

Warum moralisch sein? Eine Landkarte für Moralische Realisten

Dieter Schönecker

Wie fast immer in der Philosophie ist auch mit Blick auf die Theorie moralischer Motivation und Geltung nicht damit zu rechnen, daß es etwas wirklich ganz Neues zu sagen gibt. So wenig, wie man »einen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden«¹ könnte, so wenig sind auch auf der eher metaethischen Ebene völlig neue Argumente zu erwarten. Fast alles ist schon einmal gesagt worden, und den Eindruck, auf neuen Wegen fortzuschreiten, kann mit ganz wenigen Ausnahmen nur derjenige haben, der nicht bemerkt, daß sein Rad, auf dem er sich fortbewegt, bereits erfunden war. Doch jede Generation muß wohl für sich und auf ihre Weise nach Klarheit suchen; Orientierung und Selbstvergewisserung sind das Ziel, nicht eine »neue Theorie«.

In diesem Sinne suche ich nach einer Antwort auf eine Frage, die mich bewegt, so wie sie Menschen zu fast allen Zeiten bewegt hat: Warum moralisch sein? Obwohl diese *Moralische Frage* (wie ich sie mit Prichard nennen möchte)² im Zentrum meiner Überlegungen steht, kann sie nicht behandelt werden, ohne sie in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Dieser Zusammenhang ist der Hintergrund für eine Debatte, die in jüngerer Zeit unter den Stichworten Moralischer Realismus vs. Moralischer Anti-Realismus geführt wird, und tatsächlich verstehe ich die Diskussion um moralische Normativität im wesentlichen als eine Diskussion über die Objektivität und Subjektivität von Werten und Gesetzen.

Eine erste, wohl unproblematische Orientierung besteht darin, drei Diskussionsbereiche zu unterscheiden: die ethische Ontologie, Epistemologie und Psychologie. In der ethischen Ontologie geht es um folgende Fragen: Wenn es moralische Werte oder Gesetze überhaupt gibt, in welchem Sinne »gibt« es sie dann? Was für eine Art von Ding oder Sachverhalt ist ein moralisches Gesetz oder ein moralischer Wert? Was also ist der ontologische Status von moralischen Werten und Gesetzen? In der ethischen Epistemologie geht es um das moralische Wissen: Wer behauptet, daß es moralische Gesetze gibt, der muß auch erklären können, wie wir sie erkennen. In der ethischen Psychologie müssen zwei Problembereiche unterschieden werden: Erstens, was ist der Zusammenhang zwischen ethischer (moralischer) gerechtfertigter Überzeugung und Motivation? Was folgt aus dem begründeten Anerkennen

¹ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 8, Fußnote.

² Vgl. Prichard (1912, 22).

einer Handlung als geboten für die Motivation des Handlungsakteurs, auch entsprechend zu handeln? Und, zweitens, können nur bereits vorhandene Wünsche Motive sein? Oder hat die Vernunft für sich allein praktische Kraft?

Was mich letztlich interessiert, ist, wie gesagt, die Moralische Frage, und eine Antwort auf diese Frage scheint mir nur in diesem größeren Zusammenhang von ethischer Ontologie, Epistemologie und Psychologie möglich. Meine grundsätzliche These lautet: Alle ontologischen, epistemologischen und psychologischen Argumente gegen den Moralischen Realismus lassen sich gut zurückweisen. Was für den Realismus spricht, ist, daß er allein eine befriedigende Antwort auf die Moralische Frage geben kann. Was ich hier anstrebe, ist eine Art Landkarte, die uns (oder jedenfalls mir) zur Orientierung dienen kann auf dem Weg zu einer umfassenden Antwort auf die Moralische Frage; und dieser Weg, so scheint mir, ist der Moralische Realismus. Die Variante, für die ich hier plädiere, möchte ich *emotiven Intrinsikalismus* nennen. Die Grundannahmen bestehen darin, daß es erfahrungsunabhängige intrinsische Güter oder Werte gibt; daß es moralisch darauf ankommt, solche Güter oder Werte in gerechter Weise zu schützen und zu fördern, woraus sich die Richtigkeit von Handlungen ergibt (in einem teleologischen, aber nicht maximierenden Sinne); und daß die grundlegende Erkenntnis von Gütern und Werten emotional ist.³ Ich kann diese Position und ihre Verteidigung hier nur in groben Zügen und sehr gedrängt skizzieren. Das liegt zum Teil natürlich am Platzmangel, aber auch daran, daß die Dinge sehr komplex sind.

Ich beginne mit einigen Überlegungen dazu, wie die Moralische Frage überhaupt zu verstehen ist, und welche möglichen Antworten es gibt (1). Dann zeige ich, weshalb eine dieser beiden Antworten, der Extrinsikalismus, unhaltbar ist (2). Haltbar ist dagegen, so behaupte ich, der Intrinsikalismus; alle ontologischen, epistemologischen und psychologischen Schwierigkeiten lassen sich lösen. Wir sollen moralisch handeln, weil es das Gute an sich gibt (3).

1. Die Moralische Frage: Begriffserläuterungen und taxonomische Überlegungen

Es ist schon oft bemerkt worden, daß nicht klar sei, wonach genau die Moralische Frage »Warum moralisch sein?« eigentlich fragt; es ist sogar behauptet worden, diese Frage ergebe überhaupt keinen Sinn.⁴ Ohne das hier näher ausführen zu können, gehe ich zunächst davon aus, daß die Moralische Frage nicht danach fragt,

³ Mein Ansatz legt den Schwerpunkt also auf Werte, nicht auf Pflichten (und ist also in diesem Sinne ›Moorean‹, nicht ›Rossian‹). Dafür, daß man in einem solchen Theorierahmen auch Tugenden als intrinsisch und nicht nur instrumentell gut verstehen kann, vgl. Hurka (2001, 3–28).

⁴ Zu den verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten der Frage vgl. Bittner (1983, 11–41) und Bayertz (2004, 13–32).

warum man einer bestimmten Regel x folgen soll, warum Menschen (aus ihrer Sicht) tatsächlich moralisch handeln, und auch nicht danach, warum man tun soll, was in der Gesellschaft moralisch geboten ist. Der Bedeutungskern der Moralischen Frage scheint vielmehr damit zu tun zu haben, daß *Moral etwas kostet*. Um es ganz einfach auszudrücken: Menschen erkennen oft keinen *Grund* oder verspüren oft keine *Lust* (kein Motiv), das zu tun, was die Moral von ihnen verlangt; sie denken oder fühlen in bestimmten Situationen, daß die Befolgung einer moralischen Regel der Realisierung ihrer Interessen hinderlich oder sogar schädlich ist. Die moralische Frage resultiert gewissermaßen aus einer Verallgemeinerung dieser Situation: Warum soll man denn überhaupt moralisch sein, wenn doch Moral soviel kostet?⁵

Es scheint, als ob die Moralische Frage sowohl nach einem Grund wie auch nach einem Motiv fragt. Wir müssen aber beachten, daß der Skeptiker in einem bestimmten Sinne gar nicht nach einem Motiv fragen kann. Denn ein Motiv ist, im Unterschied zu einem normativen Grund, die antreibende psychische Bewegkraft (*Lust*) zur moralisch gebotenen Handlung, und die hat man oder man hat sie nicht.⁶ Dem Skeptiker gewissermaßen ein Motiv zu *geben*, ist daher nicht möglich. Was man ihm geben kann, ist ein Grund, und der mag dann motivierend sein oder nicht. Das führt zu einer weiteren wichtigen Beobachtung: Wenn man dem Skeptiker einen Grund gibt, der objektiv triftig ist, dann bleibt die Triftigkeit dieses Grundes davon unberührt, ob der Grund eine motivierende Kraft bei dem Adressaten zu entwickeln vermag oder nicht, ebenso wie die Gültigkeit einer Ableitungsregel oder die Triftigkeit eines Argumentes nicht davon abhängt, ob sie einer bestimmten Person einleuchtet oder nicht. Ein normativer Grund muß also nicht zwingend jedermann motivieren, und er muß nicht einmal jedes menschliche Wesen motivieren können (schon aus dem einfachen Grund, daß manche menschliche Wesen nicht in der Lage sind oder sein könnten, solche normativen Gründe zu verstehen.)⁷ Muß ein

⁵ Diese Frage bringt einen grundsätzlichen Zweifel an der Moral zum Ausdruck. Nennen wir den, der die so verstandene Moralische Frage beantwortet wissen will, einen ethischen Skeptiker. Damit ist nicht gesagt, daß der Skeptiker wirklich in dem Sinne zweifelt, daß es für ihn persönlich und in praktischer Hinsicht eine ernsthafte Überlegung darstellt, ob er die üblicherweise moralisch gebotenen Handlungen vollziehen soll; das mag tatsächlich so sein, aber der Skeptiker kann auch nur ein theoretisches (philosophisches) Interesse an dieser Frage haben. Dieser Hinweis ist wichtig, weil wir den Skeptiker nicht ungeschützt dem Vorwurf ausliefern wollen, schon sein bloßes Stellen der Moralischen Frage beweise doch nur seinen mangelhaften moralischen Charakter. Es muß ja auch, wer Interesse an der Frage nach der Realität der Außenwelt hat, nicht wirklich an dieser Realität zweifeln.

⁶ Ein Motiv ist nicht zu verwechseln mit einem *motivierenden Grund*, der wiederum etwas anderes ist als ein normativer Grund. Ich kann das hier nicht ausführen; vgl. aber für einen Überblick zum Thema auf nichtpsychologischer Grundlage Dancy (2000, 1–25).

⁷ Korsgaard (1996, 38) mißverstehen daher den Sinn der Moralischen Frage, wenn sie schreibt: »If someone finds that the bare fact that something is his duty does not move him to action, and asks what possible motive he has for doing it, it does not help to tell him that the fact that it is his duty just is the motive. That fact isn't motivating him just now, and

normativer Grund denn wenigstens *im Prinzip* motivieren können? Man könnte argumentieren, daß ein Grund, den man einzusehen vermag, der aber – aus welchen Gründen oder Ursachen auch immer – alle Adressaten *prinzipiell* nicht zu motivieren vermöchte, nicht verdiente, Grund genannt zu werden. In diesem Sinne müßte das, wonach die Moralische Frage fragt, also auch motivierend sein können, d. h. ein *normativer Grund*, der objektiv zutrifft, der also aufweist, warum man überhaupt moralisch sein soll, auch wenn Moral viel kostet, und der als ein solcher Grund zumindest zu motivieren vermag, der aber, wenn er bei einem bestimmten Adressaten keine Motiv hervorruft, dennoch normativ triftig bleibt.⁸ Doch mir scheint selbst dies, streng genommen, zu stark zu sein. Denn wenn wir einmal annehmen, es gäbe intrinsische Werte, die objektive Gründe wären, bestimmte Handlungen zu unterlassen, dann bleiben solche Gründe auch dann Gründe (also letztlich: Argumente), wenn alle bisherigen Adressaten ab einem bestimmten Zeitpunkt grundsätzlich und dauerhaft für solche Gründe und Normen unempfindlich wären (etwa, weil sie plötzlich an moralischer Blindheit leiden, alle Triebtäter geworden wären, oder weil der psychologische Egoismus sich als wahr erwiesen hätte).⁹

therein lies his problem.« Das ist ein Problem, aber es ist *nicht* das eigentliche Geltungsproblem, das hinter der Moralischen Frage steckt; ähnlich falsch auch Bayertz (2004, 107): Das Sollen ist *nicht* identisch mit der Wirkung einer moralischen Entität. Übrigens wäre jenes Problem ja für *jeden* ethischen Begründungsansatz ein Problem, denn für jeden Grund besteht ja die Möglichkeit, daß er de facto nicht motivieren könnte (so wie für jeden Beweis gilt, daß er de facto jemandem nicht einleuchten könnte).

⁸ Diese ›internalistische Forderung‹ wird heute oft Korsgaard (1986) zugesprochen, aber natürlich ist sie viel älter. Sie findet sich z. B. bei Kant in aller Deutlichkeit. Daß die Vernunft einen Wunsch hervorbringen können muß, heißt nichts anderes, als daß sie ein Motiv hervorbringen können muß. Russell (2006) kritisiert in seinem bestechenden Aufsatz zutreffend, daß Korsgaard nur erkläre, was es heißt, rational zu handeln (sc. daß man sich durch seine guten Gründe motivieren läßt), sie aber nicht erkläre, wie diese Motivation *zustande* komme. Dennoch hat Korsgaard Recht mit ihrer Kritik an Williams (1981), daß aus der Tatsache, daß Gründe motivieren können müssen, nicht folge, daß eine Überlegung, die nicht motiviert, kein Grund wäre; vgl. dazu auch Forst (1999, bes. 183–191). Vor allem aber fällt Russells Humesche Kritik auf ihn zurück; dazu später mehr (s. u., 321 ff).

