in den Naturalismus zu führen scheint, scheint die Parallele zu Wörtern wie „sympathisch“ und „erfreulich“ einen radikalen Subjektivismus zu ergeben, für den Werte immer nur Werte für jemand sind, während doch schon der oben erörterte Subjektivismus einen klaren Unterschied macht zwischen Werten für jemand, die sich aus seinen individuellen Präferenzen ergeben, und moralischen Werten, die für alle gelten. Ein solcher Objektivitätsanspruch liegt aber im normalen Verständnis moralischer Werte.

Das zentrale Problem einer intuitionistischen Ethik besteht also darin, Inhalt und Natur der Erfahrung zu bestimmen, auf die sich moralische Sätze stützen sollen, eine solche Erfahrung aufzuweisen und anzugeben, wie sich generelle ethische Prinzipien damit begründen lassen. Die Einwände gegen den Intuitionismus zeigen, daß dieses Problem bisher nicht befriedigend gelöst worden ist.

Für eine Lösung scheinen mir folgende Gedanken wichtig zu sein:

1. Moralische Sätze stützen sich auf eine Werterfahrung, die sich als Erfahrung objektiver Werte darstellt.
2. Die Rede von Werten ist dabei in einem weiten Sinn zu verstehen, nach dem es sich nicht um spezifisch moralische Werte handelt, sondern z.B. auch um ästhetische Werte. Wertvoll in diesem weiten Sinn ist etwa das Leben in der Natur, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Erscheinungsformen (Erleben, Erkennen, Aktivität), kulturelle und soziale Phänomene, denen man keinen spezifisch moralischen Wert zuordnen kann.
3. Das spezifisch Moralische hat mit Handlungen zu tun. Im moralischen Sinn sind primär Handlungen gut oder schlecht, und diese Bewertung läßt sich dann auch auf Handlungs- und Verhaltensweisen und -dispositionen, Haltungen, Gesinnungen und Charaktere übertragen. Daraus erklärt sich die häufig vertretene Meinung, die moralischen Grundbegriffe seien deontische, nicht valutive Begriffe.
4. Die Beziehung zwischen Wertaussagen im weiteren Sinn und moralischen Geboten ergibt sich aus dem Grundprinzip: Es ist in jeder Situation geboten, ein in ihr mögliches Maximum an Wert zu realisieren. — Danach sind alle Werte i.w.S. moralisch relevant, ohne selbst spezifisch moralische Werte zu sein.

Traditionell beziehen sich ethische Maximen meist nur auf die sozialen Wirkungen des Verhaltens. In diesem Sinn sind dann Forderungen wie die nach der Achtung der personalen Würde anderer oder die Goldene Regel grundlegende ethische Prinzipien, während etwa die heute immer wichtiger werdende Forderung nach Achtung vor der Natur nicht vorkommt, nach der diese nicht nur ein Mittel für unsere Zwecke ist, sondern einen Wert in sich darstellt. Diese Beschränkung des Horizonts der Ethik war der klassischen griechischen Philosophie noch fremd, obwohl auch hier die Natur keine zentrale Rolle spielt. In ihr war Thema der praktischen Philosophie nicht das Moralische in unserem Sinn, sondern das Gute im umfassenden Sinn, speziell das gute Leben als ein durch Wertverwirklichung erfülltes Leben.

Daß es überhaupt Werterfahrung im weiten Sinn des Wortes gibt, ist nicht zweifelhaft, aber das Werterleben wird in der neuzeitlichen Philosophie seit Hobbes fast durchgängig (insbesondere auch von Kant) als Erleben subjektiver Werte gedeutet. Der Mensch, so sagt man, ist ein bedürftiges Wesen. Wir sind für unsere Selbsterhaltung und Entfaltung auf unsere Umwelt angewiesen. Bedürfnisse, Strebungen, Neigungen, all das, was uns zu Handlungen motiviert, werden einerseits direkt und unabhängig von gegenständlicher Erfahrung als Drang, Zumutesein, Stimmung erlebt, andererseits aber auch im Spiegel der gegenständlichen Welt. Dabei erscheinen die Dinge in einer gewissen Valenz oder Wertigkeit, je nachdem ob und inwieweit sie der Befriedigung unserer Bedürfnisse dienlich sind. In diesem gegenständlichen Erleben kommt der Wert den erlebten Dingen oder Zuständen aber nicht an sich, sondern nur relativ zu unseren eigenen Bedürfnissen zu. Daher ist er ein subjektiver Wert, ein Wert für das jeweilige Individuum.

