

**RECHTFERTIGUNGSPROBLEME DES ETHISCHEN
RELATIVISMUS**

Diplomarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades
eines Magisters der Philosophie
an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät
der Karl-Franzens-Universität Graz

vorgelegt von
Johannes KRANZ

am Institut für Philosophie
Begutachter: O.Univ.Prof. Dr. Malte Hossenfelder

Graz, 1997

Inhalt

Einleitung	
1. Zur Absicht der Arbeit	2
2. Die Vorgangsweise im Überblick.....	2
I Ethischer Relativismus als Form der philosophischen Skepsis	
1. Funktionen und Formen der philosophischen Skepsis im Allgemeinen.....	4
2. Zum Begriff des ethischen Skeptizismus	7
3. Formen und Funktionen des ethischen Skeptizismus	7
4. Zur Verfahrensweise des ethischen Skeptizismus.....	9
5. Ethischer Relativismus als Form des ethischen Skeptizismus	11
II Zur Geschichte des ethischen Relativismus. Ein Überblick.....	13
1. Ethischer Relativismus in der griechischen Antike	15
2. Mittelalter und frühe Neuzeit.....	18
3. Der ethische Relativismus bei Nietzsche und im Marxismus	20
4. Zum ethischen Relativismus im 20. Jahrhundert. Eine Ergänzung	23
III Diskussion	
1. Der deskriptiv-ethische Relativismus	25
2. Der normativ-ethische Relativismus.....	36
3. Der meta-ethische Relativismus	46
IV Schlußbetrachtungen	55
Bibliographie	58

Abstract

In dieser Arbeit sollen die Rechtfertigungsprobleme des ethischen Relativismus untersucht werden. Als skeptische Theorie spielte der ethische Relativismus eine bedeutende Rolle in der Geschichte der normativen Ethik. Eine Analyse nach den Gesichtspunkten seiner Form und Funktion zeigt die Vielfalt an unterschiedlichen relativistischen Positionen. Im 20. Jahrhundert waren drei Varianten des ethischen Relativismus vorherrschend: der deskriptiv-ethische Relativismus, der normativ-ethische Relativismus und der meta-ethische Relativismus. Durch den Verweis auf ihre Rechtfertigungsprobleme soll gezeigt werden, daß keine dieser Varianten die prinzipielle Unmöglichkeit einer objektiven Begründung von ethischen Urteilen schlechthin beweisen kann.

Einleitung

In der Zeit um 1830 empfing ein Regierungsbeauftragter der britischen Kronkolonie in Kalkutta eine Delegation von indischen Volksvertretern. Man trat mit der Bitte an ihn heran, die Engländer mögen doch den im indischen Kulturraum tief verwurzelten Brauch der Wittwenverbrennung tolerieren. Pointiert entgegnete darauf der Engländer, man werde im Namen der Toleranz diesen Brauch dulden. Im Gegenzug dazu müßten allerdings die Inder tolerieren, daß man die Verantwortlichen dafür mit dem Tode bestraft, denn das sei ein englischer Brauch.

Diese kleine Anekdote spiegelt die Brisanz des Wertrelativismusproblems wider, die sich in hohem Maße zu verschärfen scheint, wenn Menschen unterschiedlichster Kulturen in zunehmend engeren Kontakt miteinander treten, wie es in diesem Jahrhundert durch die soziale, wirtschaftliche und technische Entwicklung, wie wohl nie zuvor, der Fall ist.

Das Problem des ethischen Relativismus im besonderen hat unter den anderen Formen des Wertrelativismus einen besonderen Stellenwert. Wenn es um ästhetische Belange oder Geschmacksfragen geht, um "bloße Konvention" in Brauchtum, Sitte und Etikette oder um die Frage nach der technisch-praktischen Verwirklichung von bereits vorausgesetzten Zwecken, so neigt man im allgemeinen dazu, die Unterschiede in den Auffassungen als gegeben zu akzeptieren, ja vielfach gilt hier der Unterschied an sich als wünschenswerte, bereichernde Vielfalt. In Fragen der Ethik dagegen ist die Diskussion auffällig heftiger, emotionaler und engagierter, und man ist nicht selten bereit, mit Glaubenseifer für die Verwirklichung eines für *moralisch* gut gehaltenen Zweckes selbst große Opfer zu bringen, und sie von anderen zu fordern. Offensichtlich ist es heikler, wenn es um Mord, Menschenötung, Besitz, Folter und Inzest geht, als um die Interpretation einer Sonate oder den Geschmack von Sellerie. Ein "Hornissennest" nennt John Ladd das Problem des ethischen Relativismus, womit er nicht nur das charakteristische Klima ethischer Wertkonfrontationen zum Ausdruck bringt, sondern auch auf die begrifflichen Verwirrungen in der Auseinandersetzung mit dieser Thematik hinweist. Die Brisanz des Stoffs und die begrifflich vergleichsweise inhomogen geführte Debatte darüber waren für mich der Anlaß zur Wahl des Themas.

1. Zur Absicht der Arbeit

In der vorliegenden Arbeit soll denn der Versuch unternommen werden, das *cluster* von verschiedenen relativistischen Thesen in der Ethik aufzulösen. Ich folge damit dem Anliegen einer Tradition von Ethikern, die sozusagen in einem "zweiten Blick" auf das Problem des ethischen Relativismus versucht haben, die Vielzahl der ähnlichen und unterschiedlichen Thesen und Argumente zusammenzufassen und zu ordnen, wobei ich mich im Wesentlichen an die Vorschläge von R.B. Brandt, John Ladd und R. Ginters halte. In einem solchen zweiten Blick kann es dem Rahmen dieser Arbeit entsprechend sinnvollerweise nicht darum gehen, eine einzige Lösung des Problems vorzuschlagen, sondern vielmehr darum, die verschiedenen Positionen zu beschreiben, und zu zeigen, unter welchen metaethischen Voraussetzungen allein sie begründbar sind. Denn die Gültigkeit der relativistischen Thesen hängt untrennbar von der Gültigkeit dieser ihr zugrundeliegenden Voraussetzungen ab. Würde jemand einwenden, das Begründungsproblem des ethischen Relativismus verschiebe sich damit nur auf eine andere Ebene, so würde ich erwidern: "Genau das ist der Fall!" Erst wenn die Bedeutungen ihrer Begriffe geklärt sind, kann eine Frage sinnvoll beantwortet werden.

Bevor wir zu einer Entscheidung kommen können, muß geklärt werden, was "Werturteile" bedeuten, welchen ontologischen Status sie haben, auf welche Weise sie gerechtfertigt werden können, was ihre Wahrheitsbedingungen sind, so sie denn überhaupt wahrheitswertfähig sind. Es muß geklärt werden, was die speziellen Merkmale und Funktionen von Werturteilen sind und in welchem Verhältnis sie zu anderen Aussagetypen wie etwa zu Sachurteilen stehen.

2. Die Vorgangsweise im Überblick

Die ersten beiden Kapitel sind vorbereitender Art. Im ersten Kapitel soll untersucht werden, inwiefern der ethische Relativismus eine Form des ethischen Skeptizismus ist, und in welcher Hinsicht sich die ethische Skepsis von anderen Formen der Skepsis (wie der epistemischen oder metaphysischen) unterscheidet; ferner in welchen Varianten eine Skepsis sich als "negatives Dogma" darstellt und auf welche Weise das vieldiskutierte Problem des impliziten Selbstwiderspruchs erst entsteht.

Im zweiten Kapitel werde ich in großen Zügen die Geschichte des ethischen Relativismus nachzeichnen, wobei sich zeigen wird, daß sich von der Sache her ein großer Teil an Argumenten schon in der griechischen Antike findet, daß seit dem Beginn der Neuzeit jedoch das begriffliche Instrumentarium und damit das Problembewußtsein deutlich verfeinert wurde.

In der Diskussion der neueren relativistischen Thesen in der Ethik (in Kapitel IV) werde ich im Wesentlichen thematisch verfahren, d.h. ich werde nicht die

ausgewählten Texte gesondert behandeln, sondern – vor allem um Wiederholungen zu vermeiden – die Argumente ordnen und zusammenfassen. Die auf solche Weise sozusagen "herausgelösten" Argumente dienen dazu, die drei Hauptformen des ethischen Relativismus zu charakterisieren: den *deskriptiv-ethischen Relativismus*, den *normativ-ethischen Relativismus* und den *meta-ethischen Relativismus*.

Das fünfte Kapitel schließlich enthält eine Zusammenfassung der Ergebnisse und ferner eine ideologiekritische Analyse des ethischen Relativismus in seinen intellektuell verkümmerten Formen im 20. Jahrhundert.

I Der ethische Relativismus als Form der philosophischen Skepsis

1. Funktionen und Formen der philosophischen Skepsis im allgemeinen

In diesem Kapitel möchte ich den Versuch unternehmen, den ethischen Relativismus begrifflich als eine besondere Spielart der *philosophischen Skepsis im Ganzen* zu interpretieren. Zunächst wird die philosophische Skepsis im Ganzen nach den Gesichtspunkten ihrer Form und Funktion analysiert. Dann soll gezeigt werden, inwieweit es sinnvoll ist, die für die philosophische Skepsis im Ganzen vorgeschlagenen Gesichtspunkte auf die ethische Skepsis im Besonderen zu übertragen. Schließlich werden jene allgemeinen Merkmale des ethischen Relativismus beschrieben, die ihn zu einer Variante des ethischen Skeptizismus machen.

In einem Blick auf die abendländische Ideengeschichte finden wir eine Vielzahl unterschiedlicher Formen der philosophischen Skepsis im allgemeinen: Erkenntniskepsis, Evidenzkepsis, Wahrheitskepsis, Sinnskepsis, ontologische Skepsis, ethische Skepsis, ästhetische Skepsis, etc. All diesen ist wohl nicht viel mehr gemeinsam als die Geste des Zweifels an Lehrmeinungen; "Lehrmeinungen" soll heißen, "für objektiv gültig und daher für unbezweifelbar gehaltenen Urteilen". Zu ihrer Kennzeichnung möchte ich die verschiedenen Varianten der philosophischen Skepsis im Allgemeinen in diesem Kapitel hinsichtlich ihrer Form und ihrer Funktion untersuchen.¹

Skepsis wurde in den seltensten Fällen nur um ihrer selbst willen betrieben, sondern sowohl im Erkenntnisinteresse (man denke etwa an Descartes, Hume oder Kant) als auch im ethischen Interesse. Daß Skepsis nicht nur im Erkenntnisinteresse, sondern auch im ethischen Interesse betrieben wurde, zeigt ihre Funktion, die sie schon in der griechischen Schule der Neuen Akademie hatte. Dort wurde die Skepsis, so behaupten einige, vor allem zum Schutze der platonischen Lehren vor Unwürdigen eingesetzt.² Im Pyrrhonismus galt sie als Fertigkeit zur Errei-

¹ Ich halte mich hierbei an den Vorschlag von M. Hossenfelder in: H. Krings (Hg.), *Wörterbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd.V, 1974, S. 1359 - 1367.

² "Die Aufrichtigkeit ihrer [der Akademie] Skepsis ist im Altertum sogar in Zweifel gezogen worden, indem man behauptete, die Skepsis diene ihr nur dazu, einen esoterischen Platonismus vor der Profanierung zu schützen." (M. Hossenfelder, *Sextus Empiricus*, 1985, S. 14). Vgl. auch Sextus selbst (ebenda S. 150): "Wenn man jedoch glauben soll, was über ihn [Arkesilaos] erzählt wird, dann schien er, so heißt es, auf den ersten Blick zwar Pyrrhoneer zu sein, war in Wahrheit aber Dogmatiker. Weil er nämlich seine Schüler mit der Aporetik zu

chung der Seelenruhe und damit der Glückseligkeit. Insbesondere für die frühe Neuzeit ist charakteristisch, daß Skepsis explizite funktionalisiert und (so z.B. von P. Bayle oder B. Pascal) in den Dienst der Etablierung der christlichen Lehre gestellt wurde. Die Skepsis sollte die Vernunft zugunsten des Glaubens und des Gewissens diskreditieren.³

Die bislang genannten Funktionen der Skepsis betreffen technisch-praktische, eudaimonistische und metaphysische Zwecke: den Schutz einer Lehre, die Glückseligkeit, den Glauben und das Gewissen. In vielen Fällen und vornehmlich seit der Zeit der Aufklärung wurde die skeptische Methode jedoch auch und vor allem in ein Erkenntnisinteresse gestellt, wie etwa bei Descartes, Hume oder Kant. In diesen Fällen handelt es sich immer um den Gebrauch der Skepsis als "vorangehende" (Hume) oder bestenfalls mittelfristige Methode, wobei zunächst ein bestimmter Bereich des menschlichen Erkenntnisvermögens in Zweifel gezogen wird, um einen anderen als unzweifelbar auszuweisen, um so den Skeptizismus wieder in die Schranken zu weisen (Hume) oder zu überwinden (Descartes).