⁹ Allerdings können wir einen solchen Grund nicht *verstehen*, ohne motiviert zu sein (aber dazu später mehr). – Es gibt hier eine Parallele zwischen den Termini ‚Grund‘ und ›Beweis‹ bzw. ›Argument‹. Als Beweis bzw. Argument bezeichnen wir einerseits ein logisches Gebilde von Propositionen, dergestalt, daß auf der Grundlage von Prämissen und Ableitungsregeln bestimmte Propositionen aus anderen folgen. Unter realistischen Voraussetzungen existiert ein solches Gebilde, alethisch betrachtet, für sich, unabhängig davon, ob es als ein solches Gebilde, andererseits und epistemisch betrachtet, verstanden und erkannt wird; zugleich sagen wir, daß *jemand* einen Beweis *für jemanden führt*. Entsprechend muß man auch bei Gründen differenzieren: Gründe sind, alethisch betrachtet, Argumente, die in ihrer Gültigkeit unabhängig davon sind, ob sie erkannt werden; andererseits *hat* jemand einen Grund (oder nicht), und in diesem Sinne scheint es dann *semantisch* unmöglich, daß jemand einen

Die Moralische Frage bedeutet demnach nichts anderes als:

(MF) Gibt es einen normativen Grund für moralische Handlungen?

Man könnte auch einfach fragen: Gelten oder gibt es überhaupt moralische Gesetze oder Werte? Nun leuchtet sofort ein, daß eine Antwort auf diese Frage davon abhängt, was der Terminus »moralisch« eigentlich bedeutet; um überhaupt die Moralische Frage zu verstehen, muß man also, so scheint es, erst wissen, welche Bedeutung jener zentrale Ausdruck hat. In gewisser Hinsicht ist das natürlich richtig. So muß jede ethische Theorie, die eine Antwort auf die Moralische Frage gibt und normativ gehaltvoll ist, diejenigen Handlungen, die gemeinhin als ›moralisch‹ geboten anerkannt werden, in der Tat als die moralischen Handlungen identifizieren, z. B. das Gebot, unschuldige Menschen nicht ohne guten Grund zu töten (dazu später mehr). Zweitens muß jede ethische Theorie, die eine Antwort auf die Moralische Frage gibt, die These beinhalten, daß eine als moralisch qualifizierte Handlung, wenn sie geboten ist, in dem Sinne unbedingt und ausnahmslos geboten ist, daß sie einzelne subjektive Interessen trumpft (›overriding‹).¹⁰ Es ist aber irreführend, in der Ethik zuerst die metaethische Bedeutungsfrage (Was bedeutet »moralisch«?) und erst dann, völlig losgelöst davon, die Moralische Frage zu stellen; man kann nicht erst klären, was normative Terme bedeuten, und erst dann fragen, ob es so etwas wie moralische Werte und normative Gesetze überhaupt gibt. Beide Aspekte hängen zusammen, und in Wahrheit gibt es, wie sich gleich noch genauer zeigen wird, sogar einen Primat der Moralischen Frage. Die Bedeutungsfestlegung wird davon abhängen, welche Antwort man auf die Moralische Frage gibt oder vielmehr geben kann, und eine Metaethik, die keine überzeugende Antwort auf die Moralische Frage geben kann, vermag auch sonst nicht zu überzeugen.

Grund hat, ohne überhaupt von ihm motiviert werden zu können. Wichtig ist, daß unberührt davon, ob jemand in diesem Sinne einen Grund *hat*, ein Grund dennoch gültig bleibt, so wie ein Argument triftig bleibt, auch wenn sich niemand dieses Argument zu eigen macht. So ist z. B. die Frage, ob jemand *versteht*, warum das Foltern von Kindern ein Übel ist, eine andere Frage als die, ob Foltern ein Übel *ist*, und ob es dafür (daß es so ist) Gründe gibt, auch wenn sie nicht verstanden werden. Tatsächlich gibt es ja Menschen, die bewußt Kinder foltern, und natürlich lassen sich solche Leute durch kein Argument (durch keinen Grund) *überzeugen*, ihre Untaten zu unterlassen. Aber der Punkt ist, daß es dennoch ein gutes Argument gegen ihr Tun gibt.

¹⁰ Diese These ist umstritten. Für meine Zwecke lege ich die Bedeutung von Moralität so fest; vgl. auch Bayertz (2004, z. B. 246), der deutlich macht, daß jede plausible Antwort auf die Moralische Frage *jedem* Menschen einen Grund geben muß, *immer* moralisch gegenüber *allen* Menschen sein zu handeln. – Es ist aber sehr wichtig zu sehen, daß damit keine Festlegung auf deontologische Positionen gemeint ist. Auch in einem konsequentialistischen Ansatz ist eine Handlung, wenn sie einmal als die moralisch gebotene Handlung qualifiziert ist, *unbedingt* geboten (zu sagen, daß moralische Normen ausnahmslos gelten, ist etwas anderes als die These, daß sie unbedingt gelten).

Meine These ist nun, daß es letztlich überhaupt nur zwei oder, abhängig von der ethischen Taxonomie, drei grundsätzliche Antworten auf die Moralische Frage geben kann. Aus meinen Überlegungen ausschließen möchte ich zunächst den ethischen Nonkognitivismus (Expressivismus) und den Kulturrelativismus.¹¹ Beide Ansätze haben zwar auch Theorien für die Bedeutung von ›moralisch‹ (›gut‹ usw.), müssen aber zugleich die Suche nach einer Antwort auf die Moralische Frage für aussichtslos halten, weil es hier nichts zu finden gibt (nämlich keine, wie auch immer genau zu verstehende, *wahre* normative Aussage und keine universal gültige Norm).¹² Für wenig sinnvoll halte ich die Unterscheidung zwischen sogenannten naturalistischen und nichtnaturalistischen Ethiken.¹³ Das Problem dieser Unterscheidung besteht darin, daß sie ein klares Verständnis des Ausdrucks »natürlich« (bzw. »nichtnatürlich«) suggeriert, das es aber gar nicht gibt. Denn es gibt weder eine eindeutige Liste von Eigenschaften ›natürlicher‹ Dinge (wie etwa Wahrnehmbarkeit, Ausdehnung, Materialität, usw.), die es erlauben würde, solche natürlichen Dinge von nichtnatürlichen deutlich zu unterscheiden; noch gibt es eine Liste von disziplinär-methodischen Eigenschaften (Präzision, Quantifizierbarkeit, Aposteriorität, usw.), die es erlauben würde, den natur- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß eindeutig vom ethisch-moralischen Erkenntnisprozeß abzugrenzen. Ein klarer Weg, den Bereich des Natürlichen vom Nichtnatürlichen abzugrenzen besteht darin, den Bereich der Natur als den Bereich zu verstehen, in dem es keine Sollensgebote gibt, und den Bereich des Nichtnatürlichen als den Bereich, in dem es sie gibt. Aber wenn man dann den Naturalismus so versteht, daß alle normativen Aussagen sich in nichtnormative Aussagen übersetzen lassen, würde man von vorneherein per definitionem normativ-naturalistische Ethiken für unmöglich erklären (es gibt ja, wie wir gleich sehen werden, ethische Ansätze, deren Grundlage und inhaltlicher Bezugspunkt etwas ist, das in einem *vagen* Sinne ›natürlich‹ ist, wie etwa der Begriff des Interesses im Kontraktarianismus). Statt also mit dem Unterschied zwischen Naturalismus vs. Nonnaturalismus zu arbeiten, schlage ich vor, direkt auf den jeweils vorgeschlagenen inhaltlichen Bezugspunkt zu achten (also etwa auf das Interesse aller Betroffenen); ob diese Grundlage dann ›naturalistisch‹ ist oder nicht, tut wenig zur Sache.

Die beiden grundsätzlichen Positionen, auf deren Unterschied ich hinauswill, hat man traditionell *Subjektivismus* und *Objektivismus* genannt. Da dies aber m.E. letztlich auf den Unterschied zwischen extrinsischen und intrinsischen Werten hinausläuft, und da Vertreter des extrinsischen Ansatzes durchaus an rationalen, begründbaren, vielleicht sogar universalen moralischen Regeln festhalten zu können

¹¹ Ich werde später Argumente gegen den Anti-Realismus vorstellen, die auch diese beiden Positionen treffen (der Kulturrelativismus ist aus den bekannten Gründen außerdem selbstwidersprüchlich).

¹² Für eine neuere Kritik am Nonkognitivismus vgl. z. B. Smith (1994, 16–59) und Shafer-Landau (2003, 22–37).

¹³ Vgl. dazu auch Shafer-Landau (2003, 58–65).

glauben (und in diesem Sinne Objektivisten sind), scheint mir auch diese Unterscheidung eher irreführend zu sein.¹⁴ Ich möchte daher lieber vom *Extrinsikalismus* und vom *Intrinsikalismus* reden; gleichzeitig schlage ich vor, den Moralischen Realismus als einen solchen Intrinsikalismus und den Moralischen Anti-Realismus als Extrinsikalismus zu interpretieren.¹⁵ Unter einem interesseorientierten Extrinsikalismus verstehe ich allgemein eine Ethik, derzufolge normative Aussagen sich ihrem Inhalt und ihrer Geltung nach auf subjektive Präferenzen (Bedürfnisse, Wünsche, Interessen) zurückführen lassen. Entscheidend ist dabei, daß der Wert dieser Präferenzen selbst und ihrer Objekte bloß extrinsisch verstanden wird. Bedürfnisse und ihre Befriedigung sind immer nur gut für denjenigen, der sie hat und befriedigt findet; sie sind nicht intrinsisch gut, ebensowenig wie die Objekte, auf die sie sich beziehen. Der Intrinsikalismus dagegen behauptet, daß es intrinsisch wertvolle Güter oder Handlungen gibt; im strengen Sinne behauptet er zudem, daß der Bereich der Werte und Normen sich auf einen Bereich erstreckt, der weiter ist als subjektive Interessen und subjektives Erleben, oder sogar unabhängig von diesen (dazu gleich mehr). Folgt man dem Extrinsikalismus, dann geht es in der Ethik letztlich um die Interessen und den rationalen Interessenausgleich von vernünftigen oder jedenfalls erlebensfähigen Wesen; folgt man dem Intrinsikalismus, so erschöpft sich Moral keineswegs in diesen Interessen, sondern Werte und Normen sind fundamental subjektunabhängig. Extrinsikalisten reden so: Wir haben, zum Beispiel, das Streben nach Liebe; dieses Streben zu haben ist gut, nur *weil* wir es haben, und Liebe ist gut, *insofern* wir sie anstreben und wir sie wünschen. Damit ist nicht gesagt, daß es keine objektiven Maßstäbe dafür gibt, was in jemandes Interesse ist, und folglich können Interesse und Wünsche auseinanderfallen; wir können Dinge wünschen, die nicht in unserem Interesse sind, und wir können Dinge nicht wünschen, die in unserem Interesse sind. Aber ein solches Auseinanderklaffen zwischen unseren Wünschen und Interessen festzustellen ist wiederum nur möglich auf der Grundlage übergeordneter Wünsche (also dessen, woran wir letztlich ein Interesse *haben*).

Dagegen reden Intrinsikalisten zum Beispiel so: Liebe ist an sich gut, das Streben nach Liebe ist an sich gut, und wir erkennen die intrinsische Güte von Liebe (und unseres Strebens) durch unser Streben nach Liebe.¹⁶ Der intrinsische Wert eines Guts liegt daher nicht darin begründet, daß es um seiner selbst willen *angestrebt*

¹⁴ So schon Moore (1951, 255–259).

¹⁵ Von der Sache her ist das eine Dichotomie, die auch Prichard (1912, 22) als fundamental hervorhebt. – In gewisser Hinsicht müßte, wer den Terminus »Moralischer Realismus« bestimmen will, betrachten, wie dieser Begriff in der Literatur tatsächlich gebraucht wird. Dabei würde sich ergeben, daß sein Gebrauch alles andere als einheitlich ist. Vgl. aber z. B. den Überblick bei Sayre-McCord (1988) und Illies (2003, 1–29).

