

Ernst Tugendhat Vorlesungen über Ethik

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1100

Wie muß Moral verstanden werden, wenn alle religiösen und traditionellen Begründungsinstanzen entfallen? Inhaltlich steht Tugendhat Kant nahe, aber Kants Idee einer absoluten Begründung der Moral erweist sich als unhaltbar. An ihre Stelle tritt ein »Gewebe von Gründen und Motiven«, die alle ihren Stellenwert haben, jedoch begrenzt sind. Der Amoralist kann nicht widerlegt werden.

Da das Kantische Konzept der universellen und gleichen Achtung nicht absolut begründet, sondern nur plausibilisiert werden kann, nimmt die Darstellung anderer Konzepte und die Auseinandersetzung mit ihnen einen breiten Raum ein: Kant selbst und die Diskursethik, Schopenhauer und Hegel, das konservative Konzept von Alasdair MacIntyre, Hume und der Utilitarismus. Im Anschluß an Aristoteles und Erich Fromm geht der Verfasser der Frage nach dem Zusammenhang von moralischen Tugenden und Glückstugenden nach. Anknüpfend an Adam Smith, erweitert er das Kantische Moralkonzept zu einer Moral, die nicht nur auf Handlungen und Unterlassungen, sondern ebenso auf intersubjektive affektive Haltungen bezogen ist, und zeigt zugleich, wie auch in der Moderne die Regelmoral durch eine Moral der Tugenden ergänzt werden muß. Der Begriff des moralischen Rechts wird neu durchdacht und führt zu einem starken Konzept der Menschenrechte, das seinerseits in Überlegungen zum Gerechtigkeitsbegriff eingebettet wird.

Ernst Tugendhat
Vorlesungen über Ethik

Suhrkamp



10. Auflage 2024

Erste Auflage 1993
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1100
Originalausgabe
© 1993, Suhrkamp Verlag AG, Berlin
Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck und Bindung: BoD, Norderstedt
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-28700-2

www.suhrkamp.de

Inhalt

Vorbemerkungen	9
ERSTE VORLESUNG	
Die Fragestellung	11
ZWEITE VORLESUNG	
Erste begriffliche Klärungen: moralisches Urteilen, moralische Verpflichtung	32
DRITTE VORLESUNG	
»gut« und »schlecht«	49
VIERTE VORLESUNG	
Begründung in der Moral; traditionalistische und natürliche Moralkonzepte	65
FÜNFTE VORLESUNG	
Das plausible Moralkonzept	79
SECHSTE VORLESUNG	
Kants <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> : der 1. Abschnitt	98
SIEBTE VORLESUNG	
Der 2. Abschnitt von Kants <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>	131
ACHTE VORLESUNG	
Die Diskursethik	161
NEUNTE VORLESUNG	
Die Mitleidsethik; Tiere, Kinder, ungeborenes Leben	177

ZEHNTE VORLESUNG	
Die ethische Gegenaufklärung: Hegel und die Ritter-Schule; Alasdair MacIntyres <i>After Virtue</i>	197
ELFTE VORLESUNG	
Tugenden	226
ZWÖLFTE VORLESUNG	
Die <i>Nikomachische Ethik</i> des Aristoteles: die Schwierigkeiten des Ansatzes	239
DREIZEHNTE VORLESUNG	
Die Tugendlehre des Aristoteles	250
VIERZEHNTE VORLESUNG	
Erich Fromm über Glück, Liebe und Moral; Hegel über Anerkennung; was motiviert zur moralischen Haltung?	263
FÜNFZEHNTE VORLESUNG	
Die Erweiterung des Kantischen Konzepts im Anschluß an Adam Smith: universalistisch gebilligte intersubjektive Haltungen	282
SECHZEHNTE VORLESUNG	
Fortsetzung der Probleme der fünften Vorlesung: Motivation und Plausibilisierung; der Utilitarismus; Anwendungsfragen	310
SIEBZEHNTE VORLESUNG	
Menschenrechte	336
ACHTZEHNTE VORLESUNG	
Gerechtigkeit	364
Literatur	392
Namenregister	395
Sachregister	398