Aber nicht nur die *Funktionen* der skeptischen Methode waren denkbar verschieden, auch der *Form* nach gibt es unterschiedliche Möglichkeiten, Lehrmeinungen in Zweifel zu ziehen:

Hossenfelders Charakterisierung der Formen der Skepsis entspricht der Einteilung der "obersten Philosophien" von Sextus Empiricus in drei mögliche erkenntnistheoretische Grundhaltungen, nämlich Dogmatismus, negativer Dogmatismus und (pyrrhonische) Skepsis:

Wenn jemand eine Sache sucht, dann ist der zu erwartende Erfolg entweder ihre Entdeckung oder die Verneinung ihrer Entdeckung und das Eingeständnis ihrer Unerkennbarkeit oder die Fortdauer der Suche. Das ist vielleicht auch der Grund, weshalb hinsichtlich der philosophischen Forschungsgegenstände die einen behauptet haben, sie hätten das Wahre gefunden, während die anderen erklärten, es lasse sich nicht erkennen, und die dritten noch suchen. Und zwar gefunden zu haben glauben die Dogmatiker im engeren Sinne, z. B. Aristoteles, Epikur, die Stoiker und einige andere. Für unerkennbar erklärten die Dinge Kleitomachos, Karneades und andere Akademiker. Die Skeptiker aber suchen noch. Daher scheint es vernünftig, daß die obersten Philosophien drei sind, die dogmatische, die akademische [negativ dogmatische] und die skeptische.⁴

prüfen pflegte, ob sie für das Verständnis der Platonischen Dogmen begabt seien, habe es den Anschein gehabt, als sei er Aporetiker. Jedoch habe er den begabten Schülern die Lehren Platons übermittelt. Daher habe Ariston auch von ihm gesagt: *Platon von vorne Pyrrhon, von hinten, Diodor in der Mitte*, weil er die Diodoreische Dialektik benutzt habe. Geradezu sei er jedoch Platoniker gewesen."

³ allerdings bei P. Bayle in durchaus "aufklärerischer", anti-orthodoxer Absicht.

⁴ Sextus Empiricus (hg. 1985), S. 93.

Der Begriff des *Dogmatismus* wird vor allem seit der Aufklärung dezidiert abwertend gebraucht. Für eine Abgrenzung zu negativem Dogmatismus und (pyrrhonischer) Skepsis reicht es jedoch aus, Dogmatismus als eine Lehrmeinung zu bestimmen, mit der ein *Anspruch auf Unanzweifelbarkeit*, d.h. ein Anspruch auf objektive Gültigkeit der Lehrmeinung verbunden ist.

Der Negative Dogmatismus der Neuen Akademie steht daher, was den Gültigkeitsanspruch einer Meinung anlangt, zum Dogmatismus in kontradiktorischem Gegensatz: Es gibt *keine* Meinungen, die unanzweifelbar sind, außer dieser Meinung selbst. Das Problem des Selbstwiderspruchs wurde schon zur Zeit der Neuen Akademie erkannt und ausführlich diskutiert: [Zitat]: "Auf den Widerspruch ... Begründung der Skepsis"⁵ Ich werde darauf im Abschnitt I.3 und Kapitel III.1 zurückkommen. An dieser Stelle bedeutend ist lediglich, daß hier *alle* Meinungen für prinzipiell anzweifelbar gehalten werden. Sie ist in diesem Sinne *universell*. Insofern sie sich jedoch selbst vom Zweifel ausnimmt, wird sie zu einem eigenen Dogma. In diesem Sinne ist sie *absolut*.

Die pyrrhonische Skepsis hält zwar wie die akademische Skepsis *alle* Lehrmeinungen für anzweifelbar, sie schließt sich selbst jedoch in ihre Skepsis ein:⁶ In diesem Sinne ist die pyrrhonische Skepsis *universell*, aber nicht absolut, sondern *relativ*.

Diese Analyse der Skepsis in der Philosophie im Ganzen hinsichtlich ihrer Funktionen und Formen möge uns nun dazu dienen, auch die Varianten der Skepsis im eingeschränkten Bereich der Ethik, nach den genannten Gesichtspunkten zu ordnen. Denn ich meine, daß diese Ordnung im Blick auf die Charakterisierung und Diskussion der relativistischen Positionen viel zur Klarheit beiträgt.

Bevor ich nun unter diesen Aspekten den Begriff des ethischen Skeptizismus auszuloten versuche, fasse ich die Gesichtspunkte zusammen, unter welchen die philosophische Skepsis im Ganzen betrachtet werden kann:

Hinsichtlich ihrer *Funktion* kann Skepsis entweder in den Dienst *kognitiver Interessen* gestellt werden (z.B. in Form empiristischer, rationalistischer oder transzendental-philosophischer Kritik), oder aber in den Dienst *non-kognitiver Interessen* (z.B. zu technisch-praktischen, eudaimonistischen oder metaphysischen Zwecken).

⁵ M. Hossenfelder (a.a.O., S. 24 - 25). Kursive Hervorhebung von mir.

⁶ Auch ihr Hauptbeweisprinzip für die Unerkennbarkeit, nämlich das Erzeugen von Isosthemien (dem "gleichwertigen Widerstreit" zweier Urteile), halten sie, wie an verschiedenen Stellen ausdrücklich betont wird, für anzweifelbar. Denn die Gleichwertigkeit der Meinungen ist als *Phänomen* gedeutet. Sie ist nicht mehr als das, was dem Skeptiker im Moment erscheint. Ihre Gültigkeit bleibt mithin *beschränkt* auf die *Person*, der sie in der *Gegenwart als Bewußtseinsphänomen* gegeben ist.

In Bezug auf ihre *Form* ist Skepsis, je nach der "Weite", d.h. je nach Umfang des Bereichs, auf den sie zur Anwendung kommt, entweder *universell* (z.B. in Pyrrhonismus und Neuer Akademie) oder *partiell* (wie etwa bei P. Bayle oder D. Hume). Ferner ist Skepsis, je nachdem, ob sie sich selbst in Zweifel zieht, *relativ* (pyrrhonische Skepsis), oder, wenn sie sich aus dem Zweifel ausnimmt, *absolut* (akademische Skepsis).

2. Zum Begriff des ethischen Skeptizismus

Ethischer Skeptizismus ist der Zweifel an der objektiven Gültigkeit einer eingeschränkten Klasse von Urteilen, nämlich der Klasse von Werturteilen. – Aber nicht aller Werturteile, sondern nur Werturteile bestimmter Art. Eine genaue Abgrenzung der ethischen Werturteile gegenüber außerethischen Werturteilen (wie solche der Ästhetik, der Etikette oder der bloßen Konvention) hängt vom Ethik-Begriff ab: z.B., ob Ethik als *Individuethik*, oder *Sozialethik* verstanden wird. Als Individuethik umfaßt sie Werturteile über die Erlangung des persönlichen Glücks. Die Objektivität ihrer Urteile besteht in der Allgemeingültigkeit ihrer Anweisungen zu einem glücklichen Leben. Als Sozialethik hingegen umfaßt sie Werturteile über Handlungen in bezug auf andere oder die Gemeinschaft als Ganzes. Objektivität besteht hier in der Allgemeingültigkeit solcher Werturteile über Handlungen in bezug auf andere oder die Gemeinschaft als Ganzes. Ferner ist für den Begriff Ethik bestimmend, ob die *Gesinnung* oder die tatsächliche *Auswirkung* einer Handlung für eine Bewertung ausschlaggebend ist; und, ob sie einen Objektivitätsanspruch aus dem Wollen oder Sollen herleitet. Im Kapitel III werden wir sehen, daß es von diesen Merkmalen abhängt, welche Werturteile zu "genuin ethischen" Werturteilen gezählt werden, und auf welche Weise somit der Ethik-Begriff den Begriff des ethischen Relativismus mitkonstituiert.

3. Formen und Funktionen des ethischen Skeptizismus

Für jemanden, der einen universellen Skeptizismus vertritt, gilt, daß er auch einen ethischen Skeptizismus vertritt, denn die ethischen Werturteile sind eine Teilmenge aller Urteile. Innerhalb des Bereichs der ethischen Werturteile (oder kurz: der ethischen Urteile) selbst kann er jedoch ihre objektive Gültigkeit insgesamt bezweifeln, oder aber, er bezweifelt nur die objektive Gültigkeit von einigen unter diesen, und hält andere für begründbar. Um diese Form des durchgängigen *ethischen* Skeptizismus vom durchgängigen Skeptizismus *in der Philosophie im Ganzen* zu unterscheiden, nenne ich ihn hier nicht "universell", sondern *durchgängigen* ethischen Skeptizismus. Emotivismus und Dezisionismus beispielsweise sind durchgängige ethisch-skeptische Positionen, sofern sie die *rationale* Be-

gründbarkeit aller ethischer Werturteile leugnen. Alternative, nicht-rationale Begründungsmethoden, wie z.B. der Intuitionismus werden diesen im Kapitel III gegenübergestellt. Hält ein Vertreter eines ethischen Skeptizismus dagegen *einige* ethische Urteile für objektiv begründbar und andere nicht, so vertritt er einen *partiellen* ethischen Skeptizismus (z.B. der ethische Skeptizismus bei Nietzsche, Marx oder Camus).

Die Unterscheidung zwischen einer *absoluten* und einer *relativen* Skepsis – die Unterscheidung also zwischen einer Skepsis mit Selbsteinschluß und einer mit Selbstausschluß der Theorie in Bezug auf sich selbst – ist für den Bereich der Ethik und insbesondere für die Diskussion des ethischen Relativismus besonders aufschlußreich.

Der Standardeinwand gegen eine Skepsis in der Philosophie im Ganzen kann sich, wie wir gesehen haben, nur gegen den universellen und zugleich dogmatisch vorgetragenen (d.h. i.e. "absoluten") Skeptizismus richten. Er läßt sich ungefähr folgendermaßen zusammenfassen: Für den Vertreter eines universellen, absoluten Skeptizismus in bezug auf die Philosophie im Ganzen ist prinzipiell kein Urteil objektiv begründbar. Das gilt aber dann auch für dieses Urteil eines solchen Skeptikers selbst. Daher kann der universelle, absolute Skeptiker unmöglich den Anspruch erheben, dieses sein eigenes Urteil sei objektiv gültig (bzw. gültiger als irgend ein anderes konträres Urteil).

Nun, den ethischen Skeptizismus selbst kann dieser Einwand unmöglich treffen. Selbst wenn er Teil eines universellen Skeptizismus ist (wie z.B. in der Neuen Akademie), so richtet sich der Vorwurf gegen den absoluten Skeptizismus als *Erkenntnisskeptizismus*. Denn das Urteil, das den Selbstwiderspruch erzeugt, ist ein die Erkenntnis betreffendes Urteil und kein ethisches.

Jedoch auch im ethischen Skeptizismus gibt es unter den vielen Varianten eine (nämlich die des *normativ-ethischen Relativismus*), die einen solchen Widerspruch durch Selbstanwendung enthält: Hier wird der Versuch unternommen, aus der postulierten Unmöglichkeit der objektiven Gültigkeit von ethischen Urteilen (– und diesem Postulat zum Trotz!) bestimmte *ethische* Urteile (z.B. der Toleranzforderung) abzuleiten; d.h.: Einerseits gelten alle *ethischen* Urteile als "nicht objektiv begründbar", andererseits soll eine Toleranzforderung (also selbst ein *ethisches* Urteil) daraus ableitbar sein. Auf diese Variante trifft in der Tat der Vorwurf des Selbstwiderspruchs zu. Eine ganze Generation von engagierten Kulturanthropologen hat diese Position vertreten und eine heftige Diskussion ausgelöst. In meiner Analyse des *normativ-ethischen* Relativismus werde ich darauf zurückkommen.

Die *Funktion* des ethischen Skeptizismus liegt vornehmlich im Interesse der Verwirklichung non-kognitiver Zwecke, wie etwa bei F. Nietzsche, K. Marx oder auch bei A. Camus. Wie oben erwähnt, vertreten alle drei eine partiell skeptische Position: Einige Werte werden für objektiv gültig gehalten, andere nicht.

Charakteristischerweise wird hier ein bestimmter Teil der Normen – meist die traditionell geltenden – in Frage gestellt, *um diesen "alten" Werten "neue" entgegenzusetzen*. Der ethische Skeptizismus dient hier also der Kritik an einem etablierten Wertesystem (in unseren Beispielen zur Kritik an christlicher, bürgerlicher und metaphysischer Moral) zugunsten der Etablierung eines bestimmten (revolutionären) anderen Systems von Normen und Werten. In Zusammenhang mit Camus (und anderen Existentialisten) ist erwähnenswert, daß die ethische Skepsis hier nicht in der Form einer systematischen Abhandlung entwickelt wird, sondern nur aus literarischen Essays, Dramen und Tagebüchern erschlossen werden kann. Das prägt die Art und Weise des Diskurses: "Die Verfremdung ergreift uns: Die Wahrnehmung, daß die Welt 'dicht' ist, die Ahnung, wie sehr ein Stein fremd ist, undurchdringbar für uns, [...]". "Das Absurde entsteht aus der Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der Welt, die vernunftwidrig schweigt." (s.u.) Die Grunderfahrung der Absurdität der Welt stellt alle traditionellen Werte in Frage. Die Erkenntnis, daß der Mensch in dieser absurden Welt nicht alleine ist, begründet das Gefühl der Solidarität mit anderen; die Notwendigkeit der Revolte begründet die Werte Gerechtigkeit und Freiheit.⁷

4. Zur Verfahrensweise des ethischen Skeptizismus

Der ethische Skeptizismus ist eine meta-ethische Position. Im Unterschied zu normativ-ethischen Positionen, welche konkret die ersten Prinzipien des moralisch "Guten" (oder "Richtigen") zu ermitteln und zu begründen suchen, werden in der meta-ethischen Reflexion des ethischen Skeptizismus die *Rechtfertigungsbedingungen* von normativ-ethischen Positionen hinterfragt. In der Wahl seiner Strategie bieten sich einem Vertreter des ethischen Skeptizismus dabei zwei Verfahrensweisen an: Entweder der Versuch eines "negativen" Beweises anhand der Zurückweisung *konkreter* normativ-ethischer Systeme, die mit objektivem Gültigkeitsanspruch verbunden sind, oder der Versuch eines "positiven" Beweises der *prinzipiellen* Unbegründbarkeit irgendeines normativ-ethischen Systems, das mit objektiver Gültigkeit verbunden ist.