¹⁶ Finnis (1988, 34): »We get the notion of something's being objectively good, or having intrinsic value, by reversing the direction of dependence here, by making the desire depend upon the goodness, instead of the goodness on the desire«.

wird (im Unterschied etwa zu einem Ding, das als Mittel angestrebt würde); der Unterschied zwischen intrinsischer und extrinsischer Güte ist also nicht zu verwechseln mit dem Unterschied zwischen Mittel und (letztem) Zweck.¹⁷ Die Gutheit des Guts selbst macht seinen intrinsischen Wert aus, und ein daraus resultierendes Gebot ist, daß wir es *um seiner selbst willen*, um dieser Güte willen, anstreben *sollen*. Aber die Güte hängt nicht davon ab, daß es angestrebt *wird*, und sie besteht auch nicht darin, daß sie universal oder aufgrund natürlicher Beschaffenheiten angestrebt wird.¹⁸ Zu sagen, daß etwas intrinsisch gut ist, bedeutet daher, negativ gesprochen, daß es in seiner Güte und Werthaftigkeit nicht davon abhängt, angestrebt zu werden, und daß es, positiv gewendet, aufgrund seiner inneren Natur gut ist.¹⁹

Es ist, wie gesagt, wichtig, den interesseorientierten Extrinsikalismus vom ethischen Objektivismus zu unterscheiden. Objektivisten glauben, daß über moralische Fragen ein rationaler Diskurs mit Wahrheits- und Geltungsansprüchen geführt werden kann (wie auch immer dieser Diskurs verstanden wird), und daß (universell) gültige Normen begründet werden können, ohne daß dies implizierte, daß es intrinsisch richtige bzw. gute Handlungen oder intrinsisch gute Güter gibt, also Handlungen oder Güter, die in ihrer Richtigkeit oder Güte unabhängig von der menschlichen Natur sind. Daher ist der Extrinsikalismus durchaus verträglich mit dem Universalismus, etwa im Rahmen eines Ansatzes, welcher der Idee der Universalisierung verpflichtet ist, z. B. in Form der sogenannten Goldenen Regel; oder auch im Rahmen eines tugendethischen oder naturrechtlichen Ansatzes, der von essentiellen Wünschen und Wertfestlegungen ausgeht. Der Moralische Realismus (Intrinsikalismus) impliziert also den Objektivismus, aber der Objektivismus impliziert nicht den Realismus.²⁰

¹⁷ Diesen Fehler begeht meines Erachtens Gomez-Lobo (2002, 12), und eine in diesem Sinne typische Verwechslung findet man z. B. auch bei Krebs (1999, 12 f.); zum Thema vgl. Korsgaard (1983).

¹⁸ Auch unter den Prämissen eines anthropologischen Universalismus sind aus intrinsikalistischer Sicht die angestrebten Objekte nicht *deswegen* intrinsisch gut, weil sie *de facto universal* präferiert werden. Pinker (2002, 192 f.) mißverstehen daher den Moralischen Realismus als einen objektivistischen Extrinsikalismus (... Given the goal of being better off...«; er verweist dann auf die Goldene Regel). Schon Mackie (1971, 22) weist zurecht darauf hin, daß der Objektivismus (in meinem Sinne: Intrinsikalismus) nicht mit Intersubjektivismus und der These von der Universalisierbarkeit zu verwechseln ist.

¹⁹ Moore nennt dies »internality« (1951, 255).

²⁰ Auch die Idee einer »objective list« im Sinne Parfits ist extrinsikalistisch zu verstehen. Zur Goldenen Regel vgl. Gensler (1996); für einen starken nicht-intrinsikalistischen Objektivismus vgl. etwa Leist (2000), Nussbaum (1988) und Wood (2002). – Die Dichotomie zwischen Extrinsikalismus und Intrinsikalismus könnte als zu grob kritisiert werden. Ich sehe zwei weitere Alternativen: Erstens ein strikter *Formalismus*, in dem irgendwie aus logischen bzw. transzendentalpragmatischen Gründen moralische Regeln abgeleitet werden. Ich sage bewußt »irgendwie«, weil ich nicht zu erkennen vermag, wie diese Ableitung gelingen könnte.

Noch eine weitere Differenzierung ist sehr wichtig. Der wesentliche Grundgedanke des Moralischen Realismus, so wie ich ihn verstehe, besteht darin, daß Moral kein Menschenwerk ist (also menschenunabhängig). Aber wie genau ist das zu verstehen? Viele sprechen so, als gäbe es intrinsische Werte, die aber darin bestehen, daß sie *erlebt* werden (das Paradebeispiel ist hier Schönheit).²¹ Solch eine Position kann in dem Sinne objektivistisch sein, daß man den als intrinsisch wertvoll erlebten Gegenständen einen inhärenten Wert zuspricht, der dazu führt, daß sie bei allen Wesen, die sie erleben, dieses Erlebnis, *ceteris paribus*, hervorrufen; Objektivität bedeutet hier soviel wie universale Intersubjektivität (Essentialismus). Wortstreitereien bringen, wie üblich, nichts, aber mir scheint es eher irreführend zu sein, eine solche Position als ›Realismus‹ zu bezeichnen. In der theoretischen Philosophie wird gemeinhin diejenige Position als realistisch bezeichnet (wenn auch manchmal als ›naiv‹), die davon ausgeht, daß es eine Welt gibt (Sachverhalte, Ereignisse, Eigenschaften usw.), die in ihrer Existenz und Sosein von uns unabhängig ist und als solche zumindest teilweise oder annähernd erkannt werden kann.²² Dieses Grund-

Entsprechende Ansätze in der Diskursethik oder Ethik der Kommunikation sind m.E. völlig gescheitert. Ich gehe weiter unten auf den sogenannten Kontraktarianismus (›contractarianism‹) ein, der die klarste und ehrlichste Variante des Extrinsikalismus ist (Hobbes, Gauthier). Davon unterschieden ist der (neokantianische) Kontraktualismus Rawls' oder Scanlons. Man könnte nun einwenden, daß, ungeachtet aller Unterschiede, der Kontraktualismus gewissermaßen in der Mitte zwischen Intrinsikalismus und Extrinsikalismus steht. Aber zum einen sagt z. B. Scanlon eindeutig, daß individuelles Wohlergehen *nicht* »intrinsically valuable« (1982, 119) sei. Daraus folgt nun nicht, daß der Kontraktualismus die zweite These des Extrinsikalismus – die Geltung moralischer Normen läßt sich auf Interessen zurückführen – vertritt. Zum anderen aber steckt, erstens, in der Idee der rationalen Rechtfertigung und Übereinkunft der Bezug auf Interessen. Zweitens bindet Scanlon die Möglichkeit und Geltung der Übereinkunft an »the *desire* to find and agree on principles which no one who had this desire could reasonably reject« (111, m.H.); nur diejenigen »who are concerned with morality« (ebd.) sind durch die Regeln gebunden. Aber damit wird die Moralische Frage im Grunde erst gar nicht beantwortet: »According to contractualism, the source of motivation that is directly triggered by the belief that an action is wrong is the *desire* to be able to justify one's actions to others on grounds they could not reasonably reject« (116, m.H.). Nun könnte man einwenden, daß auch der Intuitionismus von so etwas wie einem moralischen ›desire‹ ausgeht. Aber der Unterschied besteht darin, daß im Intuitionismus das moralische Begehren die Art und Weise ist, das an sich Gute zu *erkennen*, wohingegen im Kontraktarianismus das Gute selbst an dieses Begehren *gebunden* bleibt. Ich kann das hier nicht näher begründen, aber der neokantianische Konstruktivismus Korsgaards scheint mir von vorneherein gewissermaßen eine Fehlgeburt zu sein; für eine überzeugende Kritik an Korsgaard vgl. z. B. Kerstein (2001).

²¹ Audi (2004, 122–130) nennt diese Position ›experientialism‹; vgl. auch Frankena (1963, 73), auf den Audi sich u. a. bezieht. Die Debatte zwischen Realismus und Anti-Realismus findet man übrigens mit fast genau den gleichen Argumenten auch in der Ästhetik; vgl. dazu den hervorragenden Überblick bei Reicher (2005).

²² Davon unterschieden ist die Frage, ob die Welt in den Naturwissenschaften und der Ontologie intrinsisch oder relational zu interpretieren ist; vgl. dazu Esfeld (2002, 73–80).

verständnis sollten wir auch für den Moralischen Realismus voraussetzen und in diesem strengeren Sinne sagen, daß Gutheit auch insofern kein Menschenwerk ist, als Gutheit auch dann existiert, wenn keine Menschen da sind, die sie erleben (woraus nicht folgt, daß das Erleben intrinsisch guter Gegenstände nicht selbst intrinsisch gut ist).²³ Vielleicht läuft das umgekehrt darauf hinaus, daß dennoch irgend jemand (Gott) da sein muß, aber das soll hier nicht entschieden werden.

Setzt man die Unterscheidung von Intrinsikalismus und Extrinsikalismus voraus, dann bedeutet die Moralische Frage (MF) so viel wie:

(MF*) Gibt es in einem intrinsikalistischen Sinne einen normativen Grund für moralische Handlungen?

oder eben

(MF**) Gibt es in einem extrinsikalistischen Sinne einen normativen Grund für moralische Handlungen?

²³ In einem starken Intrinsikalismus bleiben intrinsische Güter, die wahr oder schön sind, wahr oder schön, auch wenn kein Bewußtsein da ist, das sie als wahr oder schön erfährt (so daß es Güter oder Werte gibt, die völlig unabhängig von Menschen sind, z. B. die Zweckhaftigkeit von Organismen); das ist bekanntlich genau der Punkt, den Moore (1903, § 50) gegen Sidgwick macht (ein Punkt, der nicht unbedingt auf einen platonistischen Realismus hinauslaufen muß, demzufolge es an sich seiende Werte wie etwa Wahrheit oder Schönheit als Ideen gibt). Für diese These spricht nicht nur direkt unser Erleben selbst, sondern auch, daß wir dann nicht gezwungen sind, der nichtmenschlichen Natur jeglichen intrinsischen Wert abzusprechen (eine Welt ohne erlebende Menschen wäre ja völlig wertlos); vgl. dazu auch Moores berühmte ›method of isolation‹ (1903, §§ 55, 57, 112 f.). Streng realistische Positionen sind demnach der Supernaturalismus; ein eher theistisch-platonistischer Realismus; der tugendethische oder seinsethische Perfektionismus; oder auch der objektive Idealismus. Moderne Vertreter in der Reihenfolge der genannten Varianten sind z. B. Hare (2001), Adams (1999), Hurka (2001), Steinvoth (1990), Höhle (1990, 1997). Ob man naturrechtliche Ansätze dazu zählen kann, hängt davon ab, wie theistisch sie sind (was sie traditionell meistens sind). Ein großer Nachteil der sogenannten Naturrechtsethik (natural law ethics) liegt m. E. darin, daß sie anthropozentrisch ist; zur Verteidigung des Anthropozentrismus vgl. George (1999, 17–30). Für vermeintliche Intrinsikalisten, die behaupten, daß etwa die Schönheit eines Gegenstandes davon abhängt, daß es ein Bewußtsein gibt, das diesen Gegenstand als schön *erfährt*, gibt es folgendes Problem: Wenn sie insofern Intrinsikalisten bleiben wollen, als sie behaupten, daß es richtig (angemessen) wäre, diesen Gegenstand als schön zu erfahren, auch wenn niemand es tatsächlich tut, dann müssen sie dem Gegenstand eine superveniente Eigenschaft zuschreiben, die er auch hat, wenn er nicht Gegenstand eines Bewußtseins ist; und dann ist dieser Gegenstand eben an sich schön, nicht nur im Lichte einer Erfahrung; zur Rolle des erfahrenden Bewußtseins im Zusammenhang mit intrinsischen Gütern vgl. auch Audi (2004, 122–130), der m. E. genau das eben skizzierte Problem hat. – Man könnte noch einwenden, daß supernaturalistische Ansätze (divine command theory) extrinsikalistisch sind, weil zumindest in manchen Varianten die Güte von Handlungen oder Gütern zwar nicht vom Menschen abhängig ist, sondern eben von Gott; in diesem Sinne wären sie nicht intrinsisch (an sich) gut.

Die Antwort des Intrinsicismus auf die Moralische Frage lautet nun so: Handle moralisch, weil es tatsächlich geboten ist, intrinsisch wertvolle Handlungen zu vollziehen oder Handlungen zur Förderung von intrinsisch wertvollen Gütern, auch wenn es nicht deinem Interesse dient; die Antwort lautet, kurz gesagt: *Handle richtig, weil es das Gute gibt*. Die Antwort des (interesseorientierten) Extrinsicismus lautet demgegenüber: Vollziehe die Handlungen, die gemeinhin als ›moralisch‹ bezeichnet werden, weil es rational ist, dies zu tun, d. h. weil es deinem Interesse dient.

