

Günther Grewendorf / Georg Meggle

Zur Struktur des metaethischen Diskurses¹

Die im Rahmen der analytischen Philosophie betriebene Metaethik stellt einen Diskurs zweiter Ordnung dar. Sie macht keine Aussagen darüber, was wir tun sollen, was gut und was schlecht ist, ob eine gewisse Handlungsweise richtig oder falsch, verboten oder erlaubt ist, usw. Alle Antworten auf diese inhaltlichen moralischen Fragen gehören, eben deshalb, weil sie Antworten auf inhaltliche Fragen sind, zum Diskurs erster Ordnung. Die Existenz eines derartigen moralischen Diskurses wird von der Metaethik bereits vorausgesetzt: Der moralische Diskurs ist der Gegenstand der Metaethik. Metaethische Sätze gehen über inhaltliche moralische Sätze.

Nun gilt jedoch: Nicht alle Sätze, die über moralische Sätze gehen, sind metaethische Sätze. Wer durch eine Umfrage herausbekommen möchte, wie sich die Mehrheit der Münchner Bürger zum § 218 äußert, stellt keine metaethischen Untersuchungen an. Wer uns sagt, was der Papst zu einem bestimmten Problem zu sagen weiß, hat sich damit noch nicht zum Moralphilosophen qualifiziert. Wer Metaethik betreibt, kümmert sich um den moralischen Diskurs anders als ein Soziologe, Psychologe oder Historiker. In der Metaethik geht es um die *Bedeutung* der moralischen Wörter und der moralischen Äußerungen.²

Um also nicht schon von vornherein auf ein falsches Gleis zu kommen, ist es notwendig, daß zwischen den folgenden drei Arten von Sätzen unterschieden wird: (1) Sätzen, die inhaltliche moralische Fragen beantworten; (2) Sätzen, die in Form eines Berichts wiedergeben, welche Antworten von jemandem (evtl. von einem selbst) auf diese Fragen gegeben werden; und (3) Sätzen, in denen etwas darüber gesagt wird, was wir meinen, wenn wir moralische Fragen stellen bzw. beantworten. Mit Sätzen der ersten Art legt man sich auf einen moralischen Standpunkt fest; man nimmt an der moralischen Diskussion selbst teil. Ob Sätze der zweiten Art wahr sind, hängt lediglich davon ab, welche moralischen Ansichten tatsächlich vertreten werden. Ob Sätze der dritten Art (= metaethische Sätze) wahr sind, hängt dagegen davon ab, welche Bedeutung bestimmte Wörter oder Äußerungen haben.

Wie verhalten sich Feststellungen vom Typ (2) und (3) zu inhaltlichen moralischen Äußerungen? Hinter dieser Frage steckt die allgemeinere Frage: Lassen sich moralische Antworten aus Tatsachenfeststellungen gewinnen? Zwei Wege scheinen sich anzubieten. Der erste führt von Sätzen der Art (2) direkt zu Sätzen der Art (1), der zweite nimmt dazu noch den Umweg über (3).

Daß der erste Weg ein Holzweg ist, kann man auch ohne metaethische Hilfestellung sehen: Wir brauchen eine moralische Position nicht schon deshalb zu akzeptieren, weil sie auch von anderen vertreten wird. Daß man die herrschende Moral stets vom eigenen, eventuell abweichenden moralischen Standpunkt aus kritisieren kann, ist ein Kennzeichen der Moral (vgl. dazu insbesondere Baier, XIV, S. 300 ff.). »Der Keim der Kritik liegt in der Moral selbst.« (Strawson, XV, S. 334 f.).

¹ Wir halten uns in dieser Arbeit weitgehend an die von Hare vorgeschlagene Terminologie. Seinen kritischen Bemerkungen in zahlreichen Diskussionen sowie der von ihm 1971 an der Universität Oxford als Einführung in die Moralphilosophie gehaltenen Vorlesung verdanken wir am meisten.

² Natürlich ließe sich in einem bestimmten Sinne auch von den Gesellschaftswissenschaften sagen, daß sie es mit der Bedeutung des moralischen Diskurses zu tun haben; dann nämlich, wenn etwa die Frage gestellt wird, welche Bedeutung der moralische Diskurs für das Funktionieren der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung hat. »Bedeutung« heißt dann soviel wie »Relevanz«. Nicht, daß die Metaethik zu diesem Thema nichts zu sagen hätte (vgl. Strawson, XV), aber wenn überhaupt, dann leistet sie sich derartige Aussagen doch erst am Ende ihrer mitunter recht langwierigen Untersuchungen. Wie langwierig diese sein können, kann man am besten am geradezu penetrant detaillierten Moore-Aufsatz (III) sehen.

Ist auch der zweite, der indirekte Weg eine Sackgasse? An dieser Frage scheiden sich die Geister. Für einige ist es eine ganz klare Sache, daß auch dieser Weg nicht weiterführt (die von Hare, XIII, aufgestellten Verbotsschilder sind dabei am wenigsten zu übersehen), andere (vor allem Foot, XII, und Warnock, XVI) sind der Meinung, daß man nicht zu früh aufgeben und zumindest versuchen sollte, auch auf diesem Weg weiterzukommen. Es gibt von diesem Gebiet offensichtlich mehrere metaethische Landkarten.

Wovon hängt es ab, ob – und wenn ja, wie – man mit Hilfe metaethischer Feststellungen zu inhaltlichen moralischen Schlußfolgerungen kommen kann? Da es in metaethischen Feststellungen um die Bedeutung inhaltlicher moralischer Äußerungen geht, hängt die Entscheidung dieser Frage ganz eindeutig davon ab, was in der Metaethik jeweils unter »Bedeutung« verstanden wird.

Die Untersuchung des Problems der *Bedeutung(en)* von »Bedeutung« ist die Domäne der im analytischen Sinne betriebenen *Sprachphilosophie*. Dieses Problem erfuhr im Verlauf der Entwicklung dieser philosophischen Grundlagendisziplin (vom frühen Wittgenstein bis zu den Arbeiten Austins) die heterogensten Antworten. Diese Entwicklung spiegelt sich in der Entwicklung der Metaethik exakt wider. Die verschiedenen Richtungen der Metaethik sind mit den verschiedenen Richtungen der Sprachphilosophie mehr oder weniger locker verheiratet. Beide Partner konnten und können in dieser Ehe voneinander profitieren. Der Sprachphilosoph muß es sich gefallen lassen, daß seine Resultate vom Metaethiker durch Anwendung auf den moralischen Diskurs getestet werden; und der Metaethiker muß sich vom Sprachphilosophen mitunter vorhalten lassen, daß die anhand des moralischen Diskurses gewonnenen Aussagen mit den in anderen Sprachbereichen erzielten Erkenntnissen nicht übereinstimmen. Für die bisherige Entwicklung der Metaethik (Entsprechendes gilt auch für die Entwicklung der Sprachphilosophie) ist daher folgendes Grundmuster typisch: Eine jede Theorie behauptet von sich, daß sie *die* Bedeutung erfaßt habe, auf die es bei der Untersuchung der (moralischen) Sprache ankomme. Eine jede Theorie muß sich dann von einer späteren Theorie sagen lassen, daß es sich dabei bestenfalls um einen *bestimmten Aspekt* der Bedeutung handle. Neue, bisher vernachlässigte Aspekte rücken in den Mittelpunkt, bis dann eben von der neuesten Theorie gezeigt wird, daß auch mit dieser Aspektverschiebung gewisse Übertreibungen verbunden waren. Der generelle Tenor der jeweils späteren Theorie: »Die Wahrheit ist viel komplizierter!« (vgl. Baier, XIV, S. 285).

Für den von Moore attackierten *Naturalismus* schien die Sache recht einfach zu sein: Um aus Tatsachenfeststellungen moralische Schlußfolgerungen ziehen zu können, braucht man nur zu wissen, wie die mit Hilfe von »natürlichen« Merkmalen formulierte Definition des in der Schlußfolgerung enthaltenen moralischen Wortes aussieht. Die Metaethik hat die Aufgabe, uns derartige Definitionen an die Hand zu geben. Und gerade insofern, als sie diese Aufgabe erfüllt, ist sie für unsere moralische Praxis relevant.