In einem solchen *negativen* Beweisverfahren versucht der Skeptiker die vorgebrachten normativ-ethischen Systeme *im einzelnen* als unbegründet zurückzuweisen. Diese Verfahrensweise – und das ist ihr entscheidender Nachteil – kann die Frage nach der objektiven Begründbarkeit normativ-ethischer Systeme nie endgültig lösen, denn es könnte jederzeit ein anderer Dogmatiker auftreten, der die objektive Gültigkeit *seiner* Lehre von neuem behauptet.

⁷ (A. Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, 1959, S. 17 und 29.)

Prinzipielle Unmöglichkeitsbeweise haben wohl immer schon wegen ihres endgültig problemlösenden Charakters große Faszination ausgeübt. In der Ethik würde ein solcher Unmöglichkeitsbeweis, so er gelänge, die Begründungsk Diskussion endgültig beenden.⁸

Auch der ethische Relativismus ist in seiner "starken" (universellen und absoluten) Variante der Versuch eines solchen Unmöglichkeitsbeweises. So behauptet z.B. ein Emotivist oder Dezisionist auf der Basis meta-ethischer Erwägungen die prinzipielle, rationale Unbegründbarkeit jedes beliebigen ethischen Systems.

In der Diskussion der Relativismusthesen in Abschnitt III werde ich versuchen zu zeigen, daß solche Unbegründbarkeitsbeweise unvollständig sind, insofern als sie sich auf *Voraussetzungen* stützen, die ihrerseits begründungsbedürftig sind, im Prinzip ebenso begründungsbedürftig wie etwa die Voraussetzungen derer, die meinen, ein *objektiv* gültiges ethisches System entwickelt zu haben.

5. Ethischer Relativismus als Form des ethischen Skeptizismus

Sieht man von den Besonderheiten der verschiedenen Varianten des ethischen Relativismus ab, so ist ethischer Relativismus ein ethischer Skeptizismus insofern, als ein Vertreter des ethischen Relativismus die *objektive Gültigkeit* ethischer Urteile bezweifelt. Er behauptet: *Moralische Urteile können nicht objektiv gerechtfertigt werden, sondern nur relativ auf ein bestimmtes Bezugssystem von schon als gültig vorausgesetzten Normen und Werten.*

⁸ In anderen Gebieten, wie der Mathematik oder der Physik haben sich einige Unmöglichkeitsbeweise durchgesetzt, oder gelten als gelungen. So z.B. jene der Unmöglichkeit eines mechanischen *Perpetuum mobile* durch die ersten zwei Hauptsätze der Thermodynamik, oder die Allgemeine Relativitätstheorie als Beweis der Unmöglichkeit einer unbeschränkten Geschwindigkeitsaddition; in der Mathematik und Logik diverse Unentscheidbarkeitssätze. Ich habe gesagt, solche Unmöglichkeitsbeweise "haben sich durchgesetzt", denn zumindest im Bereich der Naturwissenschaft gilt, daß es sich um eine Hypothese handelt. Auch die metaphysikkritischen Problemlösungsstrategien des Neopositivismus sind im Grunde Unmöglichkeitsbeweise. Durch das Postulat zweier Theoreme (das "Basistheorem", Erkenntnis resultiert ausschließlich aus der Erfahrung und das "Sinntheorem", der Sinn eines Satzes ist die Methode seiner Verifikation (F. Stadler, 1997)) werden bestimmte Problemlassen als Klassen von Scheinproblemen gekennzeichnet und auf diese Weise "aufgelöst". Soviel erkenntniskritischen Impetus der Neopositivismus als sprachkritische Methode hatte, die *kategorische* Metaphysikfeindlichkeit (bei einigen ihrer Vertreter z.B. bei O. Neurath) kennzeichnet den Neopositivismus als absoluten Skeptizismus. – Daß diese kategorische Metaphysikkritik einigen deutsch-nationalen Gruppierungen den günstigen Anlaß bot, den Neopositivismus als eine verderbliche jüdische Zerrüttung der Deutschen Seele zu diffamieren, ist eine andere Sache.

In dieser "rohen" und provisorischen Formulierung sind die verschiedenen Varianten des ethischen Relativismus angelegt. Im *deskriptiv*-ethischen Relativismus wird diese Behauptung mit dem Verweis auf die *Abhängigkeit* ethischer Urteile von *irreduzibel verschiedenen außerethischen Faktoren* begründet; im *normativ*-ethischen Relativismus mit dem Verweis auf *die Unmöglichkeit eines kulturunabhängigen Maßstabs* für den Vergleich verschiedener ethischer Systeme; und im *meta*-ethischen Relativismus mit dem Verweis auf das *Wesen von Werturteilen*.

Je nachdem, ob sich diese Behauptung auf die Klasse der moralischen Urteile im Ganzen bezieht, oder nur auf einige beschränkt ist, ist sie Ausdruck eines *durchgängigen* oder *partiellen* ethischen Relativismus. Wenn sie lediglich als eine Hypothese verstanden wird, ist sie ein *relativer* ethischer Relativismus, wenn sie die Behauptung einer Tatsache ist, ein *absoluter* ethischer Relativismus.

Auch hier liegt die *Funktion* vornehmlich im Interesse der Verwirklichung non-kognitiver Zwecke. Zum einen wurde immer wieder versucht, aus den Thesen des ethischen Relativismus eine Toleranzforderung abzuleiten. Insbesondere im 20. Jahrhundert wurde der ethische Relativismus in seiner unreflektierten Form jedoch auch von bestimmten (anarchistischen wie auch totalitären) Ideologien vereinnahmt, um aus einer bewußt erzeugten Grundstimmung der Orientierungslosigkeit zu profitieren. Auf diesen ideologiekritischen Aspekt komme ich in Kapitel IV zurück.

In diesem Kapitel ging es darum, einen Zusammenhang zwischen ethischem Relativismus, ethischem Skeptizismus und philosophischer Skepsis im Ganzen herzustellen. Alle diese drei Varianten der Skepsis wurden nach den Gesichtspunkten ihrer Form (dem Anspruch entsprechend relativ oder absolut, dem Umfang entsprechend partiell oder universell) und nach ihrer Funktion (in normativen und ideologischen Interessen oder im Erkenntnisinteresse) unterschieden und zu Grundtypen zusammengefaßt. Eine solche Analyse macht die Konsistenz oder Widersprüchlichkeit der Skepsis-Variante sichtbar und den Zweck, um desentwillen sie betrieben wird, verständlich. Im nun folgenden Kapitel will ich die Geschichte des ethischen Relativismus in großen Zügen nachvollziehen.

II Zur Geschichte des ethischen Relativismus. Ein Überblick⁹

"Wir fingen an zu philosophieren aus Übermuth und brachten uns dadurch um unsere Unschuld; wir erblickten unsere Nacktheit und philosophieren seitdem aus Noth"¹⁰. Der Anfang relativistischen Gedankenguts in der Ethik findet sich in der griechischen Sophistik. Zu welchem Anteil man jedoch zu jener Zeit tatsächlich "aus Übermuth" philosophierte, sei dahingestellt. Daß man seither "aus Noth" die einmal aufgeworfenen Fragen wieder und wieder und ohne endgültigen Erfolg zu beantworten sucht, ist für viele zu einer Selbstverständlichkeit geworden; ja, man könnte beinahe sagen, zu einem Stereotyp philosophischer Selbstironie. Die Gründe für diese Haltung sind unterschiedliche. H. Wein (1950, S. 31 - 32) führt exemplarisch folgende drei Argumente an:

1. Das geschichtliche: die Philosophie hat es in den drei Jahrtausenden ihres Bestehens nicht vermocht, ihren Gang allmählich zu der stetigen Akkumulation von im allgemeinen sich ergänzenden Fortschritten zu konsolidieren wie die Einzelwissenschaften. Sondern hier herrscht weiterhin die Abwechslung radikal sich bekämpfender Standpunkte. [...]
2. Das typologische Argument: die Geschichte zeigt genug Versuche, es besser zu machen als bisher, das Elixier, die clavis universalis in Gestalt von diesem oder jenem Grundprinzip [...] zu finden, – nämlich um über den „bisherigen Zustand“, der Philosophie in ihrer Geschichte hinauszukommen. Aber auf das Vertrauen der Erfinder zu ihrem neuen Weg erfolgte das ernüchternde Fiasko jeweils auch dieser „neuen“, Philosophie in ihrer geschichtlichen Weiter-Ausgestaltung [...] Und in der Tat – dies beleuchtet erst die Folge jenes geschichtlichen Übelstandes –: mit einer Penetranz, die einen verzweifeln lassen könnte, tauchen jeden Tag aufs neue die idealistischen, relativistischen, subjektivistischen und alle möglichen andern längst dagewesenen Versuche wieder auf und geben sich als Neuerscheinungen. [...]
3. führt man äußerst schwerwiegende gnoseologische-methodologische-ontologische und anthropologische Argumente ins Feld: das Sein des Seienden, die Welt im ganzen, das Allgemeinste, Innerste, Letztthin-Bedingende und Begründende kann offen-

⁹ In diesem Überblick orientiere ich mich inhaltlich vor allem an den Textstücken von H. Wein (1950, Kapitel III, IV), J. Ladd (1973, S. 1 - 11 und 107) und Weischedel (1976, 2. Kapitel). Eine ausführliche Abhandlung über die Geschichte des ethischen Relativismus ist mir nicht bekannt.

¹⁰ J.G. Fichte an Jacobi (am 30.8.1793). Zit. nach Wein (1950), S. 7

bar nie erkannt werden, der natürlichen Kapazität unseres Erkenntnisvermögens nach. Mit Hilfe welcher Erkenntnis-Instanz will denn Philosophie zu jenen höchsten Erkenntnis-Gegenständen gelangen? Sie überlastet doch dabei notwendig den Boden, der von Erfahrungen uns dargeboten wird. Und was hat sie denn darüber hinaus für eine gesicherte eigene Erkenntnis-Quelle? Das apriorische Spekulieren aus reinen Vernunftgründen hat seine Kritik gefunden. Das Ausgehen von einem ersten absolut gewissen Grundsatz, gar die Überzeugung, das Wissens- und Sollens-System sei aus ihm zu deduzieren – Programm noch des deutschen Idealismus – verkennt die prinzipielle Endlichkeit des menschlichen Erkennens.

Der Positivismus im 20. Jahrhundert hat, so Wein, aus dieser Situation der "Entmutigung" die radikale Konsequenz in Form seiner Entrümpelungsstrategie gezogen:

Es gehört geradezu zum guten philosophischen Ton, auf die uralten metaphysischen Anliegen keine Auskunft zu erhoffen, sich ihrer vielmehr als „falsch gestellter,, „sinnloser Fragen,, völlig zu entledigen. „Das war einmal,, – „eine naive Stufe der Philosophie,, usw.

Und auch Wein weist darauf hin, daß diese Lösung weder metaphysisch noch ontologisch "voraussetzungs frei" ist (a.a.O., S. 33):

der Positivismus ist hier selbst ein Standpunkt, welcher der relativistischen Entwertung aller Standpunkte verfällt; denn die Überzeugung von der Möglichkeit einer reinen Tatsachen- oder Gegebenheits-Wissenschaft ist selber eine über die Tatsachen hinausgehende radikale Voraussetzung. Ebenso der Begriff der „Tatsache,, selbst, – mit seinem eigentlich psychologischen Boden, der durch verborgene, gewagte Metaphysik ins Ontologische schillert: aus Tatsachen (matters of fact; Hume) soll die „Welt,, „aufgebaut,, sein ...

In dieser Abfolge von immer wieder unerschütterlich optimistischen (oder verzweifelten) Begründungsversuchen spielte der ethische Relativismus seit der griechischen Antike eine bedeutende Rolle. Das bedeutet, so sind alle normativ-ethischen Begründungsentwürfe seit Platon das Suchen nach einem absoluten Kriterium für das Gesollte, für das moralisch Gute, ein Kriterium, das, sofern es gefunden würde, die alte, im sophistischen Übermut geborene These widerlegen könnte.

Auch J. Ladd sieht in der Entwicklung der Ethik seit der Antike die Geschichte der Kontroverse um das Begründungsproblem von Normen und Werten:

Even when not explicitly recognized as such, this issue has been the skeleton in the closet for every philosophical moralist since the time of Plato and the Sophists; for the critical implications of the fact of the diversity and discordance between moral precepts and moral codes in different societies are inescapable.¹¹

Der Metapher des "skeleton in the closet", also ungefähr "die Leiche im Keller" fügt Weins Interpretation der Geschichte des Relativismus einen weiteren Aspekt hinzu: Man *wußte* um Fichtes "Noth der Nacktheit" und suchte sie zu verbergen.