Räumen wir zunächst noch ein relativ kleines Problem aus dem Weg. Wenn vorausgesetzt wird, daß moralische Gesetze im Sinne von MF* geboten sind, ist damit auch klar, daß zumindest irgendein Grund besteht, entsprechend zu handeln; denn daß sie tatsächlich geboten sind bedeutet ja gerade, daß es bereits einen Grund gibt dafür, daß sie gelten. Anders gesagt: Daß etwas moralisch geboten ist, impliziert, daß man etwas tun soll, und daß man etwas tun soll impliziert wiederum, daß es einen Grund gibt für die zu vollziehende Handlung. Und da wir annehmen, daß moralische Gesetze immer trumpfend sind, kann man – falls, wie gesagt, die Geltung moralischer Gesetze im Sinne von MF* vorausgesetzt wird – auch nicht mehr argumentieren, daß es zwar einen moralischen Grund dafür gibt, eine bestimmte Handlung zu vollziehen, aber einen anderen, rationalen und stärkeren Grund, auf die Handlung zu verzichten. Selbst wenn es einen anderen normativen Grund gäbe (und nicht nur ein Motiv), auf die Handlung zu verzichten, dann wäre doch der moralische Grund objektiv wichtiger. Die Frage: ›Ich weiß und anerkenne, daß man moralisch handeln soll, aber warum sollte ich tun, was man tun soll?‹ ist also sinnlos, insofern damit nach einem normativen Grund gefragt wird. – Im Lichte des Extrinsicismus (MF**) gelten moralische Gesetze in dem Sinne, daß ihre Befolgung zumindest auf lange Sicht (unser aller und damit) dem eigenen Interesse dient. Auch hier gilt wieder: Wenn das zutrifft – wenn also die Geltung moralischer Gesetze im extrinsikalistischen Sinne vorausgesetzt wird –, dann kann ebenfalls nicht mehr sinnvoll nach einem Grund gefragt werden, warum man diese Gesetze befolgen soll.

Aber kommen wir noch einmal zurück auf die oben schon angerissene Frage, ob aus der Geltung moralischer Gesetze auch folgt, daß sie motivieren oder auch nur motivieren können. Dies ist eine der Fragen, die in jüngerer Zeit unter den Stichworten Externalismus vs. Internalismus diskutiert werden. Die Verwendung dieses Begriffspaars ist bekanntlich heterogen und tendenziell eher verwirrend. Doch zumindest folgende Unterscheidungen erscheinen mir sinnvoll:²⁴ Unter einem *starken Motiv-Internalismus* verstehe ich die Auffassung, daß eine Person, die eine (aus ihrer Sicht) gerechtfertigte moralische Überzeugung hat, d. h. etwas als moralisch

²⁴ Vgl. z. B. Audi (1997, 217–247), Brink (1989, 40 ff.) und Schaber (1997, 175 ff.); vgl. auch in diesem Band Gosepath (2006); für eine viel kompliziertere Taxonomie vgl. Parfit (1997).

gut anerkennt, auch entsprechend handelt; moralische Überzeugungen bedingen demnach also mit Notwendigkeit auch die moralische Handlung selbst. Dagegen sagt der *schwache Motiv-Internalismus* nur, daß eine Person, die etwas als moralisch gut anerkennt, auch ein Motiv dafür hat, moralisch zu handeln. Damit ist nicht gesagt, daß die moralische Überzeugung zwangsläufig zu der Handlung führt, die in dieser Überzeugung als die moralisch gebotene anerkannt wird. Es wird nur behauptet, daß eine Person, die eine Handlung als die moralisch gebotene anerkennt, mit und in dieser Überzeugung – mit dem Anerkennen eines *Grundes* zu einer Handlung – zugleich auch ein Motiv hat, entsprechend zu handeln, ohne daß dies implizieren würde, daß diese Person sich tatsächlich durch dieses Motiv zu der Handlung bewegen läßt. Die Hauptthese des *Motiv-Externalismus* besagt dagegen, daß es keinen zwingenden Zusammenhang zwischen dem Anerkennen des moralisch Guten und der moralischen Handlung gibt; moralisches Anerkennen ist weder hinreichende Bedingung für moralische Handlungen noch hinreichende Bedingung für ein Motiv zu einer solchen Handlung. Demnach ist es also möglich zu sagen: ›Ich anerkenne, daß ich so handeln soll, aber ich verspüre keinerlei Motiv, tatsächlich so zu handeln.‹

Mit Blick auf den oben genannten zweiten Problembereich aus der ethischen Psychologie (können nur Wünsche Motive sein?) dreht sich die Terminologie in gewisser Hinsicht um. Als *Gründe-Internalismus* bezeichne ich die Position, derzufolge nur bereits irgendwie vorhandene (›interne‹) Wünsche (Interessen) zum Handeln motivieren können. Damit kann bei Strafe einer analytischen Trivialität aber nicht bloß gemeint sein, daß es irgendeinen Antrieb zum Handeln geben muß, weil sonst eben kein Handeln erfolgt. Zu handeln *bedeutet* wenigstens, irgendein Motiv zu haben, etwas zu tun; wer nur normative Gründe hätte, aber keinen Beweggrund, der wäre eben wie gelähmt. Der Gründe-Internalismus muß im Sinne der stärkeren These gelesen werden, daß die Vernunft selbst, ohne Bezugnahme auf Wünsche, keine Handlungen hervorbringen kann; ohne Bezugnahme auf bereits existierende nonkognitive motivationale Einstellungen gibt es für ein Handlungs-subjekt keinen motivationalen Grund zum Handeln. Dagegen behauptet der *Gründe-Externalismus*, daß auch solche (rationalen) Gründe motivational sein können, die nicht Wünsche sind oder nicht schon auf solchen bereits vorhandenen aufsitzen.²⁵

Die Frage nach dem Motiv scheint den Extrinsicisten keine Schwierigkeit zu bereiten, weil im Extrinsicismus Geltung und Motivation unmittelbar miteinander verknüpft sind; der Extrinsicismus muß also motiv-internalistisch sein. Denn der Ausdruck ›moralisch‹ bzw. ›gut‹ wird im Extrinsicismus durch Bezug auf menschliche Interessen definiert. Die These lautet ja gerade, daß diejenige Handlung moralisch gut ist, die den Interessen der betroffenen Menschen dient, oder kurz gesagt:

²⁵ Diese übliche Unterscheidung zwischen Gründe-Internalismus und Gründe-Externalismus ist aber insofern irreführend, als Emotionen m.E. sowohl motivational (non-kognitiv) wie auch kognitiv sind.

Moral ist nützlich, Moral dient den eigenen Interessen. Da aber das, was den eigenen Interessen dient, ohne Zweifel motiviert, ist keine sinnvolle Frage mehr denkbar, die über eine positive Antwort zu MF** hinausführte.²⁶ Wenn es wahr ist, daß moralisches Verhalten den eigenen Interessen nutzt, und der Skeptiker dies auch versteht, dann kann er nicht mehr sagen: ›Ich weiß, daß moralische Gesetze gelten, ich weiß also, daß es mir nützt, moralisch zu handeln, aber warum sollte ich so handeln?‹, weil die einzige Antwort nur lauten kann: Weil es dir nützt, und die Wahrheit dieser Antwort war vom Skeptiker bereits vorausgesetzt.²⁷

Unsere Ausgangsfrage lautete: Wieso soll man überhaupt moralisch sein, wenn doch Moral soviel kostet? Im Lichte des Extrinsikalismus ist diese Frage irreführend, weil sie von vorneherein das Verhältnis von Moral und Interesse in ein falsches Licht rückt. Denn entweder unterstellt diese Frage, daß moralisches Handeln den eigenen Interessen zuwiderläuft, und das wird ja gerade bezweifelt; oder sie fragt nur danach, warum man in einem Einzelfall moralisch und damit gegen die *unmittelbaren* Interessen handeln soll. Dann aber scheint die Antwort trivial, weil die These ja nur besagt, daß moralisches Verhalten langfristig und insgesamt zum eigenen Nutzen gereicht, und dazu müsse man eben kurzfristig Nachteile in Kauf nehmen. Wer das nun wiederum bestreiten würde, dem wäre gewissermaßen nicht zu helfen, weil es unvernünftig wäre, sein Handeln nicht auf den langfristigen und insgesamten Nutzen auszurichten, und gegen Unvernunft hilft auch nicht Vernunft.

Für Intrinsikalisten ist es viel schwieriger, auf die Frage, ob aus der Geltung moralischer Gesetze auch folgt, daß sie motivieren, eine Antwort zu finden – oder so heißt es jedenfalls. In der Tat scheint vielen eine befriedigende Antwort unmöglich, und so wird der Intrinsikalismus aufgrund dieser Schwierigkeit oft verabschiedet. Aber ist das zwingend? Darauf müssen wir später noch genauer eingehen.

2. Die Unhaltbarkeit des Extrinsikalismus

Bevor wir fortfahren, ist es zunächst wichtig zu sehen, bei wem die Beweislast liegt. Sie liegt, so räumen selbst Extrinsikalisten ein, beim Extrinsikalismus selbst. Der Grund dafür ist, daß wir in der gewöhnlichen moralischen Sprache intrinsikalistisch sprechen, fühlen und denken; wer etwa sieht, wie ein Mensch oder auch ein Tier grundlos gequält wird, wird, wenn er nicht gerade durch die Schule der philosophischen Skepsis gegangen ist, sehr schnell zu dem Urteil kommen, daß dies *an sich* verwerflich ist (und nicht nur deswegen, weil es Regeln widerspricht, die meinen und anderer Menschen Interessen dienen).²⁸ Ein Extrinsikalist muß also starke

²⁶ So z. B. auch Hegselmann (1997, 27).

²⁷ Dennoch bleibt hier ein Problem; ich komme darauf zurück.

²⁸ Vgl. Mackie (1981, 32–40). Sowohl Mackie (1981, 38) wie auch Wiggins (1998, 185 und 210) verweisen auf Stellen bei Russell, in denen dieser zwar die Kritik am Objektivismus

Gründe anführen für die These, daß unser moralisches Sprechen, Fühlen und Denken in die Irre geht (ähnlich wie man starke Gründe für die These anführen muß, daß die Gelbheit eines Autos, das wir sehen, nichts mit der Realität an sich zu tun hat). Wir müssen also nicht den Intransikalismus (Realismus) *beweisen*; wir müssen den Extransikalismus (Anti-Realismus) *widerlegen*.²⁹ Das kann auf zweierlei Weise geschehen: Wir können zeigen, daß der Extransikalismus selbst Schwierigkeiten hat – das werde ich jetzt nachzuweisen versuchen, wenn es um die Unhaltbarkeit des Extransikalismus geht; und wir können zeigen, daß der Intransikalismus die Schwierigkeiten nicht hat, von denen der Extransikalismus behauptet, er hätte sie – das wird mein zweiter Schritt sein. Bei allen Unterschieden muß der interesseorientierte Extransikalismus letztlich auf irgendeine Variante des *Kontraktarianismus* (contractarianism) hinauslaufen. Wenn aber der Kontraktarianismus unhaltbar ist, folgt daraus, daß es keine extrinsikalistische Antwort auf die Moralische Frage geben kann; und wenn es entweder nur eine extrinsikalistische oder eine intrinsikalistische Antwort auf die Moralische Frage gibt und die extrinsikalistische Antwort entfällt, dann ist entweder die intrinsikalistische Antwort richtig – oder es gibt gar keine Antwort, und das ganze Unternehmen ist hoffnungslos.

Die Schwachpunkte des Kontraktarianismus (und Kontraktualismus) sind seit langem bekannt.³⁰ Ich will mich hier auf das Grundproblem des interesseorientier-

teilt, aber dennoch nicht damit zufrieden ist: »I cannot see how to refute the arguments for the subjectivity of ethical values, but I find myself incapable of believing that all that is wrong is that I don't like it« (zit. bei Wiggins).

²⁹ Vgl. Nagel (1986, 143 f.): »I think that the burden of proof has been often misplaced in this debate, and that a defeasible presumption that values need not be illusory is entirely reasonable until it is shown not to be. [...] in general, there is no way to prove the possibility of realism; one can only refute impossibility arguments«. Dies ist auch ein grundlegender Tenor in Shafer-Landaus Buch (2003).