Wenn man die Rede von „Bedürfnissen“ nicht zu eng faßt, wenn als „Bedürfnis“ tatsächlich all das zählt, was neben unseren nichtnormativen Informationen über die Welt unser Verhalten bestimmt, so ist gegen eine Beziehung des Werterlebens auf unsere Bedürfnisse nichts einzuwenden. Daraus folgt aber nicht, daß die erlebten Werte nur Werte für uns sind. Das

obige Argument ist von derselben Struktur wie Argumente, daß gewisse natürliche Eigenschaften, die wir normalerweise den Dingen zuschreiben, nur sekundäre Qualitäten sind. Farbunterscheidungen beruhen z.B. auf Unterschieden im Erleben der Farben, und Erlebnisweisen sind sicher etwas Subjektives. Daraus folgt aber nicht, daß wir Farben nicht den Dingen selbst zuschreiben können. Wir machen erstens einen Unterschied zwischen Aussagen der Form „Es erscheint mir, als ob dieser Gegenstand rot ist“ („Ich erlebe ihn als rot“) und solchen der Gestalt „Der Gegenstand ist rot“. Diese Aussagen können verschiedene Wahrheitswerte haben; unser Farberleben ist zwar die Grundlage unserer Urteile über die Farben der Gegenstände, aber keineswegs immer ein notwendiges oder hinreichendes Kriterium für diese. Und zweitens gründen sich alle Unterscheidungen im Bereich der Dinge auf erlebnismäßige Unterschiede; alle Terme der Dingsprache haben einen mehr oder minder wohlbestimmten anschaulichen Gehalt, und ohne anschaulichen Gehalt hätten wir keine Anwendungskriterien für diese Terme, wie schon Kant betont hat. Insofern sind alle Dingeigenschaften „sekundäre“ Qualitäten, so daß der Hinweis, Werteigenschaften seien sekundär, noch nichts gegen ihren objektiven Charakter besagt, nichts gegen eine Deutung des Werterlebens als Erleben von objektiven Wertqualitäten.

Daß wir Farbeigenschaften als objektive Eigenschaften ansehen, beruht auf drei Tatsachen: Daß wir sie (z.B. aufgrund der Farbkonstanz) als relativ unabhängig von subjektiven Parametern erleben, daß es für ihre Anwendung aufgrund analytischer oder naturgesetzlicher Beziehungen zwischen Farbeigenschaften und anderen Dingeigenschaften nicht nur direkte Erlebniskriterien gibt, und daß wir sie in einer intersubjektiven Sprache ausdrücken, uns über sie verständigen können, daß es eine breite intersubjektive Übereinstimmung in den Farburteilen gibt. Es gibt nun auch ein Werterleben, das — im Gegensatz etwa zu dem Erleben des Angenehmen und Unangenehmen — gerade dadurch charakterisiert ist, daß der erlebte Wert relativ unabhängig ist von subjektiven Parametern.¹³ Auch normative Terme sind ferner untereinander oder aufgrund von Erfahrungssätzen mit natürlichen Termen verbunden, so daß für ihre Anwendung direktes Erleben nicht ausschlaggebend ist. Und endlich gehören auch sie einer intersubjektiven Sprache an.

Die Einwände gegen eine objektive Deutung von Werterfahrungen beruhen hauptsächlich darauf, daß die intersubjektive Übereinstimmung in Zweifel gezogen wird. Man verweist darauf, daß unsere normativen Urteile erheblich stärker divergieren als unsere Urteile über natürliche Sachverhalte. Zu diesen Fragen gibt es in der Ethik eine ausgedehnte Diskussion, in der u.a. darauf hingewiesen wurde, daß moralische Urteile über Handlungen oder gesetzliche Maßnahmen sehr stark von der Einschätzung ihrer Konsequenzen abhängen, und daß, wie schon Hobbes betont hat, moralische Urteile natürlich sehr viel stärker im Kraftfeld individueller Neigungen und Strebungen stehen als physikalische Aussagen. Ohne darauf näher einzugehen kann man also jedenfalls sagen, daß dieser wie die anderen üblichen Einwände gegen die Annahme einer Werterfahrung, die eine Grundlage objektiver moralischer Urteile abgibt, nicht ohne weiteres als stichhaltig angesehen werden können.