1. Ethischer Relativismus in der griechischen Antike

Der erste engagierte und systematische Entwurf relativistischen Gedankenguts in der Ethik findet sich vermutlich in der griechischen Sophistik bei Protagoras, d.h. zumindest in einer bestimmten Interpretation desselben. Doch wir kennen seine Schriften selbst nicht, sie sind beinahe allesamt verlorengegangen. Was wir von seiner Philosophie wissen, wissen wir aus zweiter Hand. Das Bild von Protagoras, das in den Werken Platons und Aristoteles' gezeichnet wird, ist das eines waghalsigen Sophisten, der sich jedoch bedauerlicherweise notorisch in Widersprüche verwickelt. Obwohl Protagoras selbst also nicht viel mehr als ein "Schutzheiliger" (J. Margolis) der Relativisten anzusehen ist, steht sein Werk historisch an früher Stelle und hatte als solches einen großen Einfluß auf die folgende Geschichte des ethischen Relativismus. Die relativistischen Thesen wurden seit der griechischen Antike ihrem *Inhalt* nach kaum weiterentwickelt, sodaß schon in den Protagoras zuzuordnenden Thesen die drei Hauptargumente des ethischen Relativismus im 20. Jahrhundert zu finden sind:

(1) Die ethischen Urteile verschiedener Individuen oder Gruppen unterscheiden und widersprechen sich häufig in grundlegender Weise.

(2) Wenn die Urteile verschiedener Individuen oder Gruppen voneinander abweichen, ist es nicht immer möglich, einige von ihnen als richtig zu erweisen; im Gegenteil, manchmal sind einander widersprechende Prinzipien gleichermaßen gültig oder richtig.

(3) Die Menschen sollten nach jenen moralischen Prinzipien leben oder zu leben versuchen, denen sie jeweils anhängen.¹²

Das Bedürfnis nach einer Begründung von Normen und Werten, für die man eintritt, entsteht charakteristischerweise – durch die Erfahrung der Differenz

¹¹ Ladd (1973), S. 107

¹² R. Brandt (1961) in: N. Hoerster (1976), S. 42

– dann, wenn verschiedene Normen und Werte miteinander in Konflikt geraten. An eben dieser Stelle entsteht gleichzeitig auch der Zweifel. *Die Historien* von Herodot, der in ausführlichen Berichten die Lebensweisen verschiedener Völker beschreibt, sind frühe Beispiele für die Erfahrung der Differenzen zwischen den moralischen Auffassungen verschiedener Kulturen, in der der ethische Relativismus entsteht. Freilich bezieht sich der Relativismus Herodots nicht notwendigerweise auf moralische Normen, sondern eher auf heilige Riten und Bräuche: Im Kapitel 38 des dritten Buches¹³ beschreibt Herodot den Hohn des Kambyses gegenüber fremden Gebräuchen und befindet, daß jemand verrückt sein müsse, wenn er über die Sitten anderer Kulturen spottet. Denn jeder Mensch, würde man ihn nach seinem Urteil befragen, befände letztendlich die eigenen Sitten für die besten. Viele Beispiele, ähnlich dem folgenden, belegen, so Herodot, diese Neigung zur Präferenz der eigenen Bräuche:

Als König Dareios die Griechen an seinem Hofe fragte, um welchen Preis sie sich bereit fänden, ihre toten Väter zu essen, sagten sie, dazu würden sie sich für kein Geld verstehen. Darauf ließ er Inder kommen, Kallatier, wie sie heißen, welche ihre toten Eltern essen, und fragte sie in Gegenwart jener Griechen mit Hilfe eines Dolmetschers, um welchen Preis sie ihre toten Väter mit Feuer verbrennen würden, die aber schrien vor Entsetzen und baten ihn, um Gottes willen nur solche Worte nicht in den Mund zu nehmen. Gegen die Sitte ist eben nicht anzukommen, und ich glaube, Pindar hat recht, wenn er die Sitte König über alle nennt.

Die Relevanz dieses Beispiels für die Geschichte des ethischen Relativismus liegt nicht nur in der historisch frühen Kenntnis um die faktische Verschiedenheit von Werten und Normen, Herodots Kritik an Kambyses ist auch eine Art Toleranzforderung *aufgrund* der faktischen Verschiedenheit (ein bis zu M. Herskovits und R. Benedict beliebtes Argument – s.u.). Schließlich zeigt das Beispiel, so meine ich, die Schwierigkeit der genauen Abgrenzung von moralischen Normen gegenüber denen in Brauchtum und Religion. Tatsächlich behandelt eine bestimmte Variante des ethischen Relativismus, nämlich der Konventionalismus, moralische Normen wie jene anderen, denn er hält sie allesamt für nichts anderes als Setzungen.

Diese, schon zur Zeit der griechischen Klassik thematisierte – – Kontroverse (der Streit also, ob Normen von Natur aus gelten, oder ob sie reine Setzungen sind), entspricht auf ontologischer Ebene der Kontroverse um "normative Eigenschaften" von Gegenständen. Hier ist es wichtig, ethische *Naturalismus-Skepsis* und ethischen *Relativismus* nicht gleichzusetzen, denn bei Sextus Empiricus, dessen Argument ich im folgenden kurz skizzieren möchte, dient der

¹³ vgl. die Ausgabe von H. Barth, 1985, S. 212.

ethische Relativismus als ein Argument für die Begründung seiner naturalistisch-skeptischen Position:

Das erwähnte Argument findet sich im Werk *Adversus Ethikos*¹⁴.

Ausgangspunkt ist auch bei Sextus die Feststellung, daß es faktisch keine Übereinstimmung gibt über das, was gut, übel oder gleichgültig ist. Wenn es nun Dinge geben sollte, die *von Natur aus* gut oder übel sind, dann muß dieses Ding gut oder übel oder gleichgültig *für alle Menschen in gleicher Weise* sein: Hier gilt in Analogie zu den anderen sogenannten natürlichen Eigenschaften wie die Kälte des Schnees und die Hitze des Feuers, die, so sie dem Gegenstand objektiv zukommen, für alle Menschen gleich sind. Auch Platon bedient sich dieser Analogie. Da es aber, laut Sextus, kein Ding gibt, das für *alle* Menschen in gleicher Weise gut oder übel ist, folgt, daß es kein Ding gibt, das gut oder übel von Natur aus ist.¹⁵ So ist etwa die Lust für Epikur gut, für Anthistenes, den Kyniker "schlimmer als verrückt zu sein", für die Stoiker gleichgültig und daher nicht erstrebenswert. Weil nun aber kein Ding etwas sein kann und zugleich nicht sein kann, können gut und übel und gleichgültig keine natürlichen Eigenschaften sein. Wenn aber behauptet wird, daß einige Menschen fälschlicherweise und andere mit Recht die Dinge für gut oder schlecht halten (d.h. einige zur Erkenntnis solcher natürlichen Eigenschaften fähig sind, andere nicht), so müßten wir eine Fähigkeit besitzen, die es uns erlaubt, zwischen "fälschlicherweise für gut gehaltenen" und "von Natur aus guten und richtig erkannten" Dingen zu unterscheiden.

Auch ein solches Kriterium stellt Sextus in Abrede: Die Fähigkeit, zwischen diesen beiden zu unterscheiden, liege entweder in den Sinnen oder in der Vernunft. In den Sinnen liegt sie nicht, denn die sinnliche Gewißheit ist gerade (zumindestens in Bezug auf die Eigenschaften von gut und böse) verschieden; und auch in der Vernunft nicht, denn die verschiedenen Philosophen, die in ihren Schulen für vortrefflich vernunftbegabt galten, kommen durch ihre Vernunft zu unterschiedlichen Ergebnissen: Zenon zum Schluß, die *Tugend* sei erstrebenswert, Epikur, es sei die *Lust*, Aristoteles, es sei die *Gesundheit* (.....).

Daher ist, so Sextus, nichts von Natur aus gut: Es herrscht Uneinigkeit über das, was für gut oder übel gehalten wird; nichts ist von Natur aus gut oder übel; und

¹⁴ das üblicherweise als *Adversus Mathematicos* oder *-Dogmaticos XI* zitiert wird. In der zweisprachigen (gr.-engl.) Ausgabe von Burry, *Sextus Empiricus* (1936) ist dieses Argument in Bd. III, §§ 68 – 78, S. 419 - 424.

¹⁵ Dieses ist das zentrale Argument. Es ist im Prinzip eine Anwendung des 'Modus Tollens'-Schlußverfahrens $[(A \rightarrow B) \wedge \neg B] = \neg A$: (A) "Es gibt natürliche Eigenschaften" \rightarrow (B) "Es gibt Übereinstimmung" Da jedoch (B) falsch ist, folgt, daß auch (A) falsch ist. Genaugenommen ist dieses Argument von Sextus alleine jedoch ungeeignet, die *prinzipielle* Nichtexistenz einer natürlichen Eigenschaft zu beweisen, denn das Urteil in (B) "Es gibt Übereinstimmung" kann nicht für *alle möglichen* Fälle verneint werden, sondern nur für alle bisherigen, in denen tatsächlich Uneinigkeit herrschte. Und daher ist auch der Rückschluß auf die Falschheit von (A) "Es gibt natürliche Eigenschaften" nur in genau diesen Fällen zulässig.

wir besitzen kein Kriterium, um in dieser Uneinigkeit eine Entscheidung zu treffen.

Das Ergebnis wirkt auf den ersten Blick wie das eines absoluten Skeptikers. Doch das würde bedeuten, daß Sextus sich in einem Zustand unbezweifelbarer Gewißheit hinsichtlich der Unmöglichkeit, absolut gültige Werturteile zu fällen, befände. Und so wird auch diese "Einsicht" relativiert: Sie ist nicht mehr als ein dem Skeptiker Erscheinendes. Ein absoluter Anti-Naturalismus wird daraus nicht abgeleitet, sondern lediglich eine naturalismus-skeptische Position. Das Motiv für diese Relativierung ist nicht erkenntniskritische Bescheidenheit, sondern wiederum das Interesse an der Glückseligkeit, die für den Skeptiker nur in der *Abwesenheit* von Gewißheit, in der Ataraxie durch Isosthenien möglich ist:

Das Ziel der Pyrrhoneer mußte also sein, alle objektiven Werte aufzuheben, und dazu schien ihnen die erkenntnistheoretische Skepsis der einzige Weg: "Die Taraché [Benruhuigung] ist nur zu umgehen, wenn wir zeigten ..., daß es weder ein Gut noch ein Übel von Natur gibt ... Dies zu lehren aber leistet allein die Skepsis."¹⁶

2. *Mittelalter und frühe Neuzeit*

Man kann wohl, ohne sich der Gefahr unangemessener Simplifizierungen auszusetzen, mit Recht behaupten, daß der ethische Relativismus in der religiösen Ethik des Mittelalters keinen Platz hatte. Dennoch ist es dem Verständnis des modernen ethischen Relativismus dienlich, wenn man seine Emanzipation aus dem Primat des Dogmas betrachtet. Mit diesem religiös-metaphysischen Dogma war der Anspruch verbunden, auf alle Lebensfragen unbezweifelbare und "erlösende" Antworten zu geben. Die Befreiung der Vernunft ist zwar ebenso eine Überwindung des religiösen Offenbarungsglaubens, doch hat sie bis über die Aufklärung hinaus gerade *nicht* zu einem ethischen Relativismus geführt, sondern zu seinem Gegenteil, zu rationalen Begründungsversuchen ethischer Normen mit dem Anspruch auf *objektive* Gültigkeit. Relativistische Konsequenzen sind daher eher dort zu suchen, wo man sich erneut den Philosophen der griechischen Antike zuwandte. Das trifft vor allem auf Montaigne zu.

Montaignes Relativismus ist eine eigentümliche Mischung aus *methodisch* universeller, *defacto* partieller und zugleich gemilderter relativer Skepsis. Ausgehend von der Kritik an der Überbewertung des Vernunftgebrauchs und der Eitelkeit derjenigen, die zu wissen glauben, plädiert er für einen konsequenten Skeptizismus, der sich selbst in Frage stellt:

¹⁶ M. Hossenfelder (HG.), *Sextus Empiricus.*, S. 35. Das "Zitat im Zitat" ist Sextus, *Adversus Mathematicos V*, § 140.

Unwissenheit, die sich ihrer bewußt wird, die sich beurteilt und verurteilt, ist keine vollständige Unwissenheit; dazu muß sie unbewußt sein. Deshalb legen es die Skeptiker darauf an, alle Sicherheit zu erschüttern, immer neu zu zweifeln und zu fragen, bei nichts sich zu beruhigen, für nichts zu garantieren.¹⁷

Der *relative* Zug seiner Skepsis äußert sich in seiner leidenschaftlichen Ehrlichkeit und Bescheidenheit. So präsentiert er seine Skepsis nicht in Form eines systematischen Entwurfs mit lehrmeisterlicher Absicht, sondern als "Versuche" (Essays) heiterer Kritik.