Consuelo Montalva
gewidmet

Vorbemerkungen

Seit einigen Jahren habe ich versucht, die ethische Problematik zu verstehen und bin immer erneut gescheitert. Mit jedem weiteren Versuch knüpfte ich dort an, wo der vorige in eine Sackgasse geraten war. Über den Verlauf dieser Versuche habe ich in meinen *Problemen der Ethik* (1983) S. 5-8 und in meinen *Philosophischen Aufsätzen* (1992) S. 15-18 berichtet. Seit einer kleineren Arbeit im Jahr 1990, die in dem von W. Edelstein und G. Nunner-Winkler herausgegebenen Sammelband *Moral und Person* (Frankfurt 1993) erschienen ist, glaube ich festeren Boden gewonnen zu haben. In den folgenden zwei Jahren hatte ich zahlreiche Gelegenheiten, mein Konzept in verschiedenen Ländern in Vorträgen zu präsentieren und es auf diese Weise zu korrigieren, zu befestigen und zu ergänzen. Die letzte Vorlesung vor meiner Pensionierung an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1991/92 bildet die Grundlage des vorliegenden Textes. Die Art, wie ich jetzt das Problem der Begründung in der Moral, das mir von Anfang an die größten Schwierigkeiten bereitet hat, darstelle – insbesondere in der 5. Vorlesung –, scheint mir nun im wesentlichen richtig, so sehr ich vieles, auch sonst in diesen »Vorlesungen«, für verbesserungsbedürftig halte.

Ich zögerte zunächst, noch einmal ein Buch zu veröffentlichen, das aus fiktiven Vorlesungen besteht. Aber ich habe dann gesehen, daß das die für mich angemessenste Mitteilungsform ist.

Zur Zeichensetzung möchte ich bemerken, daß ich die in der analytischen Philosophie übliche Gepflogenheit befolge, Anführungszeichen zu verwenden, wenn über sprachliche Ausdrücke gesprochen wird, aber ich verwende Anführungszeichen mitunter auch, ohne weiter typographisch zu differenzieren, wenn ein Wort oder eine Redeweise als merkwürdig hervorgehoben wird. Ich schließe mich auch dem angelsächsischen Brauch an, Ausdrücke aus anderen Sprachen in Kursiv zu setzen, verwende aber Kursiv auch zur emphatischen Her-

vorhebung. Völlige Konsistenz in diesen Fragen erschien mir nicht erstrebenswert. Bei Literaturangaben werden Bücher in Kursiv genannt, Aufsätze in Anführungszeichen.

Santiago de Chile, im Januar 1993

E. T.

Die Fragestellung

Warum Ethik? Und was ist Ethik? Wir werden uns nicht mit einer unbestimmten oder beliebigen Vorstellung begnügen dürfen.¹ Gleichwohl können wir gleich zu Beginn, ein ganz unbestimmtes Vorverständnis voraussetzend, fragen: warum soll man sich überhaupt mit Ethik beschäftigen? Ethik scheint heute in der Philosophie, aber auch in den Curricula der Schulen, eine Modeerscheinung zu sein. Früher waren es eher die sogenannten kritischen Gesellschaftstheorien, für die man sich als junger Intellektueller interessierte. In der Ethik vermutet man demgegenüber eine aufs Individuelle und Zwischenmenschliche verkürzte Reflexion auf Werte, und man befürchtet, daß hier ohnehin nichts Verbindliches auszumachen sei, es sei denn, man greife auf christliche oder andere religiöse Traditionen zurück. Ist es denn das Ethische oder sind es nicht vielmehr die Machtverhältnisse, die im gesellschaftlichen Leben ausschlaggebend sind? Und bestimmen diese nicht ihrerseits die ethischen Vorstellungen einer Zeit? Und wenn das so ist, muß es nicht eine Rückkehr zu einer heute nicht mehr vertretbaren Naivität darstellen, wenn man Ethik direkt angehen will und nicht aus einer ideologiekritischen Perspektive?