Diese grobe Skizze der naturalistischen Position würde von den sogenannten Neo-Naturalisten (Foot, Warnock und andere) sicherlich zu Recht als eine Karikatur bezeichnet werden. Aber auch als solche weist sie doch auf einen wesentlichen Punkt hin: Der Naturalismus ist eine *metaethische* Position. Wer lediglich die Behauptung aufstellt, daß es in einer bestimmten Situation richtig sei, so zu handeln, daß z. B. der zu erwartende Lustgewinn am größten ist, der stellt damit eine moralische Behauptung auf. Zu einer metaethischen These würde seine Behauptung erst dann, wenn er zudem behauptet, daß »richtig« soviel *bedeute* wie: »bringt den größten Lustgewinn«. Es ist eine Sache zu sagen, daß eine bestimmte Handlungsweise richtig sei, eine andere Sache zu sagen, daß »richtig« die und die Bedeutung habe. Zwischen einer inhaltlichen Feststellung in einer Sprache und einer Feststellung über die Bedeutungsähnlichkeit von Ausdrücken der Sprache muß streng unterschieden werden.

Wie läßt sich der Naturalismus widerlegen? Bevor man sich auf diese Frage einläßt, sollte man sich als Warnung folgendes gesagt sein lassen (z. B. von Warnock; vgl. XVI, S. 341 ff.): Was da eigentlich widerlegt werden soll, ist gar nicht so klar. Naturalisten sind nach Moore

nämlich genau die Leute, die den von ihm sogenannten *naturalistischen Fehlschluß* begehen. Worin dieser Fehlschluß besteht, muß aber erst geklärt werden. Dies hat Frankena getan. (Er zeigt, daß dieser ›Fehlschluß‹ kein Charakteristikum einer Ableitung von Wertungen aus Beschreibungen darstellt, sondern ganz generell darin besteht, daß die eben erwähnte Unterscheidung zwischen Feststellungen in einer Sprache und Feststellungen über eine Sprache nicht berücksichtigt wird.) Moores Charakterisierung dieses Fehlschlusses läßt die beiden folgenden Deutungen zu: Den naturalistischen Fehlschluß begeht, (a) wer moralische Eigenschaften mit Hilfe natürlicher (d. h. hier wohl: empirischer) Eigenschaften zu definieren versucht; (b) wer moralische Eigenschaften überhaupt zu definieren versucht. (Moore schränkt die Bestimmung (b) allerdings gleich so ein, daß sie nur für das Allerweltswörtchen »gut« gilt – und für dieses auch nur dann, wenn es in der ehrwürdigen Bedeutung von »gut an sich« gebraucht wird.) Je nachdem, welche dieser beiden Lesarten man wählt, kommt man zu einer engeren oder weiteren Charakterisierung dessen, was nach Moore unter dem Naturalismus zu verstehen ist. (Vgl. hierzu auch die von Warnock S. 341 ff. vorgenommene Explikation der anti-naturalistischen Position(en).) Wer die These vertritt, daß »gut« soviel bedeutet wie »von Gott befohlen«, ist nach (b) Naturalist, nach (a) dagegen nicht.

Der Naturalismus ist eine philosophische Theorie. Wie widerlegt man eine solche Theorie? Die von Moore gegenüber dem Naturalismus gewählte Methode läßt sich wie folgt verdeutlichen: Angenommen, einer Theorie N zufolge läßt sich das Wort G mit Hilfe des Merkmal-komplexes $\emptyset$ definieren. Man begeht nach N also einen Widerspruch, wenn man zwar zugibt, daß etwas die von $\emptyset$ bezeichneten Merkmale besitzt, zugleich aber leugnet, daß es die Eigenschaft G besitzt. Nun gilt jedoch: Äußerungen, die durchaus üblich sind (von den anderen Sprachteilnehmern nicht als abweichend, anomal etc. empfunden werden), sind in der Regel nicht widersprüchlich. N gilt also als widerlegt, wenn man zeigen kann, daß Äußerungen von der Form » $\emptyset$ a, aber nicht Ga« durchaus geläufig sind.

Spezialisiert auf den Fall des Wörtchens »gut« heißt das: Man kann für »gut« so viele Definitionen vorschlagen wie man nur will, es zeigt sich stets, daß Äußerungen, mit denen man zwar zugibt, daß die ›definierenden‹ Merkmale vorliegen, aber dennoch bestreitet bzw. (Moore ist hier etwas vorsichtiger) bezweifelt, daß das betreffende Ding gut ist, nichts Widersprüchliches an sich haben. Das müßte aber der Fall sein, wenn der Naturalismus recht hätte. Folglich ist der Naturalismus (in der Fassung (b) und damit a fortiori auch in der Fassung (a)) falsch.

Moores Widerlegung des Naturalismus führte zu einer lebhaften Renaissance einer in der Geschichte der traditionellen Moralphilosophie bereits recht häufig vertretenen Position: zum *Intuitionismus*. Die wichtigsten metaethischen Vertreter dieser Richtung: Moore (obwohl er sich selbst nicht dazu rechnete – er gebrauchte diese Bezeichnung in einem eingeschränkteren Sinne als allgemein üblich), Prichard (vgl. IV), Broad, Ross und ab und zu Ewing.

Der von Moore inszenierte Theorienwechsel war durchaus konsequent. Moore hatte gleichsam gar keine andere Wahl. Dazu braucht man sich nur anzusehen, von welchen Prämissen er ausging. Seine methodische Prämisse, die übrigens sehr stark an das philosophische Credo der logischen Atomisten (Russell und der frühe Wittgenstein) erinnert: Philosophische Analysen bestehen in der Zurückführung komplexer Entitäten auf ihre einfachsten Bestandteile. Eine seiner (mit dieser methodischen Prämisse zusammenhängenden) sprachphilosophischen Prämissen: Alle Eigenschaftswörter haben die gleiche logische Funktion. Sie stehen für Eigenschaften. Zu seinen erkenntnistheoretischen Prämissen gehört: Das letzte Fundament unseres Wissens besteht in der unmittelbaren Wahrnehmung. Und zu guter Letzt noch sein Definitionspostulat: Einen Begriff definieren heißt, ihn (im eben charakterisierten Sinne) analysieren.

Daß »gut« nicht durch rein empirische Merkmale definierbar ist, steht fest. (Nahezu kein Metaethiker nach Moore zweifelt daran, auch wenn die von Moore im einzelnen vorgebrachten Begründungen ziemlich umstritten sind.) Der Intuitionismus (Moores; Entsprechendes gilt

aber in leicht variiert Form auch für den Intuitionismus anderer Metaethiker) zieht aus dieser Tatsache mit Hilfe des erwähnten Prämissenkonglomerats den folgenden Schluß: Das Wort »gut« steht für eine nicht-empirische, einfache Eigenschaft. Ob etwas diese Eigenschaft besitzt oder nicht, läßt sich (da es sich ja um keine empirische Eigenschaft handelt) zwar nicht mit Hilfe unserer fünf Sinne, dafür aber mit Hilfe eines sechsten (moralischen) Sinnes, durch unsere (moralische) *Intuition* entscheiden. Die Intuition ist der einzige Weg zur Erkenntnis des Guten.

Es gibt zwei verschiedene Fassungen des Intuitionismus. Nach der partikularistischen Version sieht man es jeder einzelnen konkreten Handlung an, ob sie gut ist oder nicht, nach der universalistischen Version muß man sich dazu erst ansehen, von welcher Art die betreffende Handlung ist. (Vorweg bemerkt: Diese Unterscheidung ist nicht nur für die intuitionistische Variante der Metaethik wichtig. Sie spielt z. B. für den von Hare vertretenen universellen (!) Präskriptivismus – vgl. insbesondere seinen Aufsatz *Universalisierbarkeit* (X) – ebenso eine Rolle wie für die utilitaristischen Konzeptionen der normativen Ethik.)

Gegen beide Fassungen gibt es gewichtige Einwände. Die von Strawson (VI) in Form eines fiktiven Dialogs geschriebene Abrechnung mit dieser Theorie enthält ein ganzes Arsenal davon. Entscheidend sind jedoch die Einwände, die sich gegen beide Varianten des Intuitionismus zugleich richten. Sie lassen sich in zwei Gruppen einteilen. Die Argumente der ersten Gruppe weisen auf gewisse fatale Konsequenzen der intuitionistischen Auffassung hin. Die Argumente der zweiten Gruppe richten sich gegen die Fundamente des Intuitionismus. Sie stellen die für ihn wesentlichen Prämissen in Frage.