Wenn jedes Philosophieren vom Zweifel ausgeht, wie man behauptet, so muß erst recht das, was ich tue, vom Zweifel ausgehen, nämlich einfältiges Zeug zusammenzuphantasieren; denn die Lernenden müssen fragen und diskutieren, und der Leiter muß die Entscheidung treffen.¹⁸

Dieser Leiter aber ist Gott. Der Konservatismus Montaignes (auch in Bezug auf politische und gesellschaftliche Belange) ist zwar der Sache nach dieselbe Konsequenz für das praktische Leben, die auch der Pyrrhoniker zieht, doch die Gründe dafür sind unterschiedliche: für die Pyrrhoniker ist er die einzig konsistente Reaktion auf die gegebene Notwendigkeit zu handeln, bei Montaigne die Konsequenz seines Urteils über die Nichtigkeit *rationaler* Begründungsbemühungen für das richtige Handeln:

Ist es nicht besser, auf die Stellungnahme zu verzichten, als sich in einen der vielen Irrtümer zu verwickeln, die die menschliche Phantasie hervorgebracht hat? Ist es nicht besser, sich der Stimme zu enthalten, als sich in den üblichen Aufruhr und Lärm des Meinungsstreits zu stürzen?¹⁹

Die Entscheidung, der ich mich unterwerfe, ist der Wille Gottes, gegen den es keinen Widerspruch gibt; er ist erhaben über allen kleinen menschlichen Disput.²⁰

Eine solche Konsequenz ist charakteristisch für die Skepsis der gesamten frühen Neuzeit. Das gilt auch für P. Charron, B. Pascal und P. Bayle (vgl. auch oben den Aspekt der Funktionalisierung bei P. Bayle):

¹⁷ Montaigne (hg. 1953), Buch II, 12. Kapitel, S. 210 - 211.

¹⁸ a.a.O., II, 3, S. 171.

¹⁹ II, 12, S. 211.

²⁰ II, 3, S. 171.

"Wir verlangen nach der Wahrheit und finden in uns nur Ungewißheit." "Wir sind geboren, die Wahrheit zu suchen; sie zu besitzen, gehört einer höheren und größeren Macht an."²¹

3. Der Relativismus bei Nietzsche und im Marxismus

In der Aufklärung wurde die Religion als wertstiftende *Inстанz* durch die Vernunft ersetzt. Die rationalen Begründungsversuche dieser Zeit standen aber im Wesentlichen mit den christlichen Werten in ihren Grundzügen im Einklang; sie waren neue Begründungsformen für alte Ideale. Vergleichsweise spät, aber radikal, wurde die Gültigkeit dieser christlichen Werte selbst bei Nietzsche und im Materialismus des 19. Jahrhunderts relativiert; sie bilden den Hintergrund des ethischen Relativismus im 20. Jahrhundert.

Nietzsches Relativismus ist ein wichtiger Bestandteil seines Angriffs auf den metaphysischen Wertabsolutismus der christlichen Tradition im Ganzen. Zum einen äußert sich sein Relativismus in der Analyse der *Herkunft* der Moral, d.h. in der Zurückführung, der Reduktion von Werten auf außerethische Faktoren ihrer Entstehung. Die für absolut gültig gehaltenen Werte sind demnach, so Nietzsche, gesellschaftlich und geschichtlich relativ. In diesem Sinne unterzieht er die Werte des Christentums einer fundamentalen Kritik und entlarvt sie als "Zeichensprache der Affekte", indem er ihre psychologischen und historischen *Motive* aufdeckt – Nächstenliebe als subtilen Egoismus, Mitleid als Selbstschutz.

Ferner ist seine Kritik tiefgreifender als alle bisherigen. Er stellt nicht nur die objektive Gültigkeit bestimmter normativ-ethischer Systeme in Frage, sondern die Sinnhaftigkeit der Moral als solche:

Die letzten 'Wünschbarkeiten' über den Menschen [...] sind von den Philosophen eigentlich niemals als Problem genommen worden. [...] Inwiefern ist es wünschbar, daß der Mensch tugendhafter wird? oder klüger? oder glücklicher? [...] Gesetzt, daß man nicht schon das 'Warum' des Menschen überhaupt kennt, so hat jede solche Absicht keinen Sinn²²

Schließlich finden wir bei Nietzsche die Kritik an dem Allgemeingültigkeitsanspruch von (christlich-)moralischen Normen, die ein *Schema* vorgeben, dem der "ideale" Mensch zu entsprechen habe:

²¹ B. Pascal und P. Charron, zit. nach Weischedel (1976), S. 26.

²² in: H. Wein (1950), S. 42.

Alle rational fixierten, zu radikalen Programmen formulierten "Wünschbarkeiten" nennt ein Aphorismus Nietzsches "– in Hinsicht auf den Menschen absurde und gefährliche Ausschweifungen ..., mit denen eine einzelne Art von Mensch i h r e Erhaltung- und Wachstums-Bedingungen über der Menschheit als Gesetz aufhängen möchte." Und deshalb stellt "der wirkliche Mensch" einen viel höheren Wert dar als der "wünschbare Mensch irgend eines bisherigen Ideals".²³

Indem jedoch hier von einem "höheren Wert" des "wirklichen Menschen" und an anderen Stellen von der Kritik der Moralität als einer "neuen Stufe der Moral" gesprochen wird, kann der Skeptizismus Nietzsches kein universeller sein, sondern beschränkt sich auf eine bestimmte Klasse von Werten (der metaphysischen, absoluten) und setzt ihnen positiv die "neuen" Werte entgegen. Auch ist der ethische Skeptizismus selbst, wenn auch rigoros, so doch nicht absolut, denn Nietzsche versteht ihn als ein notwendiges, aber nicht endgültiges geschichtliches Stadium, ein "geschichtliches Phänomen, das sich freilich nicht zufällig verwirklicht, aber auch nicht dem Plan einer imaginären Geschichtsvorsehung entspringt, das vielmehr das Fazit aus der gesamten bisherigen Geschichte des europäischen Geistes zieht."²⁴

Wie Nietzsche reduziert auch Marx ethische Normen und Werte auf außermoralische Faktoren, jedoch nicht auf den historisch-*psychologischen* Entstehungsprozeß, sondern auf ihre "Klassenlage", d.h. auf das *ökonomische* Umfeld.

In *Die "ewigen Wahrheiten" der Moral*²⁵ entwickelt Engels in der kritischen Auseinandersetzung mit K.E. Dühring – einem jener "in hochmoralischen Harnisch geratenen Propheten" – einen für den marxistischen Standpunkt typischen ethischen Relativismus. Welche sind nun die spezifischen Kennzeichen dieser Variante?

Zunächst findet man in diesem Text allgemein gehaltene Hinweise auf die grundsätzliche Fallibilität menschlicher "Erkenntnisse" im Bereich der Wissenschaft und in gesteigertem Maße in der Moralphilosophie. Das Moment der prinzipiellen Fehlbarkeit des Menschen auf allen Gebieten betrifft aber nur den Menschen als Individuum. Nur insofern ist Engels' Skepsis universell und absolut. Im Verlauf der gesamten geschichtlichen Entwicklung der Menschen findet dagegen, laut Engels, ein Prozeß der sukzessiven Annäherung an eine verbindliche Methode der Wahrheitsfindung und somit an unbezweifelbare Erkenntnisse in der Wissenschaft *und* Moralphilosophie statt. Die Schwierigkeit hier liegt offenkundig in der Konsequenz, daß Engels entweder seine Skepsis oder aber den Objektivitätsanspruch einer solchen "wirklich menschlichen Moral"²⁶ aufgeben muß.

²³ H. Wein (1950), S. 43.

²⁴ W. Weischedel (1976), S: 33.

²⁵ Einem Text aus dem Werk *Anti-Dühring* (in: N. Hoerster 1976).

²⁶ F. Engels (a.a.O., S. 36).

Neben dem Hinweis auf die prinzipielle Fallibilität der Erkenntnisse Einzelner, relativiert Engels die objektive Gültigkeit moralischer Normen und Werte ferner durch das erwähnte Reduktionsargument.

In einer Analyse der im späten 19. Jahrhundert herrschenden moralischen Systeme unterscheidet Engels im wesentlichen drei große Gruppen von Moraltheorien: Die christlich-feudale, die modern-aufklärerische und die "Zukunftsmoral", diese entsprechen den drei gesellschaftlichen Klassen Feudalaristokratie, Bourgeoisie und Proletariat. Engels zieht aus dieser Entsprechung den Schluß, "daß die Menschen, bewußt oder unbewußt, ihre sittlichen Anschauungen in letzter Instanz aus den praktischen Verhältnissen schöpfen, in denen ihre Klassenlage begründet ist – aus den ökonomischen Verhältnissen, in denen sie produzieren und austauschen".²⁷

Engels veranschaulicht das an Moralgeboten, die das Privateigentum betreffen: Nur dort. Wo das Privateigentum sich entwickelt hat, herrscht etwa das Verbot: Du sollst nicht stehlen:

In einer Gesellschaft, wo die Motive zum Stehlen beseitigt sind, wo also auf die Dauer nur noch höchstens von Geisteskranken gestohlen werden kann, wie würde da der Moralprediger ausgelacht werden, der feierlich die ewige Wahrheit proklamieren wollte: Du sollst nicht stehlen!²⁸

Verallgemeinert man dieses Determinationsprinzip von ökonomischen und moralischen Verhältnissen, so ergibt sich: "Für gleiche oder annähernd gleiche ökonomische Entwicklungsstufen müssen die Moraltheorien notwendig mehr oder weniger übereinstimmen. [...] Wir behaupten [...], alle bisherige Moraltheorie sei das Erzeugnis [...] Gesellschaftslage."²⁹

Die Ambiguität des Relativismusbegriffs bei Engels liegt also in der Kombination aus ökonomischem Determinismus einerseits und der dezitierten Präferenz der proletarischen Zukunftsmoral andererseits. Selbst wenn man von den Schwierigkeiten absieht, die entstehen, wenn man die Geltung einer Theorie auf ihre Genese reduziert, und Engels' Reduktion der Moral für durchaus aufschlußreich hält, dann stellt sich die Frage, ob nicht auch der Relativismus selbst deterministisch auf seinen gesellschaftlichen Hintergrund reduziert werden kann. Nämlich als "typisches wiederkehrendes Merkmal, [...] aus dem großstädtischen übersättigten Spätstadium in sich selbst unsicher werdender Hochkulturen".³⁰

²⁷ a.a.O., S. 35.

²⁸ ebenda.

²⁹ a.a.O., S. 35 und 36.

³⁰ H. Wein (1950), S. 65.

4. Zum ethischen Relativismus im 20. Jahrhundert. Eine Ergänzung

Das folgende Kapitel ist der ausführlichen Diskussion des ethischen Relativismus in diesem Jahrhundert gewidmet, der Diskussion des deskriptiv- und normativ-ethischen Relativismus sowie des meta-ethischen Relativismus, in Emotivismus und Dezisionismus. Hierbei konzentriere ich mich jedoch vor allem auf formale Gesichtspunkte dieser Varianten. In dieser Hinsicht sind nun andere Formen des ethischen Relativismus, z.B. der Kommunitarismus, nicht sehr ergiebig, doch möchte ich diesen nicht übergehen, weil er ein Beispiel ist das zeigt, wie der ethische Relativismus auch in unserem Jahrhundert als *Methode* der Kritik im Interesse bestimmter anderer nicht-relativierter Werte betrieben wurde.

Die kommunitaristischen Ideen sind in Opposition zu neo-liberalistischen Tendenzen der letzten dreißig Jahre entstanden und wurden von ihren Vertretern mit der Absicht vorgebracht, die heute meist unreflektiert akzeptierten radikal *individualistischen Voraussetzungen* des seit dem Zusammenbruch des Sowjet-Imperiums dominanten politischen und wirtschaftlichen Systems der westlichen Industriestaaten auf ihre Gültigkeit hin zu überprüfen. Indem sie also die zentralen Prämissen der modernen Vertragstheorien (z.B. J. Rawls' und R. Nozicks) einer grundlegenden Kritik unterziehen, relativieren sie die Gültigkeit herrschender ethischer Normen und Werte, die nur auf der Basis einer zweifelhaften anthropologischen Doktrin (nämlich der Lehre vom "atomistisch isolierten Individuum") gerechtfertigt werden können.³¹ Mittels eines historisch-relativistischen Arguments verweist Ch. Taylor in diesem Sinne auf die Willkür des individualistischen Postulats des Liberalismus seit Th. Hobbes:

In früheren Phasen der westlichen Zivilisation, ganz zu schweigen von anderen Kulturkreisen, hätte eine Argumentation, die die Rechte des einzelnen allem voranstellt, als hochgradig exzentrisch gegolten – mindestens so exzentrisch wie einer der heute behaupten würde, die englische Königin herrsche von Gottes Gnaden. Die klassische politische Theorie, etwa die von Aristoteles, begriff den Menschen als gesellschaftliches Lebewesen – weil er allein nicht zurechtkommen kann, weil er kein selbständiges und selbstgenügsames Lebewesen ist. Erst seit Hobbes geht man vom genauen Gegenteil aus, was uns heute als so selbstverständlich erscheint, daß wir kaum noch nachfragen. Dabei ist es doch seltsam, [Taylor] "daß die Menschen in einer Gesellschaft, in der die gegenseitige Abhängigkeit so groß ist wie in keiner anderen und in der wir weiter als je zuvor von den ursprünglichen menschlichen Verhältnissen selb-

³¹ vgl. Ch. Taylor (1988).

ständiger Stämme entfernt sind, weiterhin in derartigen atomistischen Begriffen denken".³²

Zwar steht im Kommunitarismus die Kritik im Vordergrund, doch ihre Skepsis ist nur partiell, da dem atomistischen Menschenbild ein immanent soziales entgegengesetzt wird, um die moralische Basis für die Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Konsenses und die Bereitschaft zum Teilen zu begründen.