Auf der anderen Seite dürfen wir nicht übersehen, daß wir sowohl im zwischenmenschlichen Bereich wie im Politischen dauernd moralisch urteilen. Man braucht, was das Zwischenmenschliche betrifft, nur darauf zu achten, einen wie großen Raum in der Auseinandersetzung zwischen Freunden, in der Familie oder am Arbeitsplatz diejenigen Gefühle einnehmen, die moralische Urteile voraussetzen: Groll und Entrüstung, Schuld- und Schamgefühle. Auch im Politischen wird dauernd moralisch geurteilt, und es lohnt sich, sich zu überlegen, wie ein politischer Streit aussähe, der nicht, zumindest auch, in moralischen Kategorien geführt würde. Der große Stellen-

¹ Vgl. die 2. und 3. Vorlesung.

wert, den die Begriffe Demokratie und Menschenrechte in heutigen politischen Auseinandersetzungen einnehmen, ist nicht ausschließlich, aber auch ein moralischer. Die Auseinandersetzung über soziale Gerechtigkeit ist, innerstaatlich und weltweit, eine moralische. Wer das Einklagen eines bestimmten Konzepts von Gerechtigkeit verwirft, kann das fast nie tun, ohne ihm ein anderes Konzept von Gerechtigkeit entgegenzusetzen. Machtverhältnisse sind zwar normalerweise de facto ausschlaggebend, aber es ist bemerkenswert, daß sie der moralischen Einkleidung bedürfen.

Schließlich gibt es eine Reihe von politischen Auseinandersetzungen, die die Rechte gesellschaftlicher Teil- oder Randgruppen betreffen, die man als *rein* moralische Fragen ansehen muß: die Frage nach einem beschränkten oder unbeschränkten Einwanderungsgesetz, die Frage des Asyls, die Rechte der Ausländer, die Frage, ob und in welchem Ausmaß Abtreibung und Euthanasie erlaubt oder verboten sein sollen; die Rechte der Behinderten; die Frage, ob wir auch Tieren gegenüber moralische Verbindlichkeiten haben, und welche. Es schließen sich die Fragen der Ökologie und unserer moralischen Verantwortung gegenüber nachfolgenden Generationen an. Eine neue Dimension, die moralisch beirrend ist, ist die Gentechnologie.

Die eben genannten Fragenkomplexe betreffen zum Teil Sachverhalte, die neu sind (z. B. die Gentechnologie), zum Teil durch den technischen Fortschritt einen bisher nicht dagewesenen Stellenwert erhalten haben (z. B. die Verantwortung gegenüber späteren Generationen, einige Fragen der Euthanasie); andere waren schon früher da, aber sind – man kann sich fragen, warum – viel stärker ins allgemeine Bewußtsein getreten: z. B. Minderheitenprobleme, Abtreibung, Tiere. Hier liegt zumindest einer der Gründe, warum die Ethik heute wieder wichtiger genommen wird. Die meisten früheren Ethiken – z. B. die Kantische – haben nur solche Normen ins Auge gefaßt, die im intersubjektiven Leben zwischen gleichzeitig lebenden und in räumlich-zeitlicher Nähe sich befindenden Erwachsenen eine Rolle spielen, und man fühlt sich auf einmal orientierungslos, wenn man etwa mit den Problemen der Ab-

treibung, der Armut auf der Welt, der nachfolgenden Generationen oder der Gentechnologie konfrontiert wird.

Oder aber man greift in der Auseinandersetzung mit diesen Fragen, explizit oder implizit, auf religiöse Traditionen zurück. Aber ist das für uns noch möglich? Die Schwierigkeit ist nicht, daß die Fragen, die mit religiös fundierten Normen gelöst werden, veraltet wären, sondern daß man bezweifeln muß, ob wir moralische Normen heute noch überhaupt religiös fundieren dürfen. Eine solche Begründung setzt voraus, daß man gläubig ist. An religiösen Antworten auf moralische Fragen festzuhalten, nur weil sie einfache Lösungen erlauben, wäre intellektuell unredlich und entspräche weder dem Ernst der Fragen noch dem Ernst, den der religiöse Glaube seinerseits fordert. Aber auch der Gläubige kann, zumindest wenn er Andersgläubige und Nichtgläubige ernst nimmt, seine moralischen Normen letztlich nicht mehr auf seinen Glauben gründen. Denn das Einhalten von moralischen Normen ist etwas, was wir (so scheint es jedenfalls) von allen verlangen, und um das zu können, müssen wir auch erwarten, daß sie für alle einsichtig zu machen sind.