Zunächst zu seinen Konsequenzen: Man muß den Intuitionismus (wie jede andere Theorie auch) beim Wort nehmen. Ob also x gut ist oder nicht, darüber befindet dieser Theorie zufolge einzig und allein unsere Intuition. Wenn uns unsere Intuition »sagt«, daß x gut ist, dann ist x eben gut. Die Frage, ob x »wirklich« gut ist, hat demnach gar keinen Sinn. Und zwar deshalb nicht, weil auch die Frage, ob mir denn meine eigene Intuition auch wirklich das Richtige sagt, gar keinen Sinn hat. Es gibt kein Entscheidungskriterium für die Korrektheit von Intuitionen. (Insofern von allen vor-intuitionistischen Theorien die Existenz derartiger Korrektheitskriterien vorausgesetzt wurde, beruhen diese Theorien nach Prichard, IV, alle auf einem Irrtum.) Daraus folgt, daß wir auch über die Korrektheit der Intuitionen anderer Leute nichts sagen können. Intuitionen sind prinzipiell unkorrigierbar. Diese Schlußfolgerung steht jedoch in krassem Widerspruch zu der Behauptung, daß die moralische Intuition eine bestimmte Form von Erkenntnis sei. Wer behauptet, etwas zu wissen, muß sich ausweisen können. Was er sagt, ist prinzipiell korrigierbar. Das muß natürlich auch dann gelten, wenn jemand behauptet, etwas aufgrund seiner Intuition zu wissen. Intuitionen sind also sowohl prinzipiell korrigierbar als auch prinzipiell unkorrigierbar. An dieser Konsequenz des Intuitionismus zeigt sich, was von ihm zu halten ist: Er ist widersprüchlich und daher keine brauchbare Theorie.

Für den Naturalismus wie für den Intuitionismus war es eine ausgemachte Sache, daß das Wort »gut« – wie alle Wörter, die unsere Schulgrammatik als Eigenschaftswörter klassifiziert – für eine (empirische bzw. nicht-empirische) Eigenschaft steht. Hinter dieser von beiden Richtungen nahezu unbewußt gehandhabten Prämisse steckte eine bestimmte Auffassung nicht nur von der moralischen Sprache, sondern von der Sprache im allgemeinen: Die Sprache dient ausschließlich dazu, die Welt zu *beschreiben* – die sinnlich wahrnehmbare Welt oder eben die allein mit Hilfe der Intuition zugängliche Welt der Werte.

Von dieser Auffassung machte sich erst der *Emotivismus* frei. Mit den emotivistischen Theorien beginnt daher, was von Kerner³ zu Recht als die *Revolution der Metaethik* bezeichnet wurde.

Der Emotivismus attackiert die hinter dem Naturalismus und Intuitionismus steckende Auffassung von der Sprache. Es sollte daher klar sein, daß der Emotivismus kein *Subjektivis-*

³ S. (41).

mus ist. (Man muß das deshalb eigens sagen, weil der Unterschied zwischen diesen beiden Positionen durch manche Äußerungen von Seiten der Emotivisten selbst verunklart wird – vor allem durch manche Äußerungen Stevensons. Über den Unterschied klar sind sich dagegen Carnap und Ayer.) Dem Subjektivismus zufolge sind alle Werturteile nichts anderes als Beschreibungen bestimmter psychologischer Zustände. Wer sagt, daß x gut sei oder daß man y tun sollte, der sagt danach nicht mehr und nicht weniger, als daß er eben *glaube*, daß x gut sei bzw. daß man y tun sollte (Dies ist jedoch nur der erste Schritt). Und wenn man sagt, daß man glaube, daß x gut sei bzw. daß y getan werden sollte, so besagt das (Schritt Nr. 2) nicht mehr und nicht weniger als daß man gegenüber x bzw. y eben eine positive Einstellung besitzt.

Vor allem der zweite Schritt macht deutlich, daß es sich beim Subjektivismus um eine besondere Form des Naturalismus handelt. Alle Einwände gegen den Naturalismus lassen sich daher auch gegen den Subjektivismus vorbringen. Dieser ist jedoch noch zusätzlichen Einwänden ausgesetzt: Ob Äußerungen von der Form »Ich glaube, daß ...« tatsächlich nur Beschreibungen psychischer Zustände (positiver Einstellungen etc.) darstellen, ist zumindest sehr zweifelhaft. Sicher ist aber auf jeden Fall, daß die Feststellung, daß etwas der Fall ist bzw. der Fall sein sollte, nicht dasselbe bedeutet wie die Feststellung, daß man glaubt, daß es der Fall ist bzw. sein sollte.

Als eine Sonderform des Naturalismus repräsentiert der Subjektivismus eine metaethische Position. Man darf den Subjektivismus daher nicht mit dem *Relativismus* verwechseln. Der letztere vertritt eine inhaltliche moralische Position. Für den Relativismus ist eben das gut, was jeweils für gut gehalten wird. Ihm zufolge hat in moralischen Fragen jeder recht. Diese paradoxe Konsequenz ergibt sich natürlich auch für den, der den Subjektivismus akzeptiert – wodurch vielleicht erklärbar wird, weshalb der Subjektivismus so oft mit dem Relativismus durcheinandergebracht wird. Die oben S. 7 getroffene Unterscheidung ist daher an dieser Stelle besonders wichtig: Wenn der Relativist sagt, daß in Wertfragen jeder recht hat, dann gibt er mit dieser Behauptung lediglich seine eigene moralische Überzeugung wieder; wenn dagegen der Subjektivist sagt, daß in der Moral jeder recht hat, dann vertritt er damit die (sicher falsche, weil dem tatsächlichen Sprachgebrauch zuwiderlaufende) These, daß diese Behauptung bereits aus der Bedeutung der von uns verwendeten moralischen Wörter folge.

Insofern der Emotivismus also keine Variante des Subjektivismus darstellt, ist zumindest klar, welche Thesen er nicht vertritt. Wenn vom Emotivismus – wie schon sein Name sagt – sehr stark die Rolle von Emotionen und anderen psychischen Faktoren betont wird, so heißt das nicht, daß für ihn Moralurteile Beschreibungen dieser Emotionen sind. Mit dem ganzen – von Hare (vgl. XIII) als *Deskriptivismus* bezeichneten – Unternehmen, die Bedeutung von Moralurteilen ganz und gar auf die Bedeutung von Beschreibungen zu reduzieren, räumt der Emotivismus rigoros auf.

Der emotivistische Angriff erfolgte in zwei Phasen. Die erste Angriffswelle fegte alles hinweg, was auch nur irgendwie an eine beschreibende (deskriptive) Funktion von Moralurteilen erinnern könnte. Diese Strategie verhalf dem Emotivismus zwar zum Durchbruch (er gelang hauptsächlich mit Hilfe von Ayers Buch *Language, Truth, and Logic*, 1936), ließ dafür aber die eigenen Flanken weitgehend ungedeckt. In der zweiten Phase stand deshalb eher die Konsolidierung der eigenen Position im Vordergrund, was schließlich – hauptsächlich auf die Initiativen Stevensons hin – zu einer partiellen Restauration des nun seiner Gefährlichkeit beraubten deskriptiven Elements führte.

Das Lager der Emotivisten war keineswegs einheitlich. Die einzelnen Parteien wiesen den moralischen Äußerungen ganz unterschiedliche Aufgaben zu: Sie sollen angeblich (a) die *Gefühle* des Sprechers *ausdrücken*; (b) beim Hörer bestimmte Gefühle *hervorrufen*; oder (c) eben beides. Andern zufolge sollen sie nicht konkret empfundene Gefühle, sondern die sich in solchen Gefühlen manifestierenden *Einstellungen* (a') ausdrücken, (b') hervorrufen oder (c') eben beides tun. Position (a) wurde u. a. von Ayer, Position (b) von Carnap und Position (c') – die einflußreichste – von Stevenson (VII) vertreten.

Carnap, Schlick und Ayer, die führenden Köpfe der ersten emotivistischen Phase, waren fest auf das Programm des *Logischen Positivismus* eingeschworen. Nach dieser philosophischen Doktrin gibt es nur zwei Arten von sinnvollen Sätzen: Sätze, die man empirisch verifizieren bzw. empirisch überprüfen kann, und die tautologischen Sätze der Logik bzw. der Mathematik, die der empirischen Überprüfung gar nicht bedürfen. Die Bedeutung eines Satzes – das ist die Idee, die dahinter steckt – kennt man erst dann, wenn man weiß, wie der Satz mit Hilfe empirischer Methoden auf seine Wahrheit hin überprüft werden kann. Derartige Methoden gibt es bei moralischen Sätzen nicht. Moralische Sätze, auch wenn sie die gleiche grammatische Form wie die empirischen Sätze haben (vgl. »Dieses Buch ist gelb« mit »Dieses Buch ist gut«), sind keine sinnvollen Sätze. Sie sind weder wahr noch falsch. Sie gehen über nichts. Sie sagen nichts aus.