Diese Kombination der beiden Elemente, die Kritik am Neoliberalismus einerseits und die Rehabilitierung vor-aufklärerischer Grundlagen für verbindliche Normen des Zusammenlebens andererseits, hat bewirkt, daß kommunitaristisches Gedankengut für durchaus konträre Gruppierungen attraktiv wurde, für Linksintellektuelle genauso wie für Traditionalisten. Auf diese Weise vereinigen sich in der kommunitaristischen Kritik, je nach Motivation, entweder eine engagiert-kritische oder, wie etwa bei A. MacIntyre, eine "melancholisch-reflexive Philosophie, die auf politische Überlegungen fast völlig verzichtet und dadurch auf eine außerordentlich unbestimmte Art zu schillern beginnt".³³

³² W. Reese-Schäfer (1995), S. 31 - 32. Das Taylor-Zitat findet sich in Ch. Taylor (1988, S. 168).

³³ W. Reese-Schäfer (1995), S. 11

III Diskussion

Der nun folgenden Diskussion der verschiedenen Relativismusvarianten – des *deskriptiv-ethischen*, *normativ-ethischen* und *meta-ethischen* Relativismus sind eine Auswahl repräsentativer Texte zugrundegelegt.³⁴ Wie in der Einleitung erwähnt, werde ich dabei im Wesentlichen "thematisch" verfahren, d.h. ich werde die Relativismusvarianten systematisch entwickeln und sie dann auf ihre Rechtfertigungsprobleme hin untersuchen.

1. Der deskriptiv-ethische Relativismus

Ich beginne mit der Darstellung des deskriptiv-ethischen Relativismus, denn er ist fast durchgängig der Ausgangspunkt ethisch-relativistischer Debatten. Nicht nur beim Laien ist es das Wissen um ethische Normen, die anders sind als die seinen, das interessierte Verwunderung, Befremden oder Verunsicherung auslöst. Auch in den meisten wissenschaftlichen Beiträgen zu diesem Thema entzündet sich die Begründungsdiskussion an der Tatsache, daß in verschiedenen Kulturen und Epochen unterschiedliche Normen und Werte gelten.

Die Vielfalt der moralischen Systeme war seit der griechischen Antike ein allgemein bekanntes Faktum (vgl. oben Protagoras, Herodot und Sextus). Diese Tatsache wurde um so deutlicher, je mehr kulturanthropologisches Material zusammengetragen wurde, das das Bild einer einheitlichen Basis von Werten kaleidoskopartig zu zerstückeln schien. In der Zeit der Aufklärung formulierte J. Locke diese Erfahrung im *Essay Concerning Human Understanding*:

He that will carefully peruse the history of mankind and look abroad into the several tribes of men, and with indifferency survey their actions, will be able to satisfy himself,

³⁴ Für den deskriptiv-ethischen Relativismus sind das: J. Ladds Einleitung zu *Ethical Relativism* (1973), K. Duncker, *Ethical Relativity* (1939 in: Ladd 1973), N. Hoersters Einleitung zu *Texte zur Ethik* (1976), R.B. Brandt, *Drei Formen des Relativismus* (aus 1961, in: Hoerster 1976) und W. Sumner, *Folkways* (aus 1906, in: Ladd 1973); für den normativ-ethischen Relativismus: M. Herskovits, *Das Problem des Kulturrelativismus* (1947 in: Hoerster 1976), R. Benedict, *Patterns of Culture* (1934) und R. Ginters' Einleitung zu *Relativismus in der Ethik* (1976); für den meta-ethischen Relativismus: A. Ayer, *Die praktische Funktion moralischer Urteile* (1954 in: Hoerster 1976) und *Moralische Urteile können weder wahr noch falsch sein* (aus 1970, in: Ginters 1978), ferner M. Weber, *Der Bekenntnischarakter letzter ethischer Stellungnahmen* (aus 1919, in: Hoerster 1976) und N. Hoerster, *Normenbegründung und Relativismus* (1973 in: Ginters 1978).

that there is scarce that principle of morality to be named, or rule of virtue to be thought on (those only excepted that are absolutely necessary to hold society together, which commonly too are neglected betwixt distinct societies), which is not, somewhere or other, slighted and condemned by the general fashion of whole societies of men, governed by practical opinions and rules of living quite opposite to others.³⁵

Der deskriptiv-ethische Relativismus ist eine soziologische, psychologische, biologische oder anthropologische Theorie, die eine Erklärung für die tatsächliche Vielfalt an unterschiedlichen moralischen Systemen im kulturellen und historischen Vergleich zu geben versucht. Beginnen wir mit J. Ladds Analyse. Ladd identifiziert zwei verschiedene, logisch voneinander unabhängige Thesen, die "dependency"-These (*These der Abhängigkeit*) und die "diversity"-These (*These der Vielfalt*) (Ladd 1973, S. 3 - 4 und 109 - 110).

Die *These der Abhängigkeit* besagt, daß alle Normen und Werte einer Gesellschaft von anderen, außerethischen Faktoren notwendig abhängen: z.B. von ihren Institutionen, von ihrer Wirtschaftsform, ihrer Sprache, den geographischen Lebensbedingungen, von psychologischen Gesetzmäßigkeiten oder vom biologischen Erbe. Je "stärker" dieses Abhängigkeitsverhältnis gedeutet wird, desto mehr mündet diese erste These in einen (kulturellen, biologischen, ökonomischen etc.) Determinismus.

Die *These der Vielfalt* besagt, daß diese unterschiedlichen Faktoren von Gesellschaft zu Gesellschaft, ja oft von Individuum zu Individuum variieren. Die Unterschiede sind unaufhebbar, die Vielfalt letztlich irreduzibel.

Die Plausibilität dieser beiden Thesen hängt, wie sich zeigen wird, davon ab, ob sie *alle* Normen und Werte umfassen, oder auf einen bestimmten Teil ethischer Urteile beschränkt ist, d.h. ob sie universelle oder partielle skeptisch-reduktionistische Thesen sind. Die Relevanz dieser Thesen für die *normative Ethik* hängt dagegen davon ab, inwieweit der Hinweis auf die Entstehungsbedingungen von Normen ihre Gültigkeit zu unterminieren überhaupt imstande ist (siehe 2. Kapitel).

Zunächst stellt sich also die Frage, in welchem Umfang diese beiden Thesen zutreffend sind. Für die (zumindest eingeschränkte) Gültigkeit beider Thesen werden in unserer Textauswahl eine Vielzahl von Beispielen aus dem Standard-Repertoire deskriptiver Relativisten angeführt:

K. Duncker (1939) z.B. nennt die unterschiedliche Stellung zum Zinswesen im Mittelalter und im Kapitalismus, die verschiedenen Konventionen der "statt-

³⁵ J. Locke, a.a.O., I Buch, 3. Kap., zit. Nach K. Duncker (in: Ladd 1973, S. 43).

haften" Bekleidung und die Sitte der Kindes- und Greisentötung. Auf den ersten Blick leuchtet eine Zurückführung dieser ethischen Normen und Konventionen auf außerethische Faktoren durchaus ein: *religiöse* Faktoren waren für das Verbot des Zinswesens bestimmend, *ökonomische* Faktoren für die Legalisierung desselben, das Klima für den Grad der Nacktheit und eine menschenfeindliche Umwelt (etwa die der Eskimos) für die Notwendigkeit eines Stammes, sich im Überlebensinteresse der Gemeinschaft, ihrer schwächsten Glieder zu entledigen.

Bei genauerem Hinsehen ergeben sich jedoch eine Reihe von Schwierigkeiten für diese beiden deskriptiv-relativistischen Erklärungsversuche. Die Kritik an der *These der Abhängigkeit* läuft auf einen ethischen Absolutismus hinaus (z.B. in Form eines ethischen Naturalismus oder Intuitionismus). Hier wird bestritten, daß Werte (und somit Normen) von außerethischen Faktoren abhängen, und behauptet, daß sie objektive Eigenschaften von Gegenständen oder unmittelbar einsichtig sind. Die Kritik an der These der Vielfalt mündet in einen ethischen Universalismus. Demgemäß können Werte zwar von außerethischen Faktoren abhängen. – Von Faktoren, die jedoch wenigstens zum Teil invariant sind. Bei D. Hume z.B. gewährleistet die "Natur" des Menschen, die, so Hume, einheitlich ist, daß es ethische Normen gibt, die de facto universelle Gültigkeit besitzen. (vgl. J. Ladd, 1973, S. 3 und 110)

In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung von *fundamentalen* und *abgeleiteten* Normen von R.B. Brandt (1961) sowie die These der *Situationsgebundenheit der Bedeutung einer Handlung* von Duncker (1939) äußerst aufschlußreich. Sie zeigen, wie vielschichtig der Zusammenhang zwischen ethischen Normen und ihren Entstehungsbedingungen ist, und wie differenziert eine adäquate Analyse sein muß.

Die deskriptiv-relativistische These geht von der *Voraussetzung* aus, daß es eine Vielzahl von einander widersprechenden Systemen von Normen und Werten gibt. Diese Vielfalt wird durch Zurückführung auf eine Anzahl irreduzibel verschiedener außerethischer Faktoren *erklärt*.

Nun erscheint es jedoch fraglich, ob diese Voraussetzung überhaupt zutreffend ist. Vielen Normen, die einander zu widersprechen scheinen, liegen möglicherweise ein und dieselben fundamentalen Normen zugrunde. Ein anschauliches Beispiel hierfür gibt N. Hoerster (1976, S. 28):

Nehmen wir an, in der Gesellschaft X herrscht das strenge moralische Verbot, mehr als das zum Trinken, Kochen und Waschen unbedingt erforderliche Minimum an Wasser zu verbrauchen; in der Gesellschaft Y dagegen ist es jedermann unbenommen, seinen Garten zu bewässern oder stundenlang unter der Dusche zu stehen. Nehmen wir weiter an, Gesellschaft X lebt in einem Landstrich, in dem das ganze Jahr über äußerste Wasserknappheit herrscht, Gesellschaft Y dagegen in Mitteleuropa. Dann fällt es uns nicht schwer zu sehen, daß diese beiden einander entgegenge-

setzten moralischen Normen zur Regelung des Wasserverbrauchs beide mit ein und derselben grundlegenderen Norm vereinbar sind, nämlich mit der Norm, daß man mit nur knapp vorhandenen, aber für jedermann lebenswichtigen Gebrauchsgütern sparsam umgehen muß. Diese Norm, angewandt auf die unterschiedlichen Lebensumstände der Gesellschaften X und Y, ergibt unmittelbar die beiden unterschiedlichen Alltagsnormen. Man beachte, daß in einem Fall wie diesem ein fundamentaler Normenunterschied gerade dann vorliegen würde, wenn die abgeleiteten Alltagsnormen der beiden Gesellschaften übereinstimmen!

Das Beispiel zeigt, daß gerade *durch* die Abhängigkeit ethischer Normen von außerethischen Faktoren ein Konsens möglicherweise verdeckt wird. Es ist denkbar (und vielfach auch tatsächlich so), daß auf der Ebene der *fundamentalen* Normen Übereinstimmung herrscht, zugleich aber die *abgeleiteten* Normen in verschiedenen Kulturen unterschiedlich sind, eben weil sie die außerethischen Faktoren mitberücksichtigen, der geographischen, und ökonomischen Situation oder auch religiösen und metaphysischen Überzeugungen Rechnung tragen. Wie vielfältig der Einfluß außerethischer Faktoren sein kann, möchte ich an einigen anderen Beispielen von Brandt und Duncker deutlich machen. Hier ist das Kriterium für einen fundamentalen Dissens, ein Dissens bei gleichzeitiger "Identität der Gegenstände" bzw. bei "Identität der Bedeutung" (Brandt):

Wir wollen sagen, daß sich zwei Individuen oder Gruppen dann in ihren "grundlegenden moralischen Axiomen" unterscheiden, wenn ihre gegensätzlichen Bewertungen *denselben Gegenstand* betreffen, das heißt wenn die bewerteten Ereignisse, Handlungen und Situationen in dem Sinne gleich sind, daß sie für beide Parteien *dieselbe Bedeutung* haben.³⁶

Brandts Beispiel verdeutlicht also, daß Urteile etwa über Tötungshandlungen nicht notwendigerweise widersprüchlich, sondern möglicherweise nur auf der oberflächlichsten (hier: lexikalischen) Ebene und mithin nur scheinbar widersprüchlich sind.

Die Römer waren der festen Überzeugung, es sei verwerflich, seinen Vater zu ermorden und sahen die furchtbarsten Strafen für den vor, der dieses Kapitalverbrechen verübte. Die Römer würden sicher erklärt haben: "Es ist falsch, seinen Vater zu töten." Andererseits gab es primitive Stämme, bei denen es zu den Sohnespflichten gehörte, seinen Vater zu töten. Angenommen, wir sprächen mit einem Südseebewohner, in dessen Stamm es üblich ist, daß der Sohn den Vater an dessen 60. Geburtstag lebendig begräbt, und zwar ohne Rücksicht auf seinen Gesundheitszustand.