So gelangen wir zu der für diese Vorlesungen grundlegenden Frage, ob es eine von den religiösen Traditionen unabhängige Einsichtigkeit von moralischen Normen gibt. Man kann sagen, daß das die Frage nach der Einsichtigkeit einer modernen Moral ist. Oder soll es mehrere moderne Moralen geben? Das würde dann freilich der dem Anspruch der moralischen Normen scheinbar inhärenten Allgemeingültigkeit widersprechen.

Man kann natürlich auch der Auffassung sein, wie Nietzsche es war, daß die Moral im gewöhnlichen Sinn jetzt aufgehört hat, nachdem die religiöse Fundierung verworfen wird und nachdem auch mehrere Versuche einer nichtreligiösen Fundierung, wie der Kantische, gescheitert scheinen.

Hier stoßen wir auf einen weiteren Grund für das zeitgenössische Interesse für Ethik, ein Grund, der freilich nicht von heute ist, sondern schon auf das 18. und sogar 17. Jahrhundert zurückgeht: die ethische Desorientierung, die sich aus dem Niedergang der religiösen Begründung ergibt. Wie kann, wie

muß man sich, nachdem die religiöse Begründung entfallen ist, zur Ethik stellen? Das wird die Hauptfrage dieser Vorlesungen sein. Wenn das moralische Urteilen ein unvermeidliches Ingrediens unseres Lebens ist, müßte sich ein Dilemma ergeben, wenn moralisches Urteilen einerseits Allgemeingültigkeit impliziert und es sich andererseits als historisch und sozial relativ herausstellen sollte. Kann man moralisch urteilen, ohne an das Begründetsein seines Urteilens zu glauben? Wäre aber eine solche absolute Begründung, auf die das hinauszulaufen schiene, nicht eine Basis, die uns heute unglaublich erscheinen muß?

Diese Unglaublichkeit läßt sich durch eine einfache Überlegung verständlich machen, die freilich schon ein Minimum an philosophischer Begrifflichkeit erfordert. Unsere normalen Urteile – also Urteile, daß das und das der Fall ist, einzelnes oder allgemeines – sind, wenn sie sich nicht gerade auf Mathematisches oder Logisches beziehen, empirisch, das heißt sie gründen sich in ihrem Wahrheitsanspruch auf Erfahrung. Ein moralisches Urteil aber, also das Urteil, daß eine bestimmte Art des Handelns gut oder schlecht und in diesem Sinn geboten oder verboten sei, läßt sich nicht empirisch begründen. Nirgends in der Erfahrung finden wir vor, daß z. B. das Foltern eines Menschen schlecht sei, ja es ließe sich gar nicht sagen, was damit gemeint sein sollte, so etwas empirisch begründen zu wollen. Das einzige, was wir empirisch begründen können, ist ein Urteil der Art, daß Menschen dieses oder jenes Kulturkreises oder dieser oder jener sozialen Klasse so ein Handeln für schlecht oder verwerflich *halten* (oder gehalten haben). Aber daraus folgt nicht, daß es schlecht oder verwerflich *ist*.

Wie müssen wir uns dann aber urteilend verhalten, wenn wir selbst zu diesem Kulturkreis gehören? Nehmen wir an, Sie und ich halten das Foltern für verwerflich. Dann kann man konstatieren (andere oder wir selbst), daß wir das meinen; das ist empirisch feststellbar. Aber damit können wir uns, wenn es um uns selbst geht, nicht zufriedengeben, denn wir können uns ja nicht damit begnügen, daß wir in einer Art psychologischer oder soziologischer Reflexion *über* unser moralisches

Urteilen empirische Aussagen machen, denn wenn wir nicht diese moralischen Urteile ihrerseits für richtig hielten, hätten wir sie gar nicht mehr. Wir können uns also, wenn wir uns über Menschen in dritter Person verständigen, damit begnügen, zu konstatieren, was sie meinen (»XY hält das und das für schlecht«), aber bei uns selbst, in erster Person, kommen wir nicht darum herum, selbst moralische Urteile zu fällen. Und das gilt auch für die zweite Person, wenn wir uns über die Richtigkeit moralischer Urteile mit anderen verständigen oder streiten.