³⁰ Ich darf kurz an die wichtigsten erinnern: Ein Problemkomplex ergibt sich aus der Frage nach den Vertragspartnern und der Vertragsbasis von Verträgen: Wer kann überhaupt Vertragspartner sein? Welchen Grund sollten Vertragspartner haben, Wesen in den Vertrag mitaufzunehmen, von denen sie weder Schaden noch Schutz vor Gefahren haben (z. B. Behinderte?). Wie steht es um den Schutz und die Rechte zukünftiger Generationen? Der Vertrag müßte auch insofern fiktiv sein, als alle zukünftigen Wesen sich daran beteiligen können. Aber warum soll ich mich jetzt konkret an einen fiktiven Vertrag halten? Was kümmern mich die Interessen zukünftiger Mitglieder? Und wie steht es um den Schutz natürlicher Entitäten, die grundsätzlich gar nicht Vertragspartner sein können (Flora und Fauna)? Eine moralische Forderung an einen Vertragsabschluß wäre Gerechtigkeit. Aber Verträge können unter ungleichen Bedingungen geschlossen werden (z. B. ungleiche Machtverhältnisse, Unwissenheit über die eigenen Interessen, Zwang, Täuschung), und dann wären die im Vertrag geschlossenen Normen nicht für alle gleich gut. Die Idee eines ›Schleier des Nichtwissens‹ (Rawls) hilft nicht weiter. Denn diese Bedingung setzt bereits Gleichheit der Vertragspartner in der ursprünglichen Situation voraus, und die soll doch erst durch die Kooperation begründet werden. Daß die Kooperation gerecht sein soll, bliebe also unbegründet. (Natürlich möchten alle gerecht

ten Extrinsikalismus konzentrieren, das man so formulieren kann: *Es ist unmöglich, von der Wichtigkeit meines Interesses für mich zu der Wichtigkeit des Interesses eines anderen für mich einen normativ zwingenden Weg zu schlagen.* Dieses Problem kommt in zwei Varianten daher, von denen das erste direkt den Kontraktarianismus betrifft, das zweite eher formalistische oder kontraktualistische Varianten. Es handelt sich zum einen um das *Schwarzfahrerproblem*, zum anderen um das *Problem der Universalisierungslücke* (wie man es vielleicht nennen könnte). Zunächst zum Schwarzfahrerproblem (›problem of compliance‹): Der Grundgedanke des Kontraktarianismus besteht darin, von moralisch neutralen und bloß extrinsisch verstandenen Interessen ausgehend ein System von Kooperationsregeln zu finden, denen alle auf der Grundlage ihrer Interessen rational zustimmen können. Sind solche Regeln einmal gefunden, muß ihre Einhaltung gewährleistet sein. Dies zu tun, ist Aufgabe von Sanktionen (Strafen, sozialer Druck etc.).³¹ Das Schwarzfahrerproblem besteht nun darin, daß es Personen geben kann (z. B. Schwarzfahrer), die sanktionsfrei die Vorteile eines Vertrages nutzen, ohne selbst zur Vertragserhaltung beizutragen und daß es für Kontraktarianisten keine Möglichkeit gibt, zu begründen, warum man selbst nicht die Ausnahme zu einer vertraglichen Regel machen soll, wenn man damit rechnen kann, sanktionsfrei auszugehen (das könnte man nur sagen, wenn die Wirksamkeit des Vertrages an die absolut ausnahmslose Be-

behandelt werden, wenn sie nicht wissen, welche Position sie innehaben; aber die Einführung dieses ›Schleier des Nichtwissens‹ muß ja selbst erst begründet werden, und wie soll das denen gegenüber geschehen, die in einer guten Position sind?) In der konkreten Ausführung scheinen vertragstheoretische Modelle zudem oft mit so etwas wie einem Prinzip der Universalisierung operieren zu müssen (Goldene Regel). Doch abgesehen davon, daß dieses Prinzip selbst wieder an bereits normativ geladene Voraussetzungen gebunden ist (Unparteilichkeit und Konsistenz), schützt es nicht vor Interessen, die wir prima facie für verwerflich halten: Wer etwa konsistent und unparteilich behauptet, er wolle und werde in einer Notlage keine Hilfe erwarten, der wird durch das Prinzip der Universalisierung nicht verpflichtet, in einer Notlage selbst zu helfen. Schließlich resultiert ein weiteres Problem vertragstheoretischer Ansätze daraus, daß selbstbezogene Pflichten gegen einen selbst kontraktualistisch nicht begründet werden können. Denn wenn moralisch das ist, was mir nützt, kann der Eigennutz in einer gegebenen Situation auch als Selbstmord, Talentvergeudung, Drogenabhängigkeit usw. verstanden werden. Es ist zwar charakteristisch für extrinsikalistische Ansätze, daß sie für selbstbezogene Pflichten nichts übrig haben und insofern handelt es sich aus ihrer Sicht nicht um ein Problem; aber gerade dies ist es, was Intrinsikalisten stört. Vgl. zu all dem den Überblick bei Gosepath (1992, 325–342) und auch knapp Pfannkuche (2000, 321–327); ausführlich zu dem erfolglosen Versuch, Moral und Klugheit zu ›versöhnen‹, vgl. auch schön Bayertz (2004, 137–200).

³¹ Auch Hoerster (2003, 185–205) schreibt in seinem radikal interesseorientierten Ansatz, daß, wenn überhaupt, allein die Idee äußerer und innerer Sanktionen eine Antwort auf die Moralische Frage zu geben vermag; er räumt zugleich ein, daß dies nicht wirklich hinreicht (200). Die von ihm außerdem ins Spiel gebrachte Idee einer ›Einstellung der Fairness‹ (202) bleibt ganz unbegründet.

folgung gebunden wäre; der Nutzen eines Vertrags kann aber auch dann erhalten bleiben, wenn einige wenige sich nicht daran halten, sondern nur von ihm profitieren).³² Der einzige Grund, warum man überhaupt Verträge eingehen und sich an sie halten soll, ist der, daß es dem Eigeninteresse dient. Wenn aber der Vertragsbruch dem Interesse förderlich ist und dieser Vertragsbruch möglich ist, ohne die vertraglich abgemachten Sanktionen zu erleiden, dann wäre es nicht rational, den Vertrag einzuhalten.³³ Die extrinsikalistische Antwort auf die Moralische Frage, ob es einen triftigen normativen Grund zu moralischen Handlungen gibt, besteht in dem Hinweis auf das Selbstinteresse. Unter der Annahme, daß moralische Gesetze stets trumpfend sind, ist diese Antwort aber falsch, weil Schwarzfahren rationaler sein kann als moralisches Handeln. Gegen Humes ›sensible knave‹ gibt es also kein kontraktarianistisches Argument.³⁴ Es hilft auch nicht der (Humesche) Hinweis, daß der Schwarzfahrer sich als unzuverlässiger Partner erweisen wird, dem die Mitmenschen irgendwann das Vertrauen entziehen werden, so daß sein egoistisches Verhalten sich langfristig als nachteilig erweisen wird. Denn erstens sind perfekte Lügner denkbar; und zweitens kann es einem zum Ende des Lebens gleichgültig sein, was die Menschen denken und wie sie reagieren.³⁵ Schließlich hilft auch der normative Hinweis ›Wenn das alle täten!‹ nicht weiter. Denn abgesehen davon, daß dieser Hinweis logische Schwierigkeiten mit sich bringt, begründet er

³² Vgl. schon Humes Beispiel ›to drain a meadow‹ (Treatise, book III, 2, 7, p.538).

³³ Überträgt man das Gefangenendilemma auf Vertragssituationen, dann bedeutet das: Wenn die anderen kooperieren, ist es am besten, ich defektiere; wenn die anderen nicht kooperieren, ist es aber immer noch am besten selbst zu defektieren, weil dann der Vertrag ohnehin nichts einbringt und die Defektion besser ist als Kooperation bei fehlender Kooperation der anderen – ohne garantierte Sanktionen ist es also immer am besten, den Vertrag zu verletzen. Und wer ohne Sanktionen den Vertrag brechen kann, verhält sich irrational, wenn er es nicht tut.

³⁴ »That *honesty is the best policy*, may be a good general rule, but it is liable to many exceptions; and he, it may be perhaps thought, conducts himself with most wisdom, who observes the general rule, and takes advantage of all the exceptions.« (Hume, *Enquiry Concerning The Principles of Morals*, Sec. IX, Part II, p.282 f.)

³⁵ Es ist zwar wahr, daß ein perfekter Lügner unwahrscheinlich ist. Aber Übeltäter müssen ja nicht in allen Angelegenheiten lügen. Wer etwa der Regel, keinen Kindesmißbrauch zu betreiben, öffentlich zustimmt und auch für entsprechende Sanktionen eintritt, kann privat dennoch ein Kinderschänder sein (leider ist dieses Beispiel sehr real). Auch Mitglieder mafioser oder ähnlicher Gesellschaften kennen Kooperationsregeln; es ist der verheerende Nachteil der Ansätze Gosepaths (2006) und Stemmers (2006), daß sie gegen Verteidiger einer ›Mafia-Moral‹ kein Argument haben. In dem von Frank (2003) vorgestellten Modell adaptiver Rationalität auf der Grundlage der Darwinschen Evolutionstheorie wird die Existenz von Individuen »whose preferences are not moral« (894) ebenfalls eingeräumt, ohne daß es gegen solche Individuen Argumente gäbe; wie Frank betont, ist Kooperation nur rational unter der Annahme, daß man nicht-interesseorientierte Präferenzen der Mitspieler sicher erkennen kann.

nicht, daß man es selbst nicht tun darf; denn dieses Gebot muß ja selbst wieder begründet werden, und das kann man nur mit Hinweis auf den Eigennutz, der aber, wenn die meisten sich an die Verträge halten, am besten dadurch gefördert wird, daß man sich selbst nicht daran hält.³⁶

Der extrinsikalistische Formalismus argumentiert etwas anders. Er will aus der Tatsache, daß man seine eigenen Interessen wichtig nimmt, die Schlußfolgerung ziehen, daß es einem selbst (und damit allen) rational geboten ist, auch die Interessen anderer (also andere Interessen als bloß die meinen), wichtig zu nehmen. Doch tatsächlich liegt darin ein Fehlschluß. Machen wir uns das anhand eines kurzen Dialogs deutlich: »A: Ich habe bestimmte Interessen – und wir alle haben bestimmte Interessen, viele von uns haben sogar eine Reihe von Basisinteressen gemeinsam –, und ich möchte unter Bedingungen leben, in denen diese Interessen realisiert werden können. Ich will daher auch, daß andere Menschen, Du zum Beispiel, nicht auf eine Art und Weise mit diesen Bedingungen umgehen, die es mir unmöglich macht, meine Interessen zu verfolgen. Und dort, wo Interessen kollidieren, müssen wir versuchen, einen vernünftigen Ausgleich zu finden. B: Das verstehe ich nicht. Es stimmt, ich habe ebenfalls meine Interessen, und die sind mir sehr wichtig. Aber warum sollten mir Deine Interessen wichtig sein? Ich gebe zu, wenn Deine Interessen an und für sich wichtig wären (also intrinsisch wertvoll), dann wäre das ein objektiver Grund für mich, sie wichtig zu nehmen. Aber als Extrinsikalist räumst Du ja selbst ein, daß sie nicht intrinsisch wertvoll sind. Ihr Wert besteht nur in dem Wert, den sie für Dich haben, aber für mich haben sie ja gerade keinen Wert. Warum soll ich sie dann wichtig nehmen? A: Ja, in der Tat, Du verstehst es nicht, laß' es mich einmal so erklären. Du räumst Dir selbst doch das Recht ein, anderen, mir z. B., vorzuschreiben, Deine Interessen und ihre Realisierungsbedingungen nicht zu verletzen, richtig? B: Ich weiß nicht genau, was Du mit ›Recht‹ meinst, aber führe Deinen Gedanken zuerst einmal zu Ende. B: Nun, Du schreibst mir doch vor, Deine Interessen nicht zu durchkreuzen? B: Das stimmt. A: Und Du findest doch auch, daß es für Dich vernünftig ist, das zu tun, oder? B: Sicher. A: Aber wenn es vernünftig ist für Dich, mir vorzuschreiben, Deine Interessen nicht zu durchkreuzen, dann ist es doch genauso vernünftig für mich, Dir vorzuschreiben, meine Interessen anzuerkennen, oder etwa nicht? B: Völlig richtig. A: Nun, wenn aber doch Dein Gebot vernünftig ist und Du willst, daß ich mich daran halte, und mein Gebot genauso vernünftig, dann mußt Du mir doch zugestehen, daß Du Dich genauso an mein Gebot halten mußt wie Du willst, daß ich mich an Dein Gebot halten soll. B: Nein, genau darin liegt der Fehlschluß! Aus der Tatsache, daß es vernünftig ist von mir, von Dir zu fordern, meine Interessen zu wahren, folgt keineswegs, daß es vernünftig für mich wäre, Deine Interessen zu wahren. Es ist zwar vernünftig von Dir, von mir das gleiche zu fordern. Aber daß dies für uns *je-weils* vernünftig ist heißt ja nur, daß es *jeweils* in unserem Interesse liegt, dies zu

³⁶ Zum ›compliance problem‹ vgl. die Aufsätze in Teil II des von Vallentyne herausgegebenen Bandes (1991).