Eine andere Sache als an Einwänden Kritik zu üben ist es natürlich, eine solche Werterfahrung näher zu bestimmen, Sätze anzugeben, die den Inhalt solcher Erfahrungen beschreiben, und zu sagen, wie sich mit solchen Sätzen generelle normative Prinzipien begründen lassen. Hier wird man aber folgende Punkte im Auge behalten müssen: Erstens kann man die Objektivität der Werterfahrung nicht von einem naiv realistischen Modell her beurteilen, das schon im Fall natürlicher Erfahrung versagt. Darauf wurde schon oben hingewiesen. Zweitens ist es nicht plausibel anzunehmen, daß Werterkenntnis weniger komplex ist als natürliche Erfahrungserkenntnis. Man kann also hier nicht mit einem Modell empirischer Erkenntnis arbeiten, das schon im naturwissenschaftlichen Bereich nicht funktioniert, z.B. mit einem simplen empiristischen Modell. Drittens beruhen pauschale Wertaussagen, wie sie sich insbesondere mit der Angabe einer umfassenden Wertordnung verbinden, auf vielen Erfahrungen, in denen in der Regel nur einzelne Wertaspekte thematisch werden. Schon im Rahmen einer Theorie subjektiver Werte und Präferenzen kann man nur sagen, das Werterleben sei die Grundlage von Wertaussagen, aber nicht, Aussagen über den Wert einer Sache seien durch direkte Beob-

achtung überprüfbar. Der Wert eines Zustands für mich ergibt sich einmal aus den Werten, die er unter verschiedenen Aspekten für mich hat, von denen meist nur einer mein Erleben bestimmt, und zum anderen aus den Werten seiner erwarteten Konsequenzen, die sich wiederum unter verschiedenen Aspekten beurteilen lassen. Auch einfache Aussagen über subjektive Werte wie „Zustand p ist für mich besser als Zustand q“ entziehen sich daher direkter Beobachtung. Der Wert eines Zustands für mich ergibt sich aus meinen Gesamtpräferenzen, und diese stellen den Versuch dar, eine Fülle komplexer Werterfahrungen und natürlichen Erfahrungen in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen. Sie verhalten sich also zu schlichter Erfahrung ähnlich wie komplexe Theorien zu einfachen Beobachtungstatsachen, die sie stützen. Ähnlich sind normative Präferenzen das Ergebnis eines Versuchs, eine Vielfalt von Werterfahrungen und von anderen Erfahrungen in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen. Viertens kann man keine direkte Erfahrung spezifisch moralischer Werte annehmen, wie das meist geschieht. Nach dem oben skizzierten Gedanken ergibt sich der Wert einer Handlung aus dem Wert ihrer Konsequenzen. Einem moralischen Urteil liegen also Annahmen über den natürlichen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen Kontext der beurteilten Handlung oder Verhaltensweise zugrunde, sowie Annahmen über ihre Wirkungen auf all diesen Bereichen. Solche Urteile sind also oft recht komplex und beruhen nicht auf schlichtem Erleben. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn Versuche, eine spezifisch moralische Werterfahrung aufzuweisen, auf Schwierigkeiten stoßen.

Bei der Beurteilung von heute so weit aus dem Rahmen des Gewohnten fallenden Ideen wie denen des Intuitionismus sollte man auch im Auge behalten, daß solche Ansätze Paradigmen im Sinn von Th. Kuhn darstellen, die sich von anderen Paradigmen wie z.B. dem ethischen Subjektivismus her nur schlecht beurteilen lassen, weil sie deren Grundvoraussetzungen leugnen. Solchen Paradigmen entsprechen auch Sichtweisen einfacher Erfahrungsphänomene, und oft bedarf es eines Gestaltwandels, um diese Phänomene im Licht eines anderen Paradigmas zu sehen. Ich habe manchmal den Eindruck, daß so etwas beim Übergang von der subjektiven zur objektiven Deutung der Werterfahrung vorliegt. Das ist natürlich weder ein Argument für den Intuitionismus, noch glaube ich, daß sich ethische Grundlagendiskussionen auf den Appell an Sichtweisen beschränken können. Der Hinweis soll nur einen Teil der Schwierigkeiten erklären, denen der Intuitionismus in der heutigen Diskussion begegnet.

Das Fazit dieser Überlegungen ist also: Für eine intuitionistische Ethik, speziell eine Ethik auf empirischer Grundlage, spricht das, was gegen die alternativen Ansätze spricht, und das ist nicht wenig. Die üblichen Einwände gegen den Intuitionismus beruhen meist auf einem schiefen oder zu primitiven Begriff der Erfahrung, der sich schon im Bereich natürlicher Erkenntnis nicht bewährt. Daher erscheint es lohnend, einen neuen Versuch zum Aufbau einer intuitionistischen Ethik zu unternehmen.

ANMERKUNGEN

¹ Ausführlicher werden diese Gedanken in einer größeren Arbeit mit dem Titel „Grundlagen der Ethik“ entwickelt, die voraussichtlich 1981 erscheinen wird.