Natürlich haben auch die frühen Emotivisten nicht übersehen, daß moralische Äußerungen durchaus verstanden werden können. Ihre Verifikationstheorie der Bedeutung zeigt lediglich, daß sie nur an einem sehr eng begrenzten Bereich dessen, was man alles zur Bedeutung rechnen könnte, interessiert waren. Wenn die moralischen Sätze keine »sinnvollen« Sätze sind, was sind sie dann? Die von Seiten des frühen Emotivismus darauf gegebenen Antworten machen ziemlich klar, daß im Eifer des Gefechts nicht viel Zeit für detaillierte Lösungen blieb. Die Erfüllung der den moralischen Äußerungen zugewiesenen Aufgaben (s. o. S. 15) wird – so lautet die rasch gegebene Antwort – mit Hilfe verschiedener sprachlicher Mittel erreicht: Für Carnap sind moralische Äußerungen nichts anderes als versteckte *Befehle*. »Du solltest die Wahrheit sagen« besagt demnach im Klartext: »Sprich die Wahrheit!«. Interjektionen (z. B. »Bravo!« und »Pfui!«), so sagen andere, erfüllen den gleichen Zweck. Ayer ist schon etwas vorsichtiger, legt sich weniger fest und umschreibt eigentlich nur die von ihm vertretene Position (a), ohne sich auf die sprachlichen Mittel selbst einzulassen.

Die für den moralischen Diskurs wesentlichen Wörter sind für den frühen Emotivismus Instrumente, mit deren Hilfe bestimmte Ziele erreicht werden können. Für Stevenson, den wichtigsten Repräsentanten der zweiten emotivistischen Phase, gilt dies in Anlehnung an die von Ogden und Richards in *The Meaning of Meaning* vertretene psychologische Bedeutungstheorie nicht nur für die moralischen Wörter, sondern für Wörter generell (vgl. V, S. 124 f.). Die Bedeutung eines Wortes besteht nach Stevenson in der Tendenz, bestimmte geistige Zustände auszudrücken bzw. hervorzurufen. Je nachdem, ob die ausgedrückten bzw. hervorgerufenen geistigen Zustände kognitiver oder emotionaler Natur sind, kann zwischen der *deskriptiven* und der *emotiven Bedeutung* unterschieden werden. Moralische Äußerungen besitzen beide Arten von Bedeutung. Der Deskriptivismus hatte also insofern etwas Richtiges gesehen, als moralische Äußerung *auch* eine deskriptive Bedeutung haben. Sein Fehler war zu behaupten, daß sie *nur* diese haben. Den gleichen Fehler, nur eben von der andern Seite her, machte der frühe Emotivismus. Er sah zwar die emotive Funktion der moralischen Wörter, ignorierte jedoch ganz deren deskriptive Bedeutung.

Wie man sich das vorzustellen hat, daß in jedem Moralurteil beide Bedeutungskomponenten stecken, zeigt Stevenson anhand mehrerer tentativ gemeinter Analysemuster. Die Äußerung »x ist gut« besagt danach u. a. etwa soviel (wenn auch nicht dasselbe) wie: »Ich bin für X; sei auch du dafür!« Der erste Teil dieser Paraphrasierung charakterisiert die deskriptive, der zweite Teil die emotive Bedeutung der Äußerung. Moralurteile sind zwar keine Imperative, haben mit diesen jedoch, so Stevenson, folgendes gemeinsam: Sie dienen dazu (und darin besteht ihre Bedeutung), den Adressaten so zu *beeinflussen*, daß er eine bestimmte Handlung vollzieht. Die Imperative tun das direkt. Moralurteile tun es auch, nur eben etwas subtiler. Kognitive Einstellungen (Stevenson nennt sie auch »Überzeugungen«) lassen sich durch das Vorbringen von Gründen verändern. Dazu dient die rationale Argumentation. Sofern es bei moralischen Streitigkeiten also lediglich um den Teil geht, für den die deskriptive Komponente von Moralurteilen zuständig ist, kann dieser Streit auf rationale Weise beigelegt werden. Die Veränderung von emotionalen Einstellungen (von Stevenson oft einfach »Einstel-

lungen« genannt) hat dagegen rein persuasiven Charakter. Sie wird, wenn man dazu überhaupt auf den Gebrauch der Sprache rekurriert, mit Hilfe sämtlicher rhetorischer Mittel bewerkstelligt. Emotionale Einstellungen sind nicht kognitiv. Daher gilt – und diese Schlußfolgerung zieht Stevenson explizit (VII, S. 135) –: Sofern es in moralischen Disputen tatsächlich um echt moralische Fragen (und nicht bloß um versteckte Tatsachenfragen) geht, kann dieser Streit nicht durch rationale Argumente entschieden werden. Man kann zwar auch in solchen Disputen (so tun, als würde man) Gründe vorbringen; diese ›Gründe‹ sind in solchen Fällen jedoch nur ein weiterer rhetorischer Trick.

Moralische Ausdrücke sind – so läßt sich der Emotivismus kurz und bündig resümieren (vgl. VII S. 123 und S. 137) – Instrumente im komplizierten Wechselspiel unserer divergenten Interessen und Einstellungen. Diese Instrumente dienen einem doppelten Zweck: Sie drücken unsere eigenen Gefühle bzw. Einstellungen aus, und sie können zur Beeinflussung der Gefühle bzw. Einstellungen anderer benutzt werden. Die Bedeutung einer moralischen Äußerung besteht also – und dies ist der Kern aller emotivistischen Theorien – genau darin, daß die Äußerung als Mittel zur Erreichung dieser Zwecke eingesetzt werden kann.

So groß nun das Verdienst des Emotivismus auch war, was seine gegen den Deskriptivismus gerichtete Attacke angeht, so übereilt erwiesen sich doch die bedeutungstheoretischen Schlußfolgerungen, die der Emotivismus aus den im Verlauf dieser Attacke gewonnenen Erfahrungen gezogen hat. Der Emotivismus hat zwar richtig gesehen – und darin besteht sein wichtigster Beitrag zur metaethischen Revolution –, daß Moralurteile keine bloßen Beschreibungen sind, sondern daß man mit der Verwendung dieser »sozialen Instrumente« (VII S. 137) etwas Bestimmtes *tut*; aber was er uns über dieses Tun zu sagen hat, ist meist entweder äußerst irreführend oder schlicht falsch. Dies liegt daran, daß an dem bedeutungstheoretischen Kern des Emotivismus etwas faul ist: Der Emotivismus rechnet zur Bedeutung, was gar nicht zur Bedeutung gehört.

Was ist das Entscheidungskriterium dafür, ob etwas zur Bedeutung gehört oder nicht? Alle Antworten auf diese Frage sind sicher nicht weniger allgemein als die Frage selbst. Die von Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* nahegelegte Antwort weist aber zumindest die Richtung, in der weitere, detailliertere Fragen möglich sind: Von Bedeutung kann man nur dort reden, wo man von einem richtigen Verstehen reden kann. Um deutlich zu machen, daß es auf das *richtige* und nicht nur auf irgendein beliebiges Verstehen ankommt, drückt man das manchmal auch so aus: Man kann nur dann sagen, daß ein Ausdruck eine Bedeutung hat, wenn es für seine Verwendung *Regeln* gibt, die in der betreffenden Sprachgemeinschaft als allgemein gültig anerkannt sind. Kurz: »Sprechen ist eine regelgeleitete Form des Verhaltens.« (Searle)⁴

Die Grundfrage der Metaethik ist also: Welche Regeln gelten für den moralischen Diskurs? Oder, da Bedeutungsfragen mitunter auch als logische Fragen tituliert werden (vgl. Gellner, IX, und vor allem Hare, passim): Was ist die *Logik* des moralischen Diskurses? Daß die Suche nach Regeln für die Verwendung von Sätzen alles andere als leicht ist, zeigt sich schon allein daran, daß es nicht nur eine Art der Verwendung von Sätzen, sondern, so Wittgenstein, unendlich viele gibt: befehlen, fragen, Witze erzählen, grüßen, beten, Rätsel raten, danken, ein Versprechen geben, drohen, überreden, einen Rat geben, bitten usw. usw. Eine Sprache sprechen heißt: Mit Hilfe von Wörtern die unterschiedlichsten Dinge tun.