Wir kommen also scheinbar erstens nicht darum herum, moralische Urteile zu fällen, und diese Urteile stützen sich zweitens, soweit man sehen kann, nicht auf Erfahrung; es sind keine empirischen Urteile. Philosophen wie Kant, die das klar gesehen haben, haben daraus gefolgert, daß diese Urteile in der Auffassung des Urteilenden nichtempirisch, d. h. unabhängig von aller Erfahrung gelten müssen, und man nennt das: apriori.

So schnell scheinen wir in eine philosophische Verstiegtheit zu geraten: moralische Urteile scheinen, weil sie nicht empirisch wahr sind, apriori wahr zu sein, falls sie überhaupt wahr sind (und das sind sie natürlich immer aus der Perspektive des Urteilenden). Nun konnte es aber doch nur für Philosophen, die, wie Platon oder Kant, glaubten, daß unser Bewußtsein eine vor- oder überempirische Dimension hat, einleuchtend erscheinen, daß wir etwas nichtempirisch, apriori einsehen können sollten. Ist es nicht naheliegend, daß wir, wie wir eine religiöse Begründung zurückstellen müssen, auch eine apriorische (»metaphysische«) Begründung verwerfen müssen? Es erscheint naheliegend, daß eine solche apriorische Begründung eine pseudoreligiöse Begründung ist, ein Versuch, die religiöse Begründung zu säkularisieren. Aber wenn wir so eine Begründung verwerfen, wenn uns die Annahme, daß unser Bewußtsein eine transzendente Dimension hat, nicht mehr einleuchtend erscheinen kann, und wenn wir so eine Voraussetzung, was immer wir selbst glauben mögen, insbesondere nicht mehr bei allen anderen als selbstverständlich voraussetzen dürfen, und wenn es gleichwohl richtig ist, daß ein mora-

lisches Urteil nicht empirisch begründet sein kann, scheinen wir in ein noch tieferes Dilemma zu geraten. Von ihrem eigenen Sinn her müßten moralische Urteile sinnlos werden. Was dann aber tun, wenn moralisches Urteilen uns unverzichtbar scheint?

Wir werden später sehen, daß Kants Folgerung, daß moralische Urteile, die, wie er richtig gesehen hat, nicht empirisch sind, nur apriori begründet sein können, vorschnell war, so naheliegend sie auch scheint. Jetzt möchte ich zum Abschluß dieser aporetischen Vorüberlegungen nur noch auf die Frage zurückkommen, ob es nicht, auch wegen den eben genannten Schwierigkeiten, einleuchtender wäre, anstelle einer Ethik eine kritische Sozialtheorie ins Auge zu fassen.

Was haben wir uns bei einer kritischen Sozialtheorie unter Kritik vorzustellen? Man kann hier vielleicht auf zweierlei hinweisen: erstens unterscheidet sich eine kritische Sozialtheorie, wie sie z. B. von Horkheimer und Adorno ins Auge gefaßt wurde, von einer gewöhnlichen, empirischen Sozialtheorie dadurch, daß sie die Gesellschaft normativ in Frage stellt. Das ist aber zweitens nur dadurch möglich, daß sie auch die moralischen Urteile der Mitglieder dieser Gesellschaft ideologisch und d. h. auf ihre sozioökonomischen Bedingungen hinterfragt.

Hier muß man nun aber eine begriffliche Verwirrung konstatieren. Was den ersten Punkt betrifft, setzt die normative Infragestellung eines sozioökonomischen Systems – z. B. des Kapitalismus – voraus, daß dieses System an gewissen moralischen Urteilen, die man dann selbst für richtig halten muß, gemessen wird. Man kann das System nicht normativ in Frage stellen, indem man lediglich die innerhalb dieses Systems zustande kommenden moralischen Urteile auf ihre sozioökonomischen Bedingungen hinterfragt.