³⁶ Brandt (in: Hoerster 1976, S. 45).

Vermutlich würde dieser Südseebewohner sagen: "Es ist richtig, seinen Vater zu töten." Nun stellt sich die Frage, ob es sich hier um einen Unterschied in den grundlegenden moralischen Axiomen handelt. Möglicherweise, aber nicht unbedingt. Gewiß wird Vaternötigung gegensätzlich beurteilt. Aber hat die Tötungshandlung *dieselbe Bedeutung* für beide? Nicht in jeder Beziehung. Der Südseebewohner mag etwa der Meinung sein, der Körper seines Vaters werde im nächsten Leben dieselbe Gestalt behalten wie zum Zeitpunkt des Todes. Unter diesen Umständen erscheint es ratsam, aus dem Leben zu scheiden, bevor der Körper von Schwäche befallen wird. Dem Römer dagegen mag diese Überzeugung über das Jenseits fehlen; er glaubt vielleicht überhaupt nicht an ein Leben nach dem Tode. So redet der Südseebewohner über das Lebendigbegrabenwerden seines Vaters, der in der nächsten Welt in einer bestimmten körperlichen Verfassung existieren wird, der Römer aber nicht (ebenda).

Brandts Definition des deskriptiv-ethischen Relativismus ist somit eine Differenzierung von Ladds These der Vielfalt: Nach Brandt ist der deskriptiv-ethische Relativismus die These, daß sich moralische Gemeinschaften hinsichtlich ihrer *fundamentalen* Normen unterscheiden (und im extremen Fall einander widersprechen). Unterschiede unter den abgeleiteten Normen sind prinzipiell durch bessere faktische Kenntnis behebbar und nur dann auf eine Differenz fundamentaler Normen zurückführbar, wenn über die Gesamtheit der relevanten Tatsachen Übereinstimmung herrscht.

Ein Vertreter des deskriptiv-ethischen Relativismus kann nun diese These auf zweierlei Weise begründen, entweder induktiv oder deduktiv: (Brandt, a.a.O., S. 47): Verfäht er induktiv, so sucht er nach möglichst vielen Beispielen fundamentaler Differenzen. Im (für ihn) günstigsten Fall kann er zeigen, daß hinsichtlich *aller* fundamentaler Normen Dissens herrscht, d.h. daß es keine Norm gibt, die faktisch universal gültig ist. Ein gemäßigerer deskriptiv-ethischer Relativist wird dagegen lediglich behaupten, daß es zumindest *einige* fundamentale Normen gibt, über welche Dissens herrscht. Auf diesem Wege zu einer Entscheidung zu kommen, ist äußerst schwierig. Um festzustellen, ob fundamentale Normen aus verschiedenen Kulturbereichen miteinander vereinbar sind, muß sichergestellt sein, daß das Verhalten in beiden ein und dieselbe Bedeutung hat. Doch das ist in den seltensten Fällen möglich. Natürlich kann man versuchen, *Vermutungen* darüber anzustellen, wie jemand vor dem Hintergrund anderer außerethischer Überzeugungen urteilen *würde*, doch bleibt ein solcher Versuch immer hypothetisch.

Neben der induktiven Verfahrensweise, könnte ein Vertreter des deskriptiv-ethischen Relativismus versuchen, seine These auch deduktiv, durch den Verweis auf "etablierte" wissenschaftliche Theorien zu begründen: Er könnte sich z.B. auf die psychologischen Mechanismen des "moralischen Lern- und Anpassungsprozesses" stützen, nach welchen ethische Normen in den sensiblen Phasen der Kindheit suggestiven Einfluß ausüben und passiv übernommen werden, sodaß in verschiedenen kulturellen Kontexten fundamentale Unterschiede zu erwarten sind.

Solche (behavioristische oder Freud-nahe) Theorien sind jedoch nicht unumstritten:

Gestaltpsychologen neigen zu der Annahme, daß ebenso, wie die psychologischen Gesetzmäßigkeiten der Wahrnehmung von einer zur anderen sozialen Gruppe invariant sind, die fundamentalen ethischen Auffassungen sozialer Gruppen universal und nicht das Ergebnis eines besonderen Lern- oder Anpassungsprozesses sind (Brandt a.a.O., S. 47)

Wie wichtig es ist, daß die These der Vielfalt sich auf die fundamentalen Normen beziehen muß, wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie eng verflochten die faktischen und normativen Elemente in vielen Werturteilen tatsächlich auftreten. Das möchte ich durch einen Exkurs zu Dunckers Analyse anhand zweier Beispiele veranschaulichen.

Anders als Ladd und Brandt geht K. Duncker, ein deutscher Gestaltpsychologe und Schüler W. Köhlers, von einer psychologischen Analyse eines Werturteils aus. Dieses besteht, so Duncker, wesentlich aus zwei Komponenten, einem Akt und einer Bewertung dieses Aktes. Das Problem, Handlungstypen aus verschiedenen historischen und kulturellen Kontexten zu vergleichen, (egal in welchem, im relativistischen wie auch im universalistischem Interesse) besteht nun in der *Situationsgebundenheit* der Bedeutung eines solchen Handlungstyps, denn der Kontext konstituiert die Bedeutung einer Handlung:

They [die spezifischen Umstände] provide what I shall call the *pattern of situational meanings*.³⁷ It is on this pattern of situational meanings that the moral essence of an act, its ethical quality and value, depends. (in Ladd 1973, S. 45 - 46)

Im Falle des Zinswesens bei Darlehen könnte daher *ein und dasselbe* fundamentale moralische Prinzip bei seiner Anwendung auf verschiedene Kontexte unterschiedlich ausfallen, da der Begriff des "Darlehens" seine Bedeutung zwar nicht vollständig, aber doch entscheidend verändert hat: Darlehen im Mittelalter waren Güter, die vorwiegend zum *Verbrauch* bestimmt waren, im kapitalistischen Kontext dagegen vor allem Kapital für *gewinnbringende Anlagen*. Leicht läßt sich eine moralische Norm konstruieren, dergemäß das Zinswesen im Mittelalter moralisch verwerflich, unter veränderten (kapitalistischen) Umständen dagegen moralisch gerechtfertigt ist (gerechtfertigt etwa mit dem Argument, der Schuldner, der das geliehene Geld profitabel anlegt, solle den Geldgeber sozusagen am Gewinn teilhaben lassen). D.h. die Doppeldeutigkeit des Begriffs "Zinswesen"

³⁷ Duncker definiert diesen Begriff als "[a pattern of] relevant features of the actual psychological situation with reference to which the subject behaves" (S. 48)

verdeckt möglicherweise einen fundamentalen Konsens. Dissens herrscht nur scheinbar, weil der Begriff in den beiden Epochen eine unterschiedliche Bedeutung hatte.

Im Falle der Greisen- und Kindestötung ist ebenfalls die Bedeutung des Aktes für eine moralische Bewertung desselben ausschlaggebend. Akte des "Tötens" im allgemeinen zu vergleichen, ist offenkundig zu abstrakt und vieldeutig. Doch selbst der Akt "Alte Eltern zu töten" kann sehr unterschiedliche Bedeutungen haben.

Drei Elemente sind, so Duncker, für die Bedeutung in unserem Beispiel wesentlich konstitutiv:

1. die Absicht, mit der diese Handlung vollzogen wird,
2. die Absicht, mit der diese Handlung gelitten wird, und
3. der Status des Opfers.

Ad 1. So z.B. die wohlmeinende Absicht des Täters: den Eltern Leid zu ersparen, sie vor Gefahren durch Feinde und wilde Tiere zu schützen (um ihnen *vergrößertes* Leid zu ersparen), oder auch, das Eintreten in eine glücklichere Nachwelt herbeizuführen. Ferner in der Absicht, der Gemeinschaft zu dienen, etwa bei Nahrungsknappheit, oder als Opfergabe, um Götter günstig zu stimmen.

Ad 2. Die Absicht, mit welcher diese Handlung gelitten wird, wäre unter solchen Umständen, von Einverständnis und Dankbarkeit, oder auch von Stolz gekennzeichnet. (Denn dem Wohl der Gemeinschaft zu dienen, wird dem Opfer meist als ehrenvolle Tat angerechnet.)

Ad 3. Vor allem aber ist für die Bedeutung einer Handlung wie die der Greisen- und Kindestötung wesentlich, welcher soziale, biologische, metaphysische und religiöse Status dem Opfer zugeschrieben wird: D.h. man sieht das Opfer z.B. als ein "krankes, schwaches Glied der Gruppe", den "verwundbaren Punkt des gegnerischen Clans", ein "lebendiges Wesen", "einen aus den Heerscharen der Hölle", ein "Eigentum des Familienoberhauptes", eine "eigenständige Person" oder eine "unsterbliche Seele", (die im Falle des Kindes ungetauft nicht sterben darf, damit sie nicht ewiger Verdammnis anheim falle).

Wir sehen, Duncickers Argument ist eine Kritik an der Methode des Relativisten, wenn er induktiv verfährt, da er die Möglichkeit voraussetzt, Handlungen aus ihrem Kontext herausgelöst zu vergleichen. Mit seinem Argument: "Die Umstände konstituieren die Bedeutung eines Aktes, die Bedeutung eines Aktes ihrerseits konstituiert seine Bewertung" stützt also Duncker zwar die These der Abhängigkeit, doch schließt er daraus gerade nicht auf einen Relativismus, sondern auf

einen moralischen Universalismus:

Was für "moralisch gut" gehalten wird, hängt zwar im einzelnen von der Bedeutung der Handlung ab, (die ihrerseits vom kulturellen Kontext abhängen), ist aber letztlich im allgemeinen das, was *der moralischen Gemeinschaft dienlich ist*. Bei aller kulturspezifischen Variabilität dessen, was "gut" im einzelnen ist, gilt für alle moralischen Gemeinschaften dieses interkulturelle, invariante Verhältnis. Daraus zieht Duncker den durchaus optimistischen Schluß: Vorausgesetzt die "situationale Bedeutung" einer Handlung ist dieselbe, dann ist zu erwarten, daß auch die Handlungen moralisch gleich beurteilt werden. Denn das Interesse an der Erhaltung und am Wohlergehen der sozialen Gruppe ist für Duncker die einzige kulturelle Invariante.

Ebenso wie Duncker argumentiert auch W.G. Sumner (in Ladd 1973, S. 23 - 39) deduktiv, um die These der Abhängigkeit zu stützen, und ebenso wie Duncker schließt Sumner auf einen ethischen Universalismus auf sozialdarwinistischer Grundlage.

Ein nicht zu leugnendes Bestreben aller Kulturen ist es, so Sumner, Überlebensstrategien durch Anpassung zu entwickeln. Die Moral ist reflektierte und generalisierte Erfahrung von Lust und Unlust im Kampf um das Überleben der Gruppe unter bestimmten Lebensbedingungen, und somit Teil des "Folkways".³⁸ Daß sozialdarwinistische Argumente für die *Begründung* einer Ethik irrelevant sind, steht, wie ich meine, außer Zweifel. Sumners Position ist nur deshalb hier von Interesse, weil sie eine eigentümliche Mischung aus erstens partiellem deskriptiv-ethischen Relativismus und zweitens Universalismus auf sozialdarwinistischer Basis mit ethnozentrischen Zügen ist. So spricht Sumner von erfolgreichen und schädlichen "Folkways". Erfolgreich sind sie, wenn sie dem fundamentalen Überlebensinteresse dienen, schädlich, wenn sie diesem Zweck aufgrund von unrichtigen Tatsachenüberzeugungen abträglich sind. In diesem Sinne analysiert Sumner eine Reihe von Normen und Gebräuchen, die auf irrationalen Glauben oder "Pseudo-Wissen" basieren: Auf den Nicobar-Inseln beispielsweise wurde das Töpfergewerbe auf den zufälligen Tod eines Töpfers hin unverzüglich eingestellt, wie uns Sumner berichtet. Auch in einigen eskimoischen Stämmen beruhen Bräuche wohl zum Teil auf Aberglaube: So gibt es die Gepflogenheit eines Stammes, Hundeknochen auf die Jagd mitzunehmen, denn dies sei bei einem ihrer Jäger, so heißt es, koinzident mit einem erfolgreichen Fang gewesen. Einen solchen "faith in goblinism" hält Sumner für vergleichsweise unbedenklich; für die Gemeinschaft als effektiv schädlich dagegen hält er beispielsweise Grabbeigaben: "They had a disastrous effect on the interest of the living and must have had seriously hindered the development of civilisation." (In Ladd 1973, S. 30) Dasselbe gilt für religiöse Kulte, gigantische Tempel- und Grabbauten, Pyramiden und teure Priester-

³⁸ "Folkway" ist die *Summe* der gruppenspezifischen Überlebensstrategien: Weltanschauung, Moral, positives Recht, Regeln der Lebensklugheit, u.s.w.

kulte, oder auch religiös begründete Verbote, Nahrungsquellen zu nutzen, so reich das Gebiet daran auch sein mochte.