Inwiefern hat das, was wir mit Wörtern tun können, etwas mit Regeln und daher mit der Bedeutung zu tun? Austins in *How to do things with words* entwickelte *Theorie der Sprechakte* ist ein Versuch, dieses (für die Beurteilung des Emotivismus wie für das Verständnis der auf ihn folgenden metaethischen Theorien gleichermaßen wichtige) Problem zu beantworten.

⁴ S. (11), dtsh. Ausg. S. 31.

Austin schränkt seine Untersuchungen auf die Frage ein, was wir mit ein und derselben Äußerung alles tun können.

Was tut man also, wenn man z. B. den Satz (S)

(S) Der Hund ist bissig

äußert? Man tut, so Austin, unter Umständen dreierlei: (1) Man äußert einen grammatisch korrekt gebildeten Satz der deutschen Sprache, den man auch dann verstehen kann, wenn man nicht weiß, wann, von wem, in welchem Kontext und wozu er geäußert wird. (2) Des weiteren kann man mit (S) ganz verschiedene Dinge tun: Man kann z. B. seine Gäste vor dem Hund warnen, ihnen erklären, warum man ihn an die Kette gelegt hat, man kann ihn einem Interessenten zum Kauf empfehlen usw. (3) Man kann mit Hilfe von (S) aber auch bestimmte Wirkungen erzielen. Man kann z. B. seine Gäste davon abhalten, zu nahe an den Hundezwinger heranzugehen; man kann den Kunden damit zum Kauf überreden usw. Diese drei Aspekte ein und derselben Äußerungshandlung nennt Austin den *lokutionären*, den *illokutionären* und den *perlokutionären* Akt.

Für die Kritik am Emotivismus ist der Unterschied zwischen illokutionären und perlokutionären Akten wesentlich. Ob der perlokutionäre Akt vollzogen wird, hängt davon ab, ob auf die gemachte Äußerung hin noch etwas weiteres passiert. Mit Hilfe des obigen Beispiels formuliert: Wir haben den Interessenten erst dann zum Kauf überredet, wenn er tatsächlich kauft. Ob der illokutionäre Akt vollzogen wird, hängt dagegen lediglich von den Umständen ab, unter denen die Äußerung gemacht wird. In unserem Beispiel: Wir haben eine Empfehlung geäußert, ganz gleich ob der Interessent auf unsere Empfehlung eingeht oder nicht. Der illokutionäre Aspekt eines Sprechaktes ist von Regeln bestimmt, der perlokutionäre Aspekt ist es nicht. Daraus folgt: Der perlokutionäre Aspekt einer Äußerung gehört nicht zu ihrer Bedeutung.

Der Kardinalfehler des Emotivismus: Der moralische Diskurs wurde mit Hilfe von Verben charakterisiert, die lediglich die perlokutionäre, aber nicht die illokutionäre Rolle von Äußerungen wiedergeben. Vgl. die emotivistischen Favoriten »beeinflussen«, »überreden«, »veranlassen« bzw. (als den allgemeinsten Ausdruck aus dieser Klasse) »jemanden dazu bringen, etwas zu tun« mit den von den nach-emotivistischen Theorien bevorzugten Verben »raten«, »empfehlen«, »befehlen«, »einstufen« bzw. (als Gegenstück zu dem allgemeinsten Ausdruck der obigen Klasse) »jemandem sagen, daß er soll«.

Als eine metaethische Theorie stellte auch der Emotivismus die Frage nach der Logik des moralischen Diskurses. Seine Antworten betreffen jedoch nicht die *Logik*, sondern bestenfalls bestimmte Aspekte der *Rhetorik* des moralischen Diskurses. Sie geben mitunter treffend wieder, was z. B. bei vielen Bundestagsdebatten passiert, aber sie sagen uns nichts über die Regeln, an die wir uns halten müssen, wenn wir über moralische Fragen *rational* diskutieren wollen.

Können echt moralische Fragen, d. h. moralische Fragen, die nicht bloß versteckte Tatsachenfragen sind, überhaupt rational diskutiert werden? Bei diesem sicher äußerst wichtigen Problem kam und kommt es immer wieder zu den schwerwiegendsten Konfusionen. Bevorzugt treten diese dann auf, wenn die obige Frage im Zusammenhang mit der Frage diskutiert wird, ob Moralurteile objektiv oder lediglich subjektiv sind. Da man diese Konfusionen fast bei sämtlichen Disputen über Wertfragen wiederfinden kann, dazu einige klärende Bemerkungen:

Hinter der *subjektiv-objektiv*-Distinktion verbirgt sich ein ganzes Sammelsurium der verschiedenartigsten Unterscheidungen. Im Kontext metaethischer Untersuchungen kommt es vor allem darauf an, die folgenden drei Verwendungsweisen von »objektiv« bzw. »subjektiv« auseinanderzuhalten: Daß Moralurteile objektiv sind, besagt nach der ersten Verwendungsweise (i. f. »objektiv₁«) nichts weiter, als daß sie bestimmte Feststellungen über die beurteilten Dinge (Objekte) sind; daß sie subjektiv (i. f. »subjektiv₁«) sind, besagt danach nicht mehr, als

daß sie Feststellungen über den das Moralurteil fällenden Sprecher (das Subjekt) sind bzw. (das ist eine weitere Variante), daß sie das Vorliegen von Eigenschaften behaupten, die man einem Ding nur deshalb zuschreiben kann, weil der Sprecher diesem Ding gegenüber in einer bestimmten Weise disponiert ist (vgl. Hare, XII S. 275). Subjektivismus₁ (so wurde diese Bezeichnung auch schon oben S.13 f. verwendet) wie Objektivismus₁ gehen von der gleichen Prämisse aus: Moralurteile sind Feststellungen. Verwirrungen sind nun fast unvermeidlich, wenn sich diese Verwendungsweise der subjektiv-objektiv-Distinktion mit der erst durch den Emotivismus virulent gewordenen zweiten Verwendungsweise überlagert. Bei der letzteren geht es nämlich genau darum, ob die von der ersten Verwendungsweise vorausgesetzte Prämisse akzeptiert wird oder nicht. »Moralurteile sind objektiv₂« heißt dann soviel wie: »Moralurteile sind Feststellungen«; »Moralurteile sind subjektiv₂« heißt dann soviel wie: »Moralurteile sind keine Feststellungen«. Wer also behauptet, daß Moralurteile objektiv₂ sind, hat sowohl die Objektivist₁ als auch die Subjektivist₁ auf seiner Seite, während der Subjektivist₂ alleine dasteht. Von diesen beiden Verwendungsweisen ist schließlich noch eine dritte zu unterscheiden: Wer auf der Objektivität₃ von Moralurteilen besteht, behauptet mitunter nicht mehr, als daß sich Moralurteile begründen lassen, während genau dies von der Gegenseite, dem Subjektivismus₃, bestritten wird.

Wer sich auf die Diskussion von (moralischen) Werturteilen einläßt, muß also sehr auf der Hut sein, wenn er nicht ständig Äquivokationen aufsitzen will. Wenn man um diese Gefahr aber weiß, geht man ihr am besten dadurch aus dem Weg, daß man den drei unter einem einzigen Namen laufenden Unterscheidungen auch drei verschiedene Bezeichnungen gibt. Der Vorschlag Hares: *subjektiv* und *objektiv* (entsprechend *Subjektivismus* und *Objektivismus*) werden für »subjektiv₁« und »objektiv₁« reserviert. Naturalisten und Intuitionisten sind also Objektivist₁. Der Objektivist₂ (also jeder Subjektivist, Naturalist oder Intuitionist) werde *Deskriptivist*, der Subjektivist₂ (z. B. also jeder Emotivist) *Nicht-Deskriptivist* genannt. Wenn die vom Objektivist₃ vertretene These so verstärkt wird, daß sie besagt, daß auch für die spezifische Wertkomponente von Werturteilen Begründungen vorgebracht werden können, dann soll der Objektivist₃ *Rationalist*, sein subjektivistischer₃ Gegner *Irrationalist* genannt werden.

Der moralische Diskurs ist nur dann rational, wenn Moralurteile objektiv₂ sind. Diese These kann von den verschiedensten Richtungen der Metaethik unterschrieben werden. Gemeint ist freilich – der skizzierten Mehrdeutigkeit entsprechend – jeweils etwas anderes. In einer Hinsicht waren sich jedoch Naturalismus, Intuitionismus, Subjektivismus und Emotivismus trotz aller sonstigen Unterschiede einig: Der moralische Diskurs ist ihrer Meinung nach nur dann (bzw., so Stevenson, nur insofern) *rational*, wenn (bzw. als) Moralurteile *deskriptiv* (= objektiv₂) sind. Von dieser Voraussetzung machten sich erst die auf den Emotivismus folgenden Theorien frei.