tun; und daraus leitet sich keine normative Kraft ab für die Frage, ob ich Deinem Gebot Folge leisten soll. Es wäre im Gegenteil sehr *unvernünftig* von mir, in meinen Handlungen Deine Interessen zu berücksichtigen, wenn dadurch meine Interessen leiden würden. Nur wenn man bereits annimmt, daß jedermanns Interessen gleich viel zählen (wenn man also so etwas wie ein Prinzip der Unparteilichkeit annimmt), ist das Argument schlüssig. Aber das liefe auf einen Intrinsicismus hinaus, und es läßt sich aus extrinsisch verstandenen Interessen heraus nicht ableiten.« So ist es.³⁷

3. Die Haltbarkeit des Intrinsicismus

Der Extrinsicismus vermag also keine Antwort auf die Moralische Frage zu geben. Das ist eine wichtige Einsicht. Aber wie steht es um den Intrinsicismus (Realismus)? Den (in der neueren Zeit) berühmtesten Einwand gegen den Intrinsicismus hat vermutlich John Mackie vorgebracht, und in verschiedenen Varianten wird dieses Argument bis heute von Anti-Realisten gebraucht.³⁸ Sein sogenanntes ›Argument der Absonderlichkeit‹ hat, wie er selbst sagt, zwei Seiten, eine metaphysische und eine epistemologische. Gäbe es, so sagt er, »objektive Werte, dann müßte es sich dabei um Wesenheiten, Qualitäten oder Beziehungen von sehr seltsamer Art handeln, die von allen anderen Dingen in der Welt verschieden wären. Und entsprechend müßte gelten: Wenn wir uns ihrer vergewissern könnten, müßten wir ein besonderes moralisches Erkenntnis- oder Einsichtsvermögen besitzen, das sich von allen anderen uns geläufigen Erkenntnisweisen unterscheidet« (Mackie, 44). Es ist erstaunlich, welche Karriere dieses Argument gemacht hat; es gilt, wie gesagt, bis heute als schlagendes Argument gegen den Intrinsicismus.³⁹ Das Erstaunliche daran ist, daß zumindest der metaphysische Teil dieses Argumentes im Prinzip

³⁷ Vgl. zu diesem Argument die Ausführungen bei Williams (1985, bes. 59–64) und Bittner (1983, 46–53); für eine gegenteilige Behauptung (aber ohne Begründung) vgl. Nida-Rümelin (1996, 845).

³⁸ Vgl. aber schon Moore (1951, 258): Die Subjektivisten werfen den Objektivisten eine »particularly poisonous kind of falsehood [vor] – the erecting into a ›metaphysical‹ entity of what is really susceptible of a simple naturalistic explanation«.

³⁹ Vgl. z. B. Scanlon (1982), der den Intuitionismus Moorescher Prägung kurzerhand mit dem Hinweis ablehnt, er behaupte »moral facts‹ of a kind it would be difficult to explain« (108); man brauche eine Theorie »that is compatible with our general beliefs about the world: our beliefs about what kinds of things there are in the world, what kinds of observation and reasoning we are capable of, and what kinds of reasons we have for action« (109). Scanlon meint sogar, daß »part of contractualism's appeal rests on the view that, as Mackie puts it, it is puzzling how there could be such [queer] properties ›in the world‹« (118). Ähnlich flott schon Frankena (1963, 86f.); vgl. auch jüngst wieder Korsgaards Anknüpfung an Mackie (1996, 37f.).

ganz einfach widerlegt werden kann, und daß auch für die epistemologische Schwierigkeit des Intrinsicismus eine Lösung möglich ist; gleiches gilt für die damit zusammenhängende psychologische Schwierigkeit (Mackie trennt hier nicht sauber).⁴⁰

Die metaphysische Schwierigkeit des Intrinsicismus

Die metaphysische (ontologische) Schwierigkeit läßt sich *im Prinzip* durch einen einfachen modus tollens lösen:

1. Wenn es absonderlich ist, die Existenz intrinsischer moralischer Werte zu behaupten, dann ist es (unter anderem) auch absonderlich, die Existenz sui generis von mathematischen Objekten, logischen Folgerungsregeln oder Bedeutungen zu behaupten (etwa im Sinne eines Platonismus).
 2. Es ist nicht absonderlich, die Existenz sui generis von mathematischen Objekten, logischen Folgerungsregeln oder Bedeutungen zu behaupten (etwa im Sinne eines Platonismus).
- Also, 3: Es ist nicht absonderlich, die Existenz intrinsischer moralischer Werte zu behaupten.

Kurz gesagt: Es gibt »viele Wesenheiten, Qualitäten oder Beziehungen von sehr seltsamer Art« (Mackie, 43), deren Existenzweise schwer zu verstehen ist. Intrinsische Werte befinden sich hier durchaus in guter Gesellschaft.⁴¹ Mackie räumt sogar ein, daß es sich um einen wichtigen Einwand gegen sein Argument von der Absonderlichkeit handelt. Doch alles was er dazu sagt ist, daß es eben eine Erklärung solcher Entitäten im physikalistisch-empiristischen Sinne geben müßte. Nun mag es zwar sein, daß es solche Erklärungsversuche gibt, die auch durchaus plausibel sind; aber sie sind gewiß nicht mehr, höchstens weniger plausibel als nicht-empiristische Erklärungsversuche, und mehr muß man zur metaphysischen Ehrenrettung intrinsischer Werte ja auch gar nicht sagen.⁴²

Vielleicht wird man hier einwenden, daß ich es mir zu einfach mache, und das ist auch insofern richtig, als ich natürlich zeigen müßte, daß es auf die konkreten

⁴⁰ Viele haben Mackies Argument so verstanden, als bestünde die Absonderlichkeit von Werten allein in dem, was Mackie »to-be-pursuedness« nennt (vgl. neuerdings z. B. Hare, 2001, 20 ff., Shafer-Landau, 2003, 82, oder auch Bayertz, 2004, 101). Ich kann das hier nicht ausführen, aber diese Interpretation widerspricht m.E. eindeutig der Textgrundlage (wobei ich einräume, daß Mackie nicht sehr klar ist); vgl. dagegen richtig Illies (2003, 10).

⁴¹ Man denke nur an die Schwierigkeiten zu verstehen, was eine »Tatsache« ist (bzw. eine Proposition), ein Begriff, der ähnlich wie der Wertbegriff tief in unserer Sprache verankert ist.

⁴² Das ist natürlich keine neue Widerlegung des Arguments; vgl. z. B. Finnis (1983, 57–60) oder Schaber (1997, 227–234).

Einwände gegen ein realistisches Verständnis von Werten und Gesetzen gute Antworten gibt. Da ich einen wertrealistischen Ansatz vertreten möchte, gilt es zu zeigen, wie solche Werte (bzw. Güter) ontologisch zu verstehen sind; hier ist es vor allem der Begriff der Supervenienz, der Schwierigkeiten bereitet.⁴³ Das kann und will ich hier nicht tun. Worauf es mir im Augenblick nur ankommt, ist der Hinweis, daß das ›Argument der Absonderlichkeit‹ nur für den Überzeugungskraft besitzt, der von vorneherein einem empiristisch-physikalistischem Weltbild anhängt. Solch ein Weltbild ist aber selbst mit großen Schwierigkeiten behaftet, und wenn wir nicht unseren Glauben an die Existenz einer Vielzahl von Entitäten aufgeben wollen (eine Pille, die auch für Physikalisten nur bitter zu schlucken wäre), ist der Glaube an die Existenz intrinsischer Güter keineswegs ontologisch abwegig. Das ›Argument der Absonderlichkeit‹ beruht also auf einer *petitio principii*.⁴⁴

Die epistemologische Schwierigkeit des Intrinsikalismus

Mackie behauptet, »daß jeder Wertobjektivismus letztlich auf die zentrale intuitionistische These zurückgreifen muß« (1981, 44), auf die These also, daß wir in der Tat die Fähigkeit zu moralischen Intuitionen besitzen.⁴⁵ Anders gesagt: Kein moralischer Intrinsikalismus ohne Intuitionismus! Intrinsikalisten wie etwa Thomas Nagel und erst recht Konstruktivistinnen wie Christine Korsgaard würden das natürlich bestreiten, aber ich meine, daß Mackie Recht damit hat.⁴⁶ Anders als Mackie meine ich aber, daß dies kein Problem darstellt. Es ist deswegen kein Problem, weil wir ohne moralische Intuitionen überhaupt nicht Ethik betreiben können. Wenn wir nicht dem Nonkognitivismus anhängen wollen (aber dann ist die Ethik sehr schnell am Ende) oder einem radikalen Formalismus, der nur von der Richtigkeit von Handlungen spricht und den Begriff des Guten aufgibt (aber das überzeugt nicht), führt kein Weg an Intuitionen vorbei.

Zunächst muß man eingestehen, daß eine zwar weitverbreitete, aber wenig reflektierte Argumentationsform, mit der ethische Theorien ausgehebelt werden, nicht nur gang und gebe ist, sondern auch unabdingbar: der *ethische Modus tollens* (wie man ihn nennen könnte).⁴⁷ Das sind Argumente der folgenden Form:

⁴³ Vgl. dazu die neuere Verteidigung aus realistischer Perspektive bei Shafer-Landau (2003, 80–114).

⁴⁴ Zur generellen Kritik an einer ›falschen Objektivität‹ vgl. Kutschera (1993).

⁴⁵ Vgl. auch Kutschera (21999, 214): »Ist vom moralischen Realismus die Rede, so sind in aller Regel intuitionistische Theorien gemeint«.

⁴⁶ Vgl. Nagel (1986, 144–146), der Mackie vorwirft, er interpretiere die Objektivität von Werten zu stark (zu ›platonisch‹ oder ›Moorean‹).

⁴⁷ Vgl. dazu auch Damschen/Schönecker (2003).

1. Wenn die ethische Theorie x zutrifft, dann ist y gut (richtig).
 2. y ist nicht gut (richtig).
- Also, 3., die ethische Theorie x trifft nicht zu.

Der Witz an einem solchen Argumentmuster ist, daß die Wahrheit der zweiten Prämisse einfach vorausgesetzt wird, und zwar als *intuitiv* bzw. *evident* einleuchtend. Es wird als moralische Intuition angenommen, daß bestimmte Handlungen richtig oder bestimmte Güter gut sind. Diese Voraussetzung wird selbst nicht begründet; die Wahrheit der 2. Prämisse – also die Wahrheit grundlegender moralischer Überzeugungen – wird implizit (und selten explizit) vorausgesetzt und damit als Kriterium der Richtigkeit (Wahrheit) oder Falschheit ethischer Theorien herangezogen. Ich verstehe das nicht als Kritik. Vielmehr meine ich, daß es in der Tat so etwas wie moralische Intuitionen geben muß, damit wir überhaupt sinnvoll über Ethik reden können; ohne Rückgriff auf bereits vorausgesetztes moralisches Wissen können wir nicht über moralische und ethische Wissensansprüche urteilen.

Der ethische Modus tollens scheint unverzichtbar – wie aber läßt er sich rechtfertigen? Nun, das hängt davon ab, was man unter Rechtfertigen versteht. Zunächst müssen wir uns daran erinnern, daß unter der Voraussetzung, daß alle Argumente deduktiv sind, der Prozeß der Rechtfertigung irgendwann abgebrochen werden muß. Wird eine Prämisse bezweifelt, dann kann ihre Wahrheit nur wieder durch ein anderes deduktives Argument begründet werden, d. h. wieder durch eine Menge von Prämissen, aus der bei vorausgesetzter formaler Gültigkeit die Konklusion folgen soll; wird von diesen Prämissen wieder eine bezweifelt, müssen wieder neue Prämissen gefunden werden, usw. ad infinitum. Ein Ende wird hier nur erreicht, wenn man irgendwann einmal mit den Prämissen und den Ableitungsregeln *zufrieden* ist; und man ist spätestens zufrieden, wenn sie einem *evident* erscheinen. Damit ist nicht gesagt, daß aus alethischer Perspektive die Wahrheit einer Proposition (oder allgemein von Überzeugungen und Theorien) davon abhängt, daß sie evident ist. Aber unsere *Erkenntnis* einer Wahrheit hängt davon ab, daß sie uns einleuchtet; in diesem Sinne ist Evidenz unhintergebar.⁴⁸ Es ist daher kein Argument gegen die Annahme, daß es moralische Intuitionen gibt, daß solche Intuitionen Evidenzen sind. Denn irgendwann kommt alles Argumentieren an einen Punkt, an dem Propositionen für evident gehalten werden – Punkt. Etwas für evident zu halten, ist für unser Denken und Wissen grundsätzlich unvermeidbar und unverzichtbar. Selbst wenn das Verhältnis von Propositionen intern so gestaltet ist, daß die eine aus den anderen folgt, so ist doch unser Wissen um ein solches Verhältnis daran gebunden, daß es uns einleuchtet. Damit ist nicht gesagt, daß Evidenzen tatsächlich Wissen begründen. Aber das muß auch nicht sein. Alles, was wir hier annehmen müssen, ist, daß moralische Intuitionen nicht deswegen abwegig sind,

⁴⁸ Die Theorie sogenannter transzendentaler Argumente übergehe ich hier. Dafür, daß die transzendentalpragmatische Kritik am Fallibilismus nicht haltbar ist, vgl. aber Ossa/Schönecker (2004.)

weil sie letztlich nichts anderes sind als Evidenzerlebnisse bezüglich des Guten; wären sie abwegig, dann wären alle unsere Wissensansprüche abwegig, weil sie letztlich alle auf Evidenzerlebnissen beruhen. Vielleicht sind wirklich alle unsere Wissensansprüche abwegig; aber das gilt dann eben für all unsere Wissensansprüche, nicht nur für unsere ethischen Wissensansprüche.