Das führt zum zweiten Punkt. Man kann nämlich ein moralisches Urteil nie durch bloße Feststellung seiner sozioökonomischen Bedingungen normativ in Frage stellen. Ein moralisches Urteil kann nur normativ (und d. h. moralisch) in Frage gestellt werden. Die bloße Feststellung eines Zusammenhanges zwischen bestimmten moralischen Urteilen (z. B. daß Ge-

rechtigkeit in der Verteilung gemäß Leistung besteht) und bestimmten sozioökonomischen Bedingungen kann *an und für sich* noch nicht dazu führen, diese Urteile zu verwerfen oder einzuschränken. Das ist erst möglich, wenn gezeigt wird, daß man, wenn man nicht mehr unter diesen sozioökonomischen Bedingungen stünde, diese normativen Urteile nicht mehr fällen würde, und das setzt voraus, daß man zeigen kann, daß, wenn diese Bedingungen entfallen, eine andere, eventuell umfassendere moralische Perspektive (z. B. ein umfassenderer, nicht mehr auf Leistung bezogener Gerechtigkeitsbegriff) maßgebend wird. Das heißt, daß der Aufweis eines empirischen Zusammenhanges zwischen einem bestimmten moralischen Urteil und gewissen sozioökonomischen Bedingungen zwar auf eine normative Kritik verweist, sie aber nie schon an und für sich enthalten kann. Ein moralisches Urteil kann nur durch ein anderes moralisches Urteil normativ kritisiert werden. Zu diesem kommen wir freilich gegebenenfalls nur, indem wir den Rahmen der sozioökonomischen Bedingungen erweitern oder variieren.²

Wenn das richtig ist, ist die bei kritischen Gesellschaftstheoretikern übliche Auffassung, daß sie die eigene Gesellschaft durch eine Analyse der Gesellschaft normativ kritisieren können, irrig. Die Vermischung von empirischer Analyse mit normativer Kritik geht weitgehend auf Marx zurück, obwohl Marx selbst sich von dieser Vermischung freihielt, indem er in seinem Spätwerk eigene normative Auffassungen möglichst zurückstellte und seiner Analyse des gegenwärtigen ökonomischen Systems nicht mehr einen normativen Anstrich gab. Er hielt alle Meinungen, daß etwas gerecht oder ungerecht ist, für »Überbau«; solche Meinungen sollten also bei ihm nur noch im Gegenstand seiner Untersuchungen vorkommen, sie sollten in seiner eigenen Beurteilung keine Rolle mehr spielen. In der marxistischen Tradition ergab sich daraus aber ein doppeltes Bewußtsein: auf der einen Seite meinte man rein empirisch vorgehen zu können, auf der anderen Seite hatte man be-

2 Zum obigen vergleiche die zweite der »Drei Vorlesungen« in meinen *Problemen der Ethik*.

stimmte Vorstellungen von Gerechtigkeit, die jedoch ihrerseits nicht mehr reflektiert wurden. Die weitgehende normative Askeze bei Marx und innerhalb des Marxismus führte dazu, daß man meinte, so wichtige normative Themen wie die der Demokratie und der Menschenrechte als bloße bürgerliche Ideologien verwerfen zu können.

Diejenigen Formen der Gesellschaftskritik, die das nicht taten und normative Urteile zuließen, haben gleichwohl die Eigenständigkeit des normativen Urteils gegenüber empirischen Urteilen so wenig beachtet wie Marx. Ich glaube also, daß man zu dem Schluß kommen muß, daß eine kritische Gesellschaftstheorie, so wichtig sie ist, nicht an die Stelle einer Ethik treten kann, sondern eine Moral voraussetzen muß. Ideologiekritische Reflexionen können moralische Prinzipien in dritter Person in Frage stellen, eine solche Kritik kann aber nur einen normativen Sinn gewinnen, wenn moralische Prinzipien ihrerseits – in »erster Person« – vorausgesetzt werden. Woher sollen wir diese aber nehmen, wenn sie nicht empirisch sein können und wir uns auch nicht den Rekurs auf eine apriorische Reflexion, geschweige denn auf eine religiöse Tradition erlauben dürfen?