Daß der moralische Diskurs rational ist, heißt diesen nach-emotivistischen Theorien zufolge nun nichts anderes, als daß sich auch die echt (s. o. S. 20) moralische Argumentation an bestimmte Regeln halten muß. Welcher Art diese Regeln sind, darüber gehen die Meinungen bereits wieder auseinander. Für Toulmin und Baier (vgl. XIII) sind es inhaltlich-moralische Regeln, die aus der von ihnen postulierten sozialen Funktion der Moral resultieren, für Hare sind es Regeln, die einzig und allein auf der Bedeutung der moralischen Wörter beruhen.

Für den von Hare vertretenen *universellen Präskriptivismus* gibt es im Grunde nur zwei derartige Regeln. Sie entsprechen genau den zwei logischen Eigenschaften, die dieser Theorie zufolge für Moralurteile charakteristisch sind. Erstens: Moralurteile sind *präskriptiv*. Zweitens: Moralurteile sind *universalisierbar*.

Die These der Präskriptivität beantwortet die Frage, zu welchem Typ von illokutionären Akten die Äußerung von typischen Moralurteilen gehört. Die durch die Äußerung solcher Urteile vollzogenen illokutionären Akte (Beispiele: jemandem einen Rat geben, etwas empfehlen, erlauben etc.) haben nach Hare eines gemeinsam: Sie implizieren eine Antwort auf die

Frage, was man tun soll. Da eine solche Antwort normalerweise in Form eines Imperativs gegeben wird, kann man auch sagen: Daß Moralurteile präskriptiv sind, heißt, daß aus ihnen mindestens ein Imperativ folgt. Wer dem Moralurteil »Du solltest x tun« zustimmt, muß auch dem Imperativ »Tu x!« zustimmen.

Die These der Universalisierbarkeit beantwortet die Frage, wann wir zur Äußerung eines Moralurteils berechtigt sind. Hare: Nur dann, wenn wir bereit sind, für unser gefälltes Moralurteil Gründe anzuführen. Wegen der Bedeutung von »Grund« gilt: Was im Fall x als Grund zählt, zählt auch als Grund in jedem andern Fall, der x in relevanter Hinsicht (d. h. bezüglich der Eigenschaften, die als Grund angeführt wurden) hinreichend ähnlich ist. Wenn man also x »gut« nennt, dann muß man auch all das »gut« nennen, was dem x in relevanter Hinsicht ähnlich ist. Begründen heißt universalisieren. (Zur Definition von »universell« mit Hilfe des Begriffs der Ähnlichkeit vgl. Hare, X.)

Die Universalisierbarkeitsthese besagt lediglich, daß wir bei singulären Moralurteilen die Frage nach Gründen nicht zurückweisen können und daß wir uns damit auf ein gleiches Urteil in hinreichend ähnlichen Fällen festlegen. Sie behauptet jedoch nicht, daß ein Moralurteil erst dann als begründet gilt, wenn die von uns vorgebrachten Gründe allgemein akzeptierte Gründe sind. Was (d. h. welche Eigenschaften) wir als Gründe anführen, ist unsere Sache, d. h. noch nicht durch die Logik der moralischen Wörter festgelegt. (Genau dies wird – zumindest für bestimmte Fälle – von den »Neo-Naturalisten« Anscombe, Foot, XII, und Warnock, XVI, bestritten.) Das Problem, welche Beziehung zwischen unseren Werturteilen und den von uns für diese Urteile vorgebrachten Gründen besteht, wird von Urmson, VIII, anhand der Tätigkeit des Einstufens eingehend diskutiert. (Vgl. auch Hare, XIII.)

Von den mit Hilfe der Präskriptivität und der Universalisierbarkeit formulierten logischen Schlußregeln ist das moralische Begründungsverfahren selbst streng zu unterscheiden. Hare charakterisiert diesen Unterschied in deutlicher Anlehnung an Poppers *Logik der Forschung*. Das moralische Begründen ist wie das Verfahren der Wissenschaft eine Art Forschungsprozeß (d. h. es werden Hypothesen bzw. moralische Prinzipien gesucht, die bestimmten Tests standhalten), wobei in beiden Bereichen ausschließlich deduktive Schlußfolgerungen vorkommen. »Was wir bei moralischen Begründungen tun, ist: Nach Moralurteilen und moralischen Grundsätzen Ausschau halten, die wir auch dann noch akzeptieren können, wenn wir uns angesehen haben, welche logischen Konsequenzen sie haben«^{4a} Außer der Logik (in Form der Universalisierbarkeit und der Präskriptivität) spielen in diesem Begründungsprozeß folgende Faktoren eine wesentliche Rolle: Tatsachen, Neigungen, Interessen, Ideale und eine gute Portion entwickeltes Vorstellungsvermögen (vgl. hierzu auch Baier, XIV, und Strawson, XV).

Hares Theorie repräsentiert, insofern sie der bedeutungstheoretischen Priorität der illokutionären Rolle gerecht zu werden versucht, die bisher differenzierteste Form der Kooperation von Metaethik und Sprachphilosophie. Die von Hare (ähnliches gilt auch für Toulmin und Baier) vorgenommenen Untersuchungen zur Argumentationsstruktur moralischer Begründungen machen eine erweiterte Konzeption der Metaethik deutlich: Zur Metaethik gehören (a) die *Theorie der Bedeutung* der moralischen Wörter und der moralischen Urteile und (b) die *Theorie der Begründung* von Moralurteilen. Die erste Theorie formuliert die für die Verwendung von moralischen Äußerungen gültigen Regeln, die zweite Theorie untersucht, welche Rolle diesen Regeln beim moralischen Argumentieren zukommt.

Das durch diese Charakterisierung der Metaethik definierte Forschungsprogramm ist trotz zahlreicher alternativer Ansätze von einer befriedigenden Realisierung noch weit entfernt. Dennoch lassen sich aus der bisherigen Entwicklung dieser philosophischen Disziplin bereits einige Kriterien gewinnen, denen eine jede adäquate metaethische Theorie genügen muß: Die Metaethik muß (1) normativ neutral sein; (2) berücksichtigen, daß Moralurteile etwas mit

^{4a} S. (17), dtsh. Ausg. S. 107.

unserem Handeln zu tun haben; und (3) den zwischen Moralurteilen bestehenden (logischen?) Beziehungen gerecht werden.

Bedingung (3) stützt sich auf Feststellungen der Art, daß man z. B. aus dem Moralurteil »Du sollst nicht lügen« und der Aussage »Wer p behauptet, lügt« (logisch?) auf das Moralurteil »Du sollst p nicht behaupten« schließen kann. Daß wir über Kriterien für die Gültigkeit derartiger Argumentationen verfügen, ist eine Voraussetzung einer jeden adäquaten Theorie des moralischen Begründens. Da man ferner zumindest all das zur Bedeutung einer Äußerung rechnen muß, was aus ihr logisch folgt, wäre eine Klärung der zwischen Moralurteilen geltenden Folgebeziehungen auch für die bedeutungstheoretische Komponente der Metaethik äußerst relevant. Die Untersuchungen Hares (dem zufolge Moralurteile Imperative implizieren) und anderer zur *Logik der Imperative* liefern hierzu einen vielversprechenden, wenngleich auch noch sehr umstrittenen Ansatz. Eine weitere Klärung ist durch entsprechende Untersuchungen aus dem Bereich der *deontischen Logik* zu erhoffen. Gegen Bedingung (3) verstoßen: Subjektivismus und Emotivismus.

Hinter Bedingung (2) steckt die ziemlich vage Vorstellung, daß die Zustimmung zu einem Moralurteil auch bestimmte Konsequenzen im Verhalten verlangt. Gegen (2) verstößt der Naturalismus: Wenn die Zustimmung zu einem Moralurteil lediglich die Zustimmung zu einer Beschreibung »natürlicher« Eigenschaften ausmachen würde, hätte das, so könnte man Moores Argument der »offenen Frage«⁵ paraphrasieren, für unser Verhalten nicht die Konsequenzen, die man normalerweise von uns erwartet, wenn wir einem Moralurteil zustimmen. Der Präskriptivismus Hares ist, indem er die Ähnlichkeit zwischen Moralurteilen und Imperativen unterstreicht, genau auf die Erfüllung von (2) gemünzt. Wenn man das Akzeptieren eines Moralurteils als Grund für ein bestimmtes Handeln ansieht, läßt sich eine Klärung der mit der Bedingung (2) verknüpften Probleme eventuell in Anlehnung an die Diskussion über das Problem des sogenannten *praktischen Schlusses* erreichen. An den im Rahmen der *rationalen Entscheidungstheorie* stattfindenden Untersuchungen zur logischen Struktur praktischer Überlegungen kann man in diesem Zusammenhang wohl kaum vorübergehen.