Ich komme gleich noch näher darauf zurück, wie wir moralische Intuitionen verstehen sollten. Oft werden moralische Intuitionen gleichgesetzt mit tiefsitzenden, tradierten, kaum erschütterbaren moralischen Überzeugungen. Das ist aber irreführend, weil solche Überzeugungen nicht selbst Intuitionen sind, sondern vielmehr als das *Resultat von Intuitionen* verstanden werden sollten. Ich schlage vor, Intuitionen als nicht-inferentielle, epistemisch fundierende, zuverlässige (wenn auch nicht unbedingt unrevidierbare) emotionale Akte des Werterfassens zu begreifen, aus denen moralische (ethische) Überzeugungen resultieren, die deswegen tradiert werden, weil sie auf jenen emotionalen Akten aufsitzen.⁴⁹ Intuitionen, so wie ich sie verstehe, beziehen sich also demnach auch nicht auf (sehr) spezifische Handlungsweisen oder Güter, und erst recht nicht auf einzelne, (sehr) spezifische Handlungen. Der zentrale Gegenstand moralischer Intuitionen ist das Gute; dazu, wie gesagt, gleich noch etwas mehr.⁵⁰ Wichtig ist noch der Hinweis, daß mit dieser Aufwertung von Emotionen keine generelle Abwertung rationaler Überlegungen einhergeht; die Vernunft ist, im Sinne eines *principium diiudicationis*, immer noch maßgeblich.⁵¹

Der Standardeinwand gegen die Annahme moralischer Intuitionen besteht in dem Hinweis, daß (i) verschiedene Menschen verschiedene Intuitionen haben (das klassische ›Argument der Relativität‹), und daß (ii) keine Möglichkeit besteht, Intuitionen zu überprüfen.⁵² Auch dies kann ich hier nicht ausführen, aber die Erwi-

⁴⁹ Audi (2004, 33–36) sieht vier Kennzeichen von Intuitionen: Ihre Nicht-Referentialität, die Festigkeit der Überzeugung, ihre unmittelbare Verstehbarkeit und ihren vortheoretischen Charakter. Interessanterweise sagt Audi kaum etwas über Emotionen (s. aber 56f.).

⁵⁰ Es ist bemerkenswert, daß ein Autor wie Finnis, der sich sehr kritisch gegen so etwas wie emotionale moralische Einsichten wendet (1983, 32f., gegen Bernard Lonergan, der von ›apprehension of values in feelings‹ spricht), dennoch von der ›insight‹ (1983, 51) von Gütern spricht, sich aber zugleich gegen den Begriff der Intuition wendet (ebd.). In *Natural Law and Natural Rights* (1980) heißt es, die Einsicht in die Güte von Wissen sei nicht inferentiell, sondern »by a simple act of non-inferential understanding one grasps that the object of inclination which one experiences is an instance of general form of good, for oneself (and others like one)« (S. 35); vgl. auch Grisez/Boyle/Finnis (1987, 106), wo von »self-evident principles« die Rede ist. Warum und inwiefern diese Prinzipien oder Güter aber nun ›verstanden‹ werden und nicht emotional eingesehen, bleibt unklar; was letztlich diese Einsicht des Verstandes per Selbstvidenz ist, wird nicht erläutert.

⁵¹ Eine Aufgabe der Vernunft besteht darin, unsere unmittelbare emotionale Liebe zu Gütern zu übertragen auf Güter, die uns nicht gegenwärtig, die aber dennoch nicht minder wertvoll sind.

⁵² Dies sind, wie gesagt, sehr gängige Vorwürfe; zur Entgegnung vgl. z.B. Kutschera (21999, 246–249).

derung auf diese Einwände muß m.E. folgendermaßen ausfallen: Erstens ist es zweifelhaft, ob grundlegende moralische Intuitionen wirklich kulturvariant sind.⁵³ Zweitens träte diese faktische Übereinstimmung auch viel deutlicher zutage, wäre unser Vermögen zu moralischen Intuitionen nicht durch unser ›liebes Selbst‹ und dessen Interessen beeinträchtigt. Und drittens gilt letztlich für *alle* Intuitionen als Evidenzen, daß sie nicht überprüfbar sind (es ist umgekehrt eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung von Intuitionen, daß sie nicht überprüfbar sind). Prüfungen haben selbst wiederum ihre Grundlagen, die der Prüfung bedürfen usw.

Die psychologische Schwierigkeit des Objektivismus

Ein weiteres Grundproblem des Moralischen Realismus besteht angeblich darin, daß er, ganz allgemein gesagt, nicht erklären könne, wie genuin moralische Motivation überhaupt zustande kommen könne.⁵⁴ Auch dieser Einwand hat wieder verschiedene Varianten, deren wichtigste aus dem Humeanismus stammt. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich aber kurz erläutern, warum ich den oben skizzierten starken Motiv-Internalismus sowie auch den Motiv-Externalismus für wenig attraktiv halte. Der starke Motiv-Internalismus scheint mir unplausibel, weil er eine sehr eigenwillige Interpretation von ›anerkennen‹ voraussetzt, die zur Folge hätte, daß genuin unmoralisches Handeln unmöglich wäre, also Handeln wider besseres moralisches Wissen. Träfe der starke Internalismus zu, dann müßte unsere Reaktion auf jemanden, der sagt: ›Ich sehe ein und anerkenne, daß ich x nicht tun sollte‹, dann aber x doch tut, folgendermaßen ausfallen: ›Dann hast Du auch nicht *wirklich* eingesehen und anerkannt, daß Du x nicht tun sollst‹. Nun kann man zwar den Ausdruck und das Phänomen der moralischen Anerkenntnis so definieren; aber der Preis dafür wäre ein Auseinanderklaffen zwischen der philosophischen und der normalen Sprache und wie überhaupt ein radikaler Widerspruch zur Phänomenologie unserer moralischen Lebenswelt.⁵⁵ Analoges gilt für den Motiv-Externalismus. Nur der schwache Motiv-Internalismus scheint mir also plausibel, und das Hume-

⁵³ Die großen auch interkulturellen Unterschiede bezüglich solcher Fragen wie Abtreibung, Todesstrafe usw. sind *nicht* als Unterschiede zwischen moralischen Intuitionen zu begreifen; Intuitionen sind viel grundlegender. Bei diesen Fragen geht es um die Ableitung und Applikation von Handlungsregeln; vgl. dazu auch George (1999, 42–45).

⁵⁴ In der neueren Literatur kursiert dieses Problem auch als das ›moral problem‹, im Anschluß an die Arbeit von Smith (1994).

⁵⁵ Außerdem hätte das die unangenehme Begleiterscheinung, daß der Übeltäter argumentieren könnte, er habe eben nicht *gewußt*, daß er so nicht handeln dürfe (so daß man ihm nur mangelndes Wissen vorwerfen könnte). – Moralische Realisten sind also nicht auf einen starken Motiv-Internalismus verpflichtet, wie Mackie (1981, 46) an einer Stelle nahezuzeigen scheint.

sche Motivationsproblem sollte daher von vornherein in diesem Kontext verstanden werden.

Humeanisten gehen davon aus, daß Überzeugungen (beliefs) sich darauf beziehen, wie etwas ist und Wünsche (desires) darauf, wie etwas sein soll (daher die Rede von den verschiedenen ›directions of fit‹). In einer Möglichkeit, das Motivationsproblem darzustellen, verweist man dann auf folgendes Dilemma: Entweder moralische Urteile wie z. B. »Das ist eine gute Handlung« drücken Überzeugungen aus und enthalten damit einen Bezug auf Tatsachen, dann können solche Überzeugungen nicht motivieren, weil nur Wünsche motivieren können;⁵⁶ oder sie drücken Wünsche aus und damit Motive, dann aber enthalten sie keinen Bezug auf Tatsachen, weil nur Überzeugungen auf Tatsachen bezogen sind.⁵⁷ Dieses Argument enthält offenkundig mehrere Elemente, und so sind auch mehrere Er widerungsstrategien denkbar. Eine besteht darin, erneut in Übereinstimmung mit der Phänomenologie unserer moralischen Erfahrung darauf hinzuweisen, daß moralische Überzeugungen sehr wohl motivieren können, indem sie eben entsprechende (genuin moralische) Wünsche hervorbringen können (Gründe-Externalismus): ›Ich hab's gemacht, weil es einfach meine Pflicht war!‹ Was diese Er widerung mit dem Humeanismus gemeinsam hat, ist der Gedanke, daß nur Überzeugungen kognitiv sind. Es ist daher auch kein Zufall, daß die sogenannte ›traditionelle Sicht‹ von Emotionen auf Hume zurückgeht. In dieser Sicht werden Emotionen als blinde, referenzlose Empfindungen verstanden, die keinerlei direkten Bezug auf Erkenntnis und Wahrheit haben und die daher auch als solche weder vernünftig oder unvernünftig, wahr oder falsch sind.⁵⁸ Wenn diese Sicht falsch ist – und ich denke, sie ist es – dann eröffnet sich damit auch ein anderer Weg, das Humesche Motivationsproblem zu lösen. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich aber noch auf zwei wichtige Punkte hinweisen; sie laufen beide darauf hinaus, daß auch Humeanisten nicht erklären können, wie Motivation zustande kommt: 1.) Wenn es wahr wäre, daß Gründe nur auf der Basis von bereits vorhandenen Wünschen motivieren könnten, dann wäre nicht zu sehen, wie normative Regeln der Logik zu Handlungen motivieren können (wobei Denkkoperationen mit der Tradition als Handlungen verstanden werden). Mackies Kritik, intrinsische Wert hätten die absonderliche Eigenschaft der ›to-be-pursuedness‹, träfe dann auch auf logische Normen zu. 2.) Humeanisten erklären die motivationale Kraft von Gründen dadurch, daß sie sich an bereits vorhandene Wünsche ›anhängen‹.⁵⁹ Das klingt plausibel, doch in Wahrheit wird damit das

⁵⁶ Vgl. Williams These vom ›subjective motivational set‹ (1981).

⁵⁷ Für eine neuere, klare Übersicht über das Problem vgl. Shafer-Landau (2003, 119–161). Shafer-Landau hat eine andere ›realistische‹ und zugleich externalistische Antwort als die hier präsentierte.

⁵⁸ Für eine Darstellung und Kritik dieser ›traditional views‹ vgl. Pitcher (1965); auf Pitchers Arbeit beruht auch wesentlich die Interpretation von Emotionen durch Nussbaum (2001).

⁵⁹ Vgl. z. B. Russell (2006, in diesem Band): »Since reason always attach to existent desires

Problem nur verschoben. Denn die Frage, die sich Humeanisten gefallen lassen müssen, ist genau die, die sie selbst stellen: *Wie* hängen sich denn Gründe an Wünsche an? Darauf haben sie genauso wenig eine Antwort wie Anti-Humeanisten eine Antwort auf die Frage haben, wie reine Vernunft praktisch sein könne.⁶⁰

Ich habe oben bereits auf den Unterschied zwischen deontischen Begriffen und Wertbegriffen hingewiesen. Eine Ethik, die entweder formalistisch argumentiert oder Werte extrinsikalistisch begreift, ist nicht in der Lage, die Moralische Frage zu beantworten (ganz abgesehen von Schwierigkeiten der Prinzipienbildung). Was ich nun behaupten möchte ist, daß eine Ethik, die auf nicht-formalistische, intrinsische Weise Werte und Güter in den Mittelpunkt stellt, jenes Motivationsproblem nicht hat, und zwar aus folgendem Grund: Im Unterschied zu formalisierbaren deontischen Begriffen ist der Begriff des Wertes überhaupt nur verstehbar, wenn man ihn *emotional* erfaßt. Eine evaluative Aussage wie »x ist wertvoll« oder »x ist gut« kann von Menschen letztlich nur auf der Grundlage von Emotionen verstanden werden. Ein vernünftiges Wesen mag in der Lage sein, eine Maxime zu universalisieren oder die Goldene Regel anzuwenden. Aber wenn dieses vernünftige Wesen nicht unseren emotionalen Zugang zur Welt teilt, wird es nicht wirklich (vollständig) verstehen, was jene Aussagen bedeuten. Es wird sie ebensowenig verstehen wie ein Blinder verstehen kann, was »gelb« bedeutet.⁶¹ Wenn nun jemand sagt: »Ja, ich erkenne, daß x wertvoll ist«, dann folgt daraus zwar nicht, daß sie adäquat (d. i. moralisch) handeln wird. Es folgt aber, daß sie zumindest ein Motiv verspürt, moralisch zu handeln, weil sie das Gute nur verstehen kann, indem sie zugleich zu ihm *hingezogen* wird.⁶² Wenn es also zutrifft, daß der Extrinsikalismus in der Ethik falsch und

and inclinations of some kind, it is possible, on this [Humean] theory, to explain how our reasons carry motivational force«.