Das Dilemma, vor dem wir heute angesichts der moralischen Urteile stehen, scheint also komplett zu sein. Viele haben hier nur ein unbestimmtes Unbehagen. Man befindet sich mit Bezug auf einen Kernbereich der moralischen Urteile auf der Ebene eines *common sense*: eine vage Übereinstimmung mit den Urteilen der meisten anderen täuscht uns über die quälende Unsicherheit hinweg, daß wir den Stellenwert dieser Urteile nicht verstehen. Fast alle von uns urteilen weiterhin moralisch absolut, aber auf die Gültigkeit dieser Urteile befragt, neigen viele dazu, sie für relativ zu halten. Wir machen uns gewöhnlich nicht bewußt, daß wir solche Urteile dann gar nicht mehr fällen dürften. An ihre Stelle müßten explizit relative Urteile treten. Ich dürfte dann nicht mehr sagen »Foltern ist schlecht«, auch nicht einmal »ich halte Foltern für schlecht«, denn mit diesem Satz würde nur gesagt, daß ich mir der Wahrheit dieses Urteils nicht sicher bin, nicht, daß ein Urteil dieser Art keinen Wahrheitsanspruch mehr haben kann;

vielmehr dürfte ich dann nur noch so etwas sagen wie »mir gefällt Foltern nicht« oder »es stößt mich ab«. (Allgemein gilt für alles Urteilen überhaupt – sei es im theoretischen oder im praktischen Bereich –, daß es in dem Sinn »absolut« gemeint ist, daß es einen personenirrelativen Sinn hat; es kann sich dann immer noch als falsch herausstellen, aber auch das setzt voraus, daß es einen personenirrelativen Anspruch hat.)³

- 3 Durch J. Habermas ist die Vorstellung aufgekommen, moralische Urteile hätten keinen »Wahrheitsanspruch«, sondern einen »Richtigkeitsanspruch«. Mir scheint, daß durch diese verbale Verschiebung das Problem nur verdunkelt wird. »Richtig« soll der »Gültigkeitsanspruch« von Normen sein, aber worin besteht denn der Gültigkeitsanspruch von Normen, und was heißt dann »richtig«? Das Wort »richtig« verwenden wir im normalen Sprachgebrauch entweder von Handlungen, um zu sagen, daß sie vorausgesetzten Normen entsprechen, oder von Aussagen (Urteilen) anstelle von »wahr«, und man kann diesen zweiten Fall unter den ersten subsumieren; von daher läßt sich zur Not auch die Rede von der Richtigkeit einer Norm verstehen; es hieße lediglich, daß es wahr ist, daß so gehandelt werden muß. Richtigkeit, so verstanden, reduziert sich also auf Wahrheit. Das Wort »Gültigkeit« wiederum verwenden wir auf zwei Weisen, für das Gelten von positivem Gesetz und für die Wahrheit von Aussagen. Eine Norm ist gültig, wenn sie innerhalb eines Normensystems »gilt«, also »besteht«, d. h. sanktioniert ist. Wenn jedoch diese Normen in Aussagen vorkommen, in denen gesagt wird, daß so zu handeln gut oder schlecht ist (oder daß man so handeln muß in einem besonderen Sinn des Wortes »muß«, der in der nächsten Vorlesung geklärt werden wird), d. h. nicht nur relativ zu einem bestimmten Normensystem, erheben diese Aussagen denselben Objektivitätsanspruch wie jede andere Aussage auch, und das heißt den Anspruch, begründet zu sein; das liegt einfach im Sinn einer Aussage. Moralische Aussagen erheben also ihrer sprachlichen Form nach einen Anspruch, begründet zu sein, aber es kann sein, daß dieser zu Unrecht besteht. Das ist das einfache Dilemma, von dem oben im Text die Rede ist und das man nicht durch verbale Differenzierungen verwischen darf. Entweder diese Urteile können begründet werden oder sie können ihrem eigenen Sinn nach nicht begründet werden (und das hieße, diese Redeweise müßte fallengelassen werden) oder sie können, wie wir noch sehen werden, drittens partiell begründet werden, auf eine