Die enge Verbindung zwischen Moral und Handeln verleitet Anscombe, XI, zu ihrer provokanten These, daß es sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt (gemeint war: 1958) gar nicht lohne, Metaethik zu betreiben, da es dazu erst einer philosophischen *Handlungstheorie* (von Anscombe »Philosophie der Psychologie« genannt) bedürfe. Austin: »Ehe wir uns ansehen, welche Handlungen gut oder schlecht, richtig oder falsch sind, ist es ratsam, sich zuerst anzusehen, was mit dem Ausdruck »eine Handlung vollziehen« bzw. »etwas tun« gemeint ist und was alles unter ihn fällt.«⁶ Zum Glück wurde dieser Rat von Anscombe, Austin und anderen bereits befolgt.

Bedingung (1) ist, wie vor allem Blackstone⁷ gezeigt hat, notorisch mehrdeutig. Die Frage »Sind metaethische Theorien normativ neutral?« läßt nach ihm mindestens die folgenden sechs Deutungsmöglichkeiten zu:

- (1.1) Haben metaethische Theorien einen (kausalen) Einfluß auf unsere moralischen Überzeugungen?
- (1.2) Sind die von uns akzeptierten metaethischen Theorien logische Folgerungen aus den von uns akzeptierten normativen Moralurteilen?
- (1.3) Lassen sich aus metaethischen Theorien normative Moralurteile logisch ableiten?
- (1.4) Haben bestimmte metaethische Bedeutungstheorien bestimmte metaethische Begründungstheorien zur Folge?

⁵ Das Argument der offenen Frage besagt: Auch wenn »gut« durch die Merkmale $\emptyset$ »definiert« werden würde, so ist die Frage, ob, was die Eigenschaften $\emptyset$ besitzt, auch wirklich gut ist, immer noch offen – wodurch bewiesen ist, daß »gut« und » $\emptyset$ « nicht gleichbedeutend sind.

⁶ S. (96), zit. nach dtsh. Übers. in (5), S. 35.

⁷ S. (77).

- (1.5) Sind metaethische Theorien rein deskriptiv oder stellen sie Vorschriften für die Verwendung bzw. Interpretation des moralischen Diskurses dar?⁸
 (1.6) Haben metaethische Analysen eine moralisch-normative Funktion?

Bevor man sich auf eine Diskussion der normativen Neutralität der Metaethik einläßt, muß also zunächst geklärt werden, um welche dieser alternativen Thesen der Streit überhaupt geht. Auch dann ist die Situation noch ziemlich prekär: Die aufgeführten (aber gewiß noch nicht vollständigen) Deutungsmöglichkeiten sind in einer Terminologie formuliert, deren genaue Bedeutung uns von der Metaethik erst klar gemacht werden soll. Wann ist ein Satz normativ, wann deskriptiv? Was heißt es, daß ein normativer Satz aus einer Menge anderer (deskriptiver und/oder normativer) Sätze folgt? Auf diese Fragen geben verschiedene metaethische Theorien unterschiedliche Antworten. Wer die Neutralitätsthese diskutieren will, muß also bezüglich seiner eigenen metaethischen Position Farbe bekennen.

Des weiteren muß, ehe eine sinnvolle Diskussion beginnen kann, klar sein, über *welche* metaethische Theorien man spricht. Was für den Naturalismus gilt, braucht deshalb noch lange nicht für den universellen Präskriptivismus zu gelten. Ferner: Soll die Diskussion darüber gehen, ob eine bestimmte Theorie *faktisch* die und die Konsequenzen hat, oder darüber, ob sich diese Konsequenzen aus *logischen* bzw. epistemologischen Gründen ergeben, oder darüber, ob sie, um etwas zu taugen, die und die Konsequenzen haben *sollte*?

Bedingung (1) soll ausschließlich im Sinne von (1.3) verstanden werden: Eine metaethische Theorie ist nur dann brauchbar, wenn sie uns nicht *per se* auf die Zustimmung zu bestimmten normativen Moralurteilen festlegt. Metaethische Theorien sollten (!) – vgl. (1.6) – uns dabei helfen, auch moralische Fragen so rational wie möglich zu diskutieren. Eine Bedingung dafür ist, daß auch bei unterschiedlichen Standpunkten ein Argumentieren möglich ist. Metaethische Theorien, die nicht – im Sinne von (1.3) – normativ neutral sind, schränken diese Möglichkeit ein. Wer die von ihnen implizierten Moralurteile nicht akzeptiert, braucht auch die Theorie selbst nicht zu akzeptieren. Wenn eine metaethische Theorie korrekt sein will, muß sich jedoch jeder, der am moralischen Diskurs teilnehmen will, an die von ihr explizierten Regeln halten. Die Metaethik muß moralisch neutral sein, wenn sie uns beim moralischen Argumentieren eine Hilfe sein soll. So verstanden besteht der beste Test für die Brauchbarkeit einer metaethischen Theorie in ihrer Relevanz für die moralische Praxis.

Literaturhinweise

Sprachphilosophie

- (1) W. P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, N. J., 1964.
- (2) J. L. Austin, *How to do things with words*, Hrsg. von J. O. Urmson, Cambridge Mass., 1962; Deutsche Bearbeitung von E. v. Savigny: Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart, 1972.
- (3) R. Bubner (Hrsg.), *Sprache und Analysis*, Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart, Göttingen, 1968.
- (4) A. Flew (Hrsg.), *Logic and Language*, Bd. I und II, Oxford, 1951/1953.
- (5) G. Grewendorf und G. Meggle (Hrsg.), *Linguistik und Philosophie*, Frankfurt, 1974.
- (6) F. v. Kutschera, *Sprachphilosophie*, München, 1973.
- (7) L. Linsky (Hrsg.), *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana, Ill., 1952.
- (8) B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, London, 1940.
- (9) E. v. Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt, 1969.

⁸ Vgl. hierzu die parallele Diskussion darüber, ob Logik bzw. Wissenschaftstheorie deskriptiv oder normativ sind: W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band IV, (Studienausgabe Teil A), Berlin-Heidelberg-New York, 1973.

- (10) E. v. Savigny (Hrsg.), *Philosophie und normale Sprache*, Freiburg/München, 1969.
- (11) J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969; Deutsch: *Sprechakte*, Frankfurt, 1971.
- (12) L. Wittgenstein, *Schriften*, Frankfurt, 1960 ff.

Standardwerke der Metaethik

- (13) A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 1936, Kp. VI; Deutsch: *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart, 1970.
- (14) K. Baier, *The Moral Point of View*, 1958; Deutsch: *Der Standpunkt der Moral*, Düsseldorf, 1974.
- (15) P. Edwards, *The Language of Moral Discourse*, Glencoe, Ill., 1955.
- (16) R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952; Deutsch: *Die Sprache der Moral*, Frankfurt, 1972.
- (17) R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963; Deutsch: *Freiheit und Vernunft*, Düsseldorf, 1973.
- (18) G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903; Deutsch: *Principia Ethica*, Stuttgart, 1970.
- (19) G. E. Moore, *Ethics*, London, 1912.
- (20) P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, (Penguin Books) 1954.
- (21) H. A. Prichard, *Moral Obligation*, Oxford, 1949.
- (22) W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, 1930.
- (23) W. D. Ross, *Foundations of Ethics*, Oxford, 1939.
- (24) S. E. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, 1950.
- (25) C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, 1944.
- (26) C. L. Stevenson, *Facts and Values, Studies in Ethical Analysis*, Yale University Press, 1963.

Weitere wichtige Arbeiten zur Metaethik

Sammelbände

- (27) P. Foot (Hrsg.), *Theories of Ethics*, Oxford, 1967.
- (28) W. D. Hudson (Hrsg.), *The Is/Ought Question*, London, 1969.
- (29) K. Pahel und M. Schiller (Hrsg.), *Readings in Contemporary Ethical Theory*, New Jersey, 1970.
- (30) W. Sellars und J. Hospers (Hrsg.), *Readings in Ethical Theory*, New York, 1952.