² Da im Sinn der Präferenzlogik Wahrscheinlichkeiten in die komparative Relation „nicht besser als“ eingehen, ist es nicht nötig, Handlungen unter Sicherheit von solchen unter Risiko zu unterscheiden.

³ Vgl. z.B. Kutschera (1976), Kap. 5.

⁴ Vgl. Ayer (1936), Stevenson (1944), Hare (1952), Nowell-Smith (1954).

⁵ Vgl. Ayer (1936), S. 107 ff.

- ⁶ Die Bezeichnung „Intuitionismus“ wird oft auch in einem anderen Sinn verwendet, nämlich für Theorien, die nur prima-facie-Gebote angeben, welche in manchen Situationen in Konflikt miteinander geraten können, und die uns in solchen Situationen auf eine Art von moralischer Intuition verweisen. Eine solche Theorie ist z.B. die von W. D. Ross in (1930). (Vgl. dazu z.B. Rawls (1972), S. 34.) Solche Theorien sind sicher unbefriedigend, da sie deontische Widersprüche enthalten und in den wichtigen Fällen von Pflichtenkollisionen keine Auskunft darüber geben, was zu tun ist.
- ⁷ Vgl. dazu Kutschera (1977).
- ⁸ Statt von „moralischen“ ist meist von „sozialen Wertordnungen“ die Rede; diese sollen jedoch die Grundlage von gerechten oder fairen Entscheidungen sein, haben also moralische Relevanz. — Wir gehen hier nicht darauf ein, ob die moralischen Wertordnungen als durch die individuellen *definiert* angesehen werden. Im Effekt ist das immer der Fall, da keine anderen Kriterien für moralische Werte angegeben werden. — Zur Theorie der sozialen Präferenzfunktionen vgl. z.B. die Darstellung von Sen in (1970).
- ⁹ Professor Sen hat in seinem Vortrag auf dieser Tagung einen Fall angegeben, in dem alle gängigen sozialen Präferenzkriterien (das utilitaristische ebenso wie das Differenzprinzip und Gleichheitskriterien) zu intuitiv unakzeptablen Konsequenzen führen. Sein Vorschlag läuft, wie viele andere heute diskutierte, darauf hinaus, neben subjektiven Präferenzen auch noch andere Maßstäbe für das moralisch Richtige einzuführen, die sich im Effekt wohl nur intuitionistisch begründen lassen.
- ¹⁰ Auch Ross tritt in (1930) für eine apriorische Begründbarkeit normativer Aussagen ein. Es bleibt aber bei der bloßen Versicherung, es gebe apriorische moralische Einsichten und sie seien von gleicher Qualität wie mathematische Erkenntnisse — einer Versicherung, die höchst unplausibel ist, da sich mathematische Theoreme nicht widersprechen, deontische Prinzipien nach Ross aber in Konflikt miteinander geraten können.
- ¹¹ Entscheidend ist also nicht die Existenz *irgendwelcher* analytischer Beziehungen zwischen nichtnormativen Beobachtungssätzen und rein normativen Sätzen, wie oft behauptet wird. Die ist durchaus mit einer intuitionistischen Position verträglich. Man verläßt den Intuitionismus z.B. nicht schon, wenn man das Prinzip als analytischen Satz akzeptiert: „Jemand ist es nur dann geboten, in gewisser Weise zu handeln, wenn er so handeln kann“. Entscheidend ist vielmehr die Existenz so starker analytischer Beziehungen, wie sie durch (1) und (2) gefordert werden.
- ¹² Moore sagt z.B. nichts über die Natur der Erfahrung von Werten. Er sagt vielmehr: „I imply nothing whatever as to the manner or origin of our cognition of them“ ((1930), S. X).
- ¹³ Nach A. Smith lassen sich z.B. zuverlässige Werturteile nur aus der Position eines unbeteiligten Zuschauers (impartial spectator) fällen.

LITERATUR

- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic* (London 1936).
Hare, R. M., *The Language of Morals* (London 1952).
Kutschera, F. v., *Einführung in die intensionale Semantik* (Berlin 1976).
Kutschera, F. v., „Das Humesche Gesetz“, in: *Grazer Philosophische Studien* 4 (1977), S. 1—14.
Moore, G. E., *Principia Ethica* (Cambridge 1903).
Nowell-Smith, P. H., *Ethics* (Harmondsworth 1954).
Rawls, J., *A Theory of Justice* (Oxford 1972).
Ross, W. D., *The Right and the Good* (Oxford 1930).
Sen, A., *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco 1970).
Stevenson, C. L., *Ethics and Language* (New Haven 1944).

* * *