⁶⁰ Es war bekanntlich Kant, der wiederholt darauf hingewiesen hat, daß diese Frage prinzipiell gar nicht beantwortet werden könne.

⁶¹ Ich vermag daher Samuel Kerstein nicht zuzustimmen, der im privaten Gespräch argumentierte, eine Aussage wie »x ist wertvoll« ließe sich ohne Emotionen als Handlungsregel verstehen. Ich stimme zu, daß ein vernünftiges Wesen ohne Emotionen zwar die Handlungsanleitung verstehen könnte (in dem Sinne, daß es verstehen würde, daß dann, wenn wir emotionalen Wesen sagen, »x ist wertvoll«, das für uns unter anderem bedeutet, angewiesen zu sein, Handlungen zu vollziehen, die x fördern und Handlungen zu unterlassen, die x Schaden zufügen). Aber es würde unsere Emotion *als Emotion* nicht verstehen (genausowenig wie wir verstehen würden, was eine Fledermaus fühlt, auch wenn wir zu einer vollständigen Beschreibung ihres Gehirns in der Lage wären); und es würde damit auch nicht verstehen, was Werte für uns bedeuten und warum sie uns anziehen. (Wesen ohne Musik könnten Partituren als Handlungsanweisungen verstehen und vielleicht sogar selbst insofern musizieren, als sie die richtigen Körperoperationen vollziehen würden; aber sie würden nicht Musik verstehen.) – Für eine ähnliche Argumentation mit Blick auf qualia vgl. Jackson (1982). Für ein Verständnis von Werten als sekundären Qualitäten vgl. McDowell (1998) und dazu Schaber (1997, 143–160).

⁶² Vgl. Kutschera (21999, 251): »Man kann nicht einsehen, daß etwas objektiv wertvoll

unser primärer epistemischer Zugang in moralischen Fragen emotional ist, dann gibt es mit Blick auf die Motivationsfrage kein ›moralisches Problem‹.⁶³

Was also ist die Antwort auf die Moralische Frage? Wir sehen jetzt, daß diese Frage in ihrer Standardformulierung (›Warum moralisch sein?‹) tatsächlich irreführend ist. Wenn es das an sich Gute gibt, dann ist kein Grund mehr denkbar, der darüber hinaus anzugeben wäre, warum die Gebote, die aus dem Guten fließen, einzuhalten sind. Aber *gibt* es das an sich Gute? Ich hoffe es, und ich sehe keine Argumente, die stark dagegen sprechen.⁶⁴ Und mehr als die mögliche Verteidigung unserer tiefsten Überzeugungen können wir von der Philosophie nicht erwarten.⁶⁵

ist, ohne ihm auch subjektiv einen Wert zuzuordnen, ebensowenig wie man etwas als objektives Faktum anerkennen, es aber nicht glauben kann«.

⁶³ Wenn ich sage, es gibt hier kein ›Problem‹, dann meine ich damit, daß moralische Motivation für moralische Realisten prinzipiell erklärbar ist. Damit rede ich keiner moralischen Schwärmerei das Wort. Das zuverlässigste Motiv zu richtigen Handlungen sind im Durchschnitt immer noch Armutsbekämpfung, eine gute Erziehung und Sanktionen. Und noch einmal gesagt: Ob jemand einem Grund folgt, ist *nicht* das eigentliche Thema der Moralischen Frage. Das Bedürfnis nach einer befriedigenden (positiven) Antwort auf die Moralische Frage ist daher auch nicht, wie Bayertz behauptet (2004, 255 f.), die Sorge um die sozialen Konsequenzen, die aus der Einsicht erwachsen würden, es gebe eine solche Antwort nicht; es ist ein *metaphysisch-ethischer Horror vacui* selbst vor einer Welt ohne das intrinsisch Gute, selbst wenn es in einer solchen Welt kaum Handlungen gäbe, die gemeinhin als schlecht bezeichnet werden.

⁶⁴ Zur Wichtigkeit des ›moral faith‹ vgl. Adams (1999, bes. 374 f.).

⁶⁵ Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Marburger Konferenz »Moralische Motivation« im März 2004 für ihre wertvollen Hinweise und die anregende Kritik. Für weiterführende Gespräche und Diskussionen danke ich außerdem besonders Gregor Damschen, Claus Dierksmeier, Stefan Gosepath, Samuel Kerstein, Anton Leist, Maria E. Reicher, Daniela Ringkamp, Richarde Josepha Schönecker, Niko Strobach und Ronald Tacelli.

Literatur

- Adams, Robert M (1999): *Finite and Infinite Goods. A Framework for Ethics*, Oxford University Press: New York / Oxford.
- Audi, Robert (1997): »Moral Judgment and Reasons for Actions«, in: ders.: *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, 217–247.
- Audi, Robert (2004): *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton University Press.
- Bayertz, Kurt (2004): *Warum überhaupt moralisch sein?*, München.
- Bittner, Rüdiger (1983): *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg/München.
- Brink, David O. (1989): *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press.
- Damschen, Gregor / Schönecker, Dieter: »Zukünftig ϕ . Über ein subjektivistisches Gedankenexperiment in der Embryonendebatte«, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Bd. 8 (2003), 67–93.
- Dancy, Jonathan (2000): *Practical Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- Esfeld, Michael (2002): *Einführung in die Naturphilosophie*, Darmstadt.
- Finnis, John (1980): *Natural Law and Natural Rights*, Oxford.
- Finnis, John (1983): *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press.
- Forst, Rainer (1999): »Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral«, in: Gosepath, Stefan (Hrsg): *Motive, Gründe, Zwecke: Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt/M., 168–205.
- Frank, Robert H. (2003): »Adaptive Rationality and the Moral Emotions«, in: Davidson, Richard J. / Scherer, Klaus / Goldsmith, H. Hill (eds.): *Handbook of Affective Sciences*, Oxford: Oxford University Press.
- Frankena, William K. (1963): *Ethics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.
- Gauthier, David (1986): *Morals by Agreement*, Oxford.
- Gensler, Harry J. (1996): *Formal Ethics*, Routledge, London & New York.
- George, Robert P. (1999): *In Defense of Natural Law*, Oxford.
- Gomez-Lobo, Alfonso (2002): *Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics*, Washington, D. C.: Georgetown University Press.
- Gosepath, Stefan (1992): *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*, Frankfurt/M.
- Gosepath, Stefan (2006): »Moralische Normativität und Motivation«, in: Klemme / Kühn / Schönecker (Hrsg.).
- Grisez, German / Boyle, Joseph / Finnis, John (1987): »Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends«, in: *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 32, 99–151.
- Hare, John (2001): *God's Call. Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy*, Grand Rapids / Cambridge: William B. Erdmanns Publishing Company.
- Hegselmann, Rainer (1997): »Was könnte dazu motivieren, moralisch zu sein?«, in: Hegselmann, Rainer / Kliemt, Hartmut (Hrsg.): *Moral und Interesse. Zur interdisziplinären Erneuerung der Moralwissenschaften*, München: Oldenbourg.

- Hoerster, Norbert (2003): *Ethik und Interesse*, Stuttgart.
- Hösle, Vittorio (1990): *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München, 241–264.
- Hösle, Vittorio (1997): *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München.
- Hurka, Thomas (2001): *Virtue, Vice, and Value*, Oxford University Press.
- Illies, Christian F.R. (2003): *The Grounds of Ethical Judgement. New Transcendental Arguments in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, Frank (1982): »Epiphenomenal Qualia«, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, Issue 127, 127–136.
- Kerstein, Samuel (2001): »Korsgaard's Kantian Arguments for the Value of Humanity«, in: *Canadian Journal of Philosophy*, 31, 23–52.
- Klemme, Heiner F./Kühn, Manfred/Schönecker, Dieter (Hrsg.) (2006): *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg.
- Korsgaard, Christine (1983): »Two Distinctions in Goodness«, in: *The Philosophical Review*, XCII. No. 2, 169–195.
- Korsgaard, Christine (1986): »Skepticism about Practical Reason«, in: *The Journal of Philosophy*, 83, 5–25.
- Korsgaard, Christine (1996): *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press.
- Krebs, Angelika (1999): *Ethics of Nature. A Map. (With a foreword by Bernard Williams)*, Berlin/New York.
- Kutschera, Franz von (1993): *Die falsche Objektivität*, Berlin/New York.
- Kutschera, Franz von (21999): *Grundlagen der Ethik*, 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin/New York.
- Leist, Anton (2000): *Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik*, Berlin.
- Mackie, John (1981): *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, Stuttgart.
- McDowell, John (1998): »Values and Secondary Qualities«, in: ders.: *Mind, Value, and Reality*, Cambridge/London: Harvard University Press, 131–150.
- Moore, George E. (1903): *Principia Ethica*, Cambridge et.al.: Cambridge University Press (in der Auflage von 1986).
- Moore, George E. (1951): »The Conception of Intrinsic Value«, in: ders.: *Philosophical Studies*, London, 253–275.
- Nagel, Thomas (1986): *The View from Nowhere*, Oxford University Press.
- Nida-Rümelin, Julian (1996): »Wert des Lebens«, in: ders. (Hrsg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart.
- Nussbaum, Martha (1988): »Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach«, in: French, Peter A./Uehling, Jr., Theodore E./Wettstein, Howard K. (eds.): *Ethical Theory. Character and Virtue*, Midwest Studies in Philosophy, Vol. XIII, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Nussbaum, Martha (2001): *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press.

- Ossa, Miriam / Schönecker, Dieter (2004): »Ist keine Aussage sicher? Eine Rekonstruktion und Kritik der deutschen Fallibilismusdebatte«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Heft 1, 54–79.
- Parfit, Derek (1997): »Reasons and Motivations«, in: *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 71, Issue 1, 99–130.
- Pfannkuche, Walter (2000): »Moralbegründung und Anthropologie«, in: Endreß, Martin / Roughley, Neil (Hrsg.): *Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven*, Würzburg, 311–340.
- Pinker, Steven (2002): *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, New York: Viking Penguin.
- Pitcher, George (1965): »Emotion«, in: *Mind*, 74, 326–346.
- Prichard, H. A. (1912): »Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?«, in: *Mind*, New Series, Vol. 21, No. 81, 21–37.
- Reicher, Maria E. (2005): *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt.
- Russell, Paul (2006): »Practical Reason and Motivational Scepticism«, in: Klemme / Kühn / Schönecker (Hrsg.).
- Sayre-McCord, Geoffrey (1988): »Introduction: The Many Moral Realisms«, in: ders.: (Ed.): *Essays on Moral Realism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1–23.
- Scanlon, Thomas (1982): »Contractualism and Utilitarianism«, in: Sen, A. / Williams, B. (ed.): *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 103–128.
- Schaber, Peter (1997): *Moralischer Realismus*, Freiburg/München.
- Shafer-Landau, Russ (2003): *Moral Realism. A Defence*, Oxford University Press: Oxford.
- Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Steinvorth, Ulrich (1990): *Klassische und Moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie*, Hamburg.
- Stemmer, Peter (2006): »Moral, künstliche Gründe und moralische Motivation«, in: Klemme / Kühn / Schönecker (Hrsg.).
- Vallentyne, Peter (ed.) (1991): *Contractarianism and Rational Choice. Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, Cambridge University Press.
- Wiggins, David (31998): *Needs, Values, Truth*, Oxford.
- Williams, Bernard (1981): »Internal and External Reasons«, in: ders.: *Moral Luck*, Cambridge University Press, 101–113.
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press.
- Wood, Allen (2002): »The Objectivity of Value«, in: ders.: *Unsettling Obligations*, Stanford: CSLI Publications, 159–186.

Heiner F. Klemme / Manfred Kühn / Dieter Schönecker (Hg.)

Moralische Motivation

Kant und die Alternativen

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <<http://dnb.ddb.de>>.

ISBN-10: 3-7873-1792-9

ISBN-13: 978-3-7873-1792-9

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH 2006. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.