Bücher und Monographien

- (31) H. D. Aiken, *Reason and Conduct: New Bearings in Moral Philosophy*, New York, 1962.
- (32) R. W. Beardsmore, *Moral Reasoning*, London, 1969.
- (33) R. Brandt, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, 1959.
- (34) H. N. Casteneda und G. Nakhnikian, *Morality and the Language of Conduct*, Detroit, 1965.
- (35) A. Edel, *Method in Ethical Theory*, London, 1967.
- (36) G. Grewendorf, *Untersuchungen zur Unterscheidung der deskriptiven und wertenden Komponente in der Bedeutung von Wertäußerungen*, Unveröffentl. M.A.-Arbeit München, 1971.

- (37) W. K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, N. J., 1963, Kp. 6; Deutsch: *Analytische Ethik*, Hrsg. u. Übers. von N. Hoerster, München, 1973.
- (38) R. M. Hare, *Essays on the Moral Concepts*, London, 1972.
- (39) R. M. Hare, *Applications of Moral Philosophy*, London, 1972.
- (40) W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, London, 1970.
- (41) G. C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford, 1966.
- (42) J. Ladd, *The Structure of a Moral Code*, Cambridge, Mass., 1957.
- (43) A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, 1949.
- (44) N. Rescher (Hrsg.), *Studies in Moral Philosophy, American Philosophical Quarterly Monographs*, Oxford, 1968.
- (45) E. v. Savigny, (9), Kp. 4, *Gut und Böse, Um die Grundlagen der Ethik*.
- (46) J. R. Searle, (11), II.8., *Die Ableitung des Sollens aus dem Sein*.
- (47) W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1965, Kp. X.4. Ethik.
- (48) P. W. Taylor, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs, 1961.
- (49) J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*, London, 1968.
- (50) G. H. v. Wright, *The Varieties of Goodness*, London, 1963.
- (51) M. Warnock, *Ethics since 1900*, Oxford, 1960.
- (52) G. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, London, 1967. Daraus stammt das hier abgedruckte Kapitel *Naturalismus*.
- (53) G. Warnock, *The Object of Morality*, London, 1971.

Aufsätze

- (54) M. Black, *The Gap Between ›Is‹ and ›Should‹*, in: *The Philosophical Review*, 73, 1964; auch in (28).
- (55) N. Cooper, *Two Concepts of Morality*, in: *Philosophy*, 41, 1966, S. 19 ff.
- (56) E. H. Duncan, *Has Anyone Committed the Naturalistic Fallacy?*, in: *Southern Journal of Philosophy*, 8, 1970, S. 49 ff.
- (57) P. Foot, *Goodness and Choice*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 35, 1961, S. 45 ff.; auch in (28).
- (58) P. Foot, *Moral Beliefs*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 59, 1958-1959, S. 83 ff.; auch in (27) und (28).
- (59) W. K. Frankena, *Recent Conceptions of Morality*, in: (34).
- (60) P. L. Gardiner, *On Assenting to a Moral Principle*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, 1954-1955, S. 23-44.
- (61) P. T. Geach, *Good and Evil*, in: *Analysis*, 17, 1956, S. 33 ff.; auch in (27).
- (62) P. Glassen, *The Cognitivity of Moral Judgments*, in: *Mind*, 68, 1959, S. 57 ff. Deutsch in (10).
- (63) H. L. A. Hart, *The Ascription of Responsibility and Rights*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 49, 1948-1949.
- (64) N. Hoerster, *Moral und Emotionen*, in: *Philosophische Rundschau*, 17, 1970, S. 112-128.
- (65) N. Hoerster, *Zum Problem der Ableitung eines Sollens aus einem Sein in der analytischen Moralphilosophie*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 55, 1969, S. 11-39.
- (66) J. C. Mackenzie, *Prescriptivism and Rational Behaviour*, in: *Philosophical Quarterly*, 18, 1968, S. 310 ff.
- (67) R. Montague, *›Is‹ to ›Ought‹*, in: *Analysis*, 26, 1965-1966, S. 104 ff.
- (68) P. H. Nowell-Smith, *Contextual Implication and Ethical Theory*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 36, 1962, S. 1-18.

- (69) A. Pieper, *Analytische Ethik. Ein Überblick über die seit 1900 in England und Amerika erschienene Ethik-Literatur*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 78, 1971, S. 144-176.
- (70) A. N. Prior, *The Autonomy of Ethics*, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 38, 1960, S. 199 ff.
- (71) E. v. Savigny, *Die Überprüfbarkeit der Strafrechtssätze*, Freiburg/München, 1967, insbes. Teil II.
- (72) J. R. Searle, *How to Derive ›Ought‹ from ›Is‹*, in: *Philosophical Review*, 73, 1964, S. 43 ff.; auch in (27) und (28).
- (73) P. W. Taylor, *Prescribing and Evaluating*, in: *Mind*, 71, 1962, S. 212 ff.
- (74) Z. Vendler, *The Grammar of Goodness*, in: *Philosophical Review*, 72, 1963, S. 446 ff.
- (75) M. Zimmermann, *The ›Is-Ought‹: An Unnecessary Dualism*, in: *Mind*, 71, 1962, S. 54 ff.; auch in (28).

Zur Neutralitätsthese

- (76) H. Albert, *Ethik und Meta-Ethik*, in: *Archiv für Philosophie*, 11, 1961, S. 28-63; auch in: H. Albert, *Konstruktion und Kritik*, Hamburg, 1972, S. 127-167; sowie in: H. Albert und E. Topitsch (Hrsg.), *Werturteilsstreit*, Darmstadt, 1971.
- (77) W. T. Blackstone, *Are Metaethical Theories Normatively Neutral?*, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 1961-1962, S. 65-74; auch in (29).
- (78) M. Cornforth, *Marxism and the Linguistic Philosophy*, London, 1971, insbes. II.5-II.7.
- (79) A. Gewirth, *Meta-Ethics and Normative Ethics*, in: *Mind*, 1960, S. 187.
- (80) H. Lenk, *Der ›Ordinary Language Approach‹ und die Neutralitätsthese der Metaethik*, in: H. G. Gadamer (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*, München, 1967, S. 183-206.
- (81) P. W. Taylor, *The Normative Function of Metaethics*, in: *Philosophical Review*, 1956, S. 16-32.
- (82) J. T. Wilcox, *Blackstone on Metaethical Neutrality*, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 1963, S. 89-91.

Zur Logik der Imperative

- (83) Y. Bar-Hillel, *Imperative Inference*, in: *Analysis*, 26, 1965-1966, S. 79-82.
- (84) J. Espersen, *The Logic of Imperatives*, in: *Danish Yearbook of Philosophy*, 4, 1967, S. 57-112.
- (85) A. Gombay, *What is Imperative Inference?*, in: *Analysis*, 27, 1967, S. 145-152.
- (86) R. M. Hare, *Imperative Sentences*, in: *Mind*, 58, 1949; auch in: (92).
- (87) N. Rescher, *The Logic of Commands*, London, 1966.

Zur deontischen Logik

- (88) U. Blau, *Zur Situation der deontischen Logik*, in: *Papiere zur Linguistik*, 6, München, 1974.
- (89) R. Hilpinen, *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, Dordrecht, 1971.

Zum Problem des praktischen Schlusses

- (90) A. Broadie, *The Practical Syllogism*, in: *Analysis*, 29, 1968-1969, S. 26-28.
- (91) A. J. Kenny, *Practical Inference*, in: *Analysis*, 26, 1966, S. 65-75.
- (92) R. M. Hare, *Practical Inferences*, London, 1971.
- (93) G. H. v. Wright, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt, 1974, Kp. III.

Zur rationalen Entscheidungstheorie

- (94) W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band IV, (Studienausgabe Teil B), *Entscheidungslogik (rationale Entscheidungstheorie)*, Berlin-Heidelberg-New York, 1973.

Zur analytischen Handlungstheorie

- (95) G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, 1957.
(96) J. L. Austin, *A Plea for Excuses*, in: J. L. Austin, *Philosophical Papers*, hrsg. von J. O. Urmson und G. J. Warnock, Oxford, 1961; Deutsch: *Ein Plädoyer für Entschuldigungen*, in (5).
(97) A. Goldman, *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1970.
(98) A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, London, 1963.
(99) A. I. Melden, *Free Action*, London, 1961.
(100) A. R. White (Hrsg.), *The Philosophy of Action*, Oxford, 1968.