Der ethnozentrische Zug Sumners liegt wohl vor allem in der Rigorosität seines Reduktionismus. Nicht nur sind die Tatsachenüberzeugungen über den Zustand des Menschen nach dem Tod umstritten, auch das Kriterium der biologischen Nützlichkeit ist ungeeignet, alle Interessen einer Kultur zu erklären. Viele kulturelle Phänomene dienen dem Wohl der Gemeinschaft, gerade indem sie aus dem Zusammenhang der elementaren biologischen Zweckdienlichkeit herausgenommen sind, oder überhaupt alleine um ihrer selbst Willen betrieben werden.

Wichtig bei Sumners wie auch Dunckers Position ist es, hier festzuhalten, daß beide nicht auf *kognitivem* Wege, wie W.D. Ross, M. Scheler oder M. Wertheimer zu ethischen "Objektiven" gelangen, sondern wie D. Hume, J. Lock oder R.M. Hare auf deskriptivem Wege zu ethischen "Universalien" im Sinne von *faktischen* Gemeinsamkeiten.

Im Zusammenhang mit der Frage, ob sich die These des deskriptiv-ethischen Relativismus nur lediglich *auf abgeleitete oder auch auf fundamentale Normen bezieht, gibt es noch eine weitere Schwierigkeit, auf die E. Westermarck* (1932 in: Ginters 1978, S. 72 - 74) *und R. Linton hinweisen*, aufmerksam gemacht haben. Gesetzt den Fall, es gibt tatsächlich auf fundamentaler Ebene ethische Universalien in der Form einer Schnittmenge interkulturell gültiger Normen, dann ist alleine dadurch noch nicht sichergestellt, ob sich aus dieser Schnittmenge auch ein universelles *System* von Normen ableiten läßt.

Erstens können ein und dieselben Normen in unterschiedlicher Rangordnung zueinander stehen. In Kultur A und in Kultur B gelten die Normen x und y; in Kultur A ist die Norm x der Norm y übergeordnet, in Kultur B dagegen die Norm y der Norm x. R. Linton (1952 in: Ginters 1978, S. 94 - 95):

So wird beispielsweise in der einen Gesellschaft größter Wert auf die Keuschheit an sich gelegt und zu ihrem Schutz eine Vielzahl von Einzelnormen um sie herum gezogen, während eine andere Gesellschaft sie etwa der Gastfreundschaft unterordnet. Man denke nur an die Einstellung der Engländer gegenüber der Sexualität in der Zeit vor Königin Viktoria und dann während ihrer Regierungszeit. Oder man hält in der einen Kultur den Wert menschlichen Lebens für so gering im Vergleich zur Ehre, daß niemand als erwachsen gelten kann, der noch kein Duell ausgefochten hat, wohingegen dieser Wert in einer anderen Kultur für so vorrangig gilt, daß die Tötung eines Menschen unter fast allen Umständen mit Tod oder Verbannung geahndet wird. Der wichtige Gesichtspunkt ist hier, daß es trotz großer Rangunterschiede innerhalb der Werthierarchie keine Gesellschaft gibt, die nicht die Tötung von Gruppenangehörigen mißbilligte oder eine bestimmte Auswahl unter den möglichen Geschlechtspartnern trüfe.

Zweitens gewährleistet eine scheinbare Übereinstimmung an der (Sprach-) Oberfläche nicht an sich schon eine vollkommene *inhaltliche* Übereinstimmung. Moralische Billigung und Mißbilligung bedeuten häufig nicht vollständige Zustimmung oder Ablehnung, sondern sind "graduell" und "unscharf"; Nuancen, die durch das moralische Vokabular vor allem im interkulturellen Vergleich nur grob vereinfacht zum Ausdruck gebracht werden können.

Schließlich, drittens, können bei übereinstimmender Menge von Normen gleichzeitig Unterschiede in der "Weite" des Gültigkeitsbereichs dieser Normen liegen. Bei beinahe allen Völkern war Mord und Diebstahl verboten, Liebe und Hilfsbereitschaft galten als Pflicht. Doch bestehen zugleich gravierende Unterschiede, auf wen diese Normen angewandt werden.

Die Naturvölker unterscheiden scharf zwischen der Tötung eines Stammesangehörigen und der eines Fremden: Während die Tat unter normalen Umständen im ersten Fall fast immer verurteilt wird, wird sie im zweiten Fall gewöhnlich als erlaubt, oft sogar als sehr lobenswert angesehen. Dasselbe gilt bei Diebstahl, Lüge und der Zufügung anderen Unrechts. Abgesehen von den einem Gast zustehenden Privilegien, die immer nur von kurzer Dauer sind, besitzt ein Fremder in primitiven Gesellschaften keinerlei Rechte. [...] Wenn wir von den Primitiven zu den zivilisierten Völkern kommen, stellen wir fest, daß die sozialen Gebilde einen größeren Umfang angenommen haben, daß das Volk an die Stelle des Stammes getreten ist und daß sich dementsprechend der Kreis, innerhalb dessen die Zufügung schlimmer Übel verboten ist, erweitert hat. Doch bleibt die alte Unterscheidung zwischen Übeln, die man einem Volksgenossen, und jenen, die man einem Fremden zufügt, grundsätzlich erhalten. [...] Es wäre unsinnig, leugnen zu wollen, die alte Unterscheidung zwischen Stammes- oder Volksgenossen und Fremden sei auch heute noch bei uns lebendig. Die überwiegende Einstellung der Menschen gegenüber dem Krieg, die Bereitschaft, mit der Kriege geführt werden, und die Vorstellungen von dem im Krieg Erlaubten beweisen das Überleben des alten Gefühls auch in der modernen Zivilisation, daß das Leben, das Eigentum und das Wohl eines Fremden nicht als gleichrangig mit dem eines Angehörigen der eigenen Gruppe angesehen wird. In Friedenszeiten zeigt sich dieses Gefühl in nationaler Aggressivität, unter der Flagge des Patriotismus und vielleicht auch in dem Verhalten gegenüber Menschen fremder Länder (a.a.O., S. 72 - 73).

So besteht denn auch der eigentliche Unterschied zwischen moralischen Normensystemen verschiedener Völker und Kulturen für Westermarck und auch für Linton im Umfang des Bezugsrahmens moralischer Normen und Werte. Ein universalistischer Optimismus, im Sinne der Hoffnung: "Wir wollen ja alle ohnehin dasselbe" muß immer auch diesen Gesichtspunkt mitberücksichtigen.

Die Diskussion bis hierher galt alleine der Frage, ob und in welchem Aus-

maß eine deskriptive Theorie gültig ist. Die meisten Sozialwissenschaftler stimmen heute miteinander überein, daß es *einige* faktische ethische Universalien gibt, aber auch einige Differenzen, die auf fundamentaler Ebene unauflösbar bleiben. (R.B. Brandt in: Hoerster 1976, S. 47 - 48). Dagegen gibt es einerseits Ethiker und Kulturanthropologen, die (wie etwa G. Harman oder J. Mackie) die Existenz faktischer ethischer Universalien generell leugnen. Gemäß dieser Position lassen sich für jede Norm, sei sie auch noch so verbreitet, Kulturen oder Subkulturen finden, in denen diese Norm nicht gilt; einige andere Ethiker (wie N. Hoerster) leugnen jedoch, daß es erwiesenermaßen überhaupt einen Dissens auf fundamentaler Ebene gibt.

Wenden wir nun die im ersten Kapitel eingeführten Gesichtspunkte auf den deskriptiv-ethischen Relativismus an.

Solange der deskriptiv-ethische Relativismus eine deskriptive (human-) wissenschaftliche Theorie ist, bleibt er seinem Anspruch nach hypothetisch. Ihn "relativ" im oben definierten Sinne zu nennen, wäre wohl nicht ganz richtig, denn "relativ" wurde ein Skeptizismus genannt, der sich selbst vom Zweifel nicht ausnimmt. Als *deskriptive* Theorie über *ethische* Normen kann der deskriptiv-ethische Relativismus gar keinen Bezug auf sich selbst nehmen.³⁹ Dennoch zeigt sich in beiden Positionen sozusagen dieselbe Geste: Zweifel bei gleichzeitiger Offenheit gegenüber Kritik an diesem Zweifel.

In bezug auf seinen Umfang ist der deskriptiv-ethische Relativismus meist ein partieller (Brandt), bisweilen aber auch ein universeller Relativismus (Harman, Mackie), oder seine Gültigkeit wird gänzlich in Zweifel gezogen (Hoerster).

In welchem Verhältnis steht nun der Relativismus als deskriptive Theorie zur normativen Ethik? Diese Frage soll uns im nächsten Abschnitt beschäftigen.

2. Der normativ-ethische Relativismus

Zur Frage nach der Bedeutung des deskriptiv-ethischen Relativismus für die normative Ethik gab es in der neueren Geschichte des ethischen Relativismus sehr unterschiedliche Stellungen.

Zunächst war die Gültigkeit der deskriptiven Relativismusthese selbst umstritten. Im 19. Jahrhundert herrschte die Tendenz vor, die Gemeinsamkeiten der Kulturen hervorzuheben und die Unterschiede auf die natürliche Umgebung zurückzuführen. (C. Kluckhohn in: Ladd 1973, S. 79) Man hielt die These des deskriptiv-ethischen Relativismus in bezug auf fundamentale Normen für unzutreffend. Das methodologische sozialwissenschaftliche Problembewußtsein war noch

³⁹ Er könnte das nur, wenn er entweder ein erkenntnistheoretischer oder ein normativ-ethischer Relativismus wäre. Dort entstünde dann auch das klassische Problem des Selbstwiderspruchs (s.u.).

nicht entwickelt, und so neigte man dazu, aus den (selektiv hervorgehobenen) faktischen Universalien (etwa sozialdarwinistische) Sollensnormen abzuleiten. Um die Wende zum 20. Jahrhundert und in den ersten Jahrzehnten desselben hob man dagegen vor allem die Unterschiede der Kulturen hervor. C. Kluckhohn (ebenda): "This was due in considerable part to Franz Boas. He stated explicitly that anthropology was interested in historically created diversities, leaving to psychology, the exploration of common human nature." Die These des deskriptiv-ethischen Relativismus fand mehr und mehr Zuspruch, obwohl schon Westermarck (1906 in: Hoerster 1976 – vergleichsweise früh also) auf ihre Schwächen hingewiesen hatte. In dieser Grundstimmung der Aufmerksamkeit auf die fundamentale Differenz, welche die folgenden Jahrzehnte prägte, entstand die These des *normativ-ethischen* Relativismus. Sie konstatierte die tatsächliche irreduzible Vielfalt moralischer Normen, und beanspruchte, daraus einen ethischen Pluralismus ableiten zu können. Mit diesem Anspruch verband sich dann eine Toleranzforderung und die vehemente Kritik am europäischen Ethnozentrismus und Kulturmissionarismus.

Sehen wir einmal von der Kontroverse um die Gültigkeit der These des deskriptiv-ethischen Relativismus ab und nehmen wir an, diese These ist uneingeschränkt zutreffend, so sehen wir, daß die Konsequenz, die der normativ-ethische Relativismus zieht, mit Sicherheit nicht die einzig mögliche Schlußfolgerung ist. Die Tatsache der Vielfalt von Normen und Werten für sich genommen kann von ethischen Absolutisten (hier: Kognitivisten), wie auch von ethischen Nihilisten (hier: Non-Kognitivisten) ebenfalls plausibel erklärt werden (Stace 1937, in: Ginters 1978, S. 103):

Für ethische Absolutisten ist faktischer Dissens lediglich ein Zeichen der Irrtumsfähigkeit des Menschen. So wie man sich hinsichtlich der Gestalt der Erde oder der Ursache einer Krankheit irren kann, so kann man sich auch hinsichtlich der Erkenntnis des objektiv Richtigen irren.

Ethische Nihilisten dagegen erklären den faktischen Dissens als notwendige Folge der prinzipiellen Unerkennbarkeit oder der Nichtexistenz *des* einzig moralisch Richtigen.

Es gibt jedoch nicht nur verschiedene plausible Erklärungen für die tatsächliche Verschiedenheit moralischer Normensysteme. Auch für den Fall, daß der deskriptiv-ethische Relativismus imstande wäre, einen ethischen Absolutismus zu widerlegen, wäre die Konsequenz daraus logisch nicht eindeutig: Behauptet der ethische Absolutismus, es gebe "ein objektiv gültiges moralisches Normensystem", so läßt die Verneinung dieser Position ("Es ist nicht der Fall, daß es ein objektiv gültiges moralisches Normensystem gibt"), *zwei* Schlüsse zu: Entweder den des normativ-ethischen Relativisten ("Es gibt *mehrere* gleichermaßen gültige moralische Normensysteme"), oder aber den des ethischen Non-Kognitivisten ("Es gibt *überhaupt kein* objektiv gültiges moralisches Normensystem"):

Die zweite Konsequenz zogen die meisten Vertreter des Neopositivismus, des Emotivismus und des Dezisionismus, allerdings nicht, wie die Vertreter des normativ-ethischen Relativismus die ihre aufgrund eines deskriptiv-ethischen Relativismus, sondern aufgrund meta-ethischen Erwägungen. Die Konsequenz der ethischen Non-Kognitivismen wird im letzten Abschnitt dieses Kapitels behandelt. In diesem Kapitel möchte ich anhand der Positionen von M. Herskovits und R. Benedict den normativ-ethischen Relativismus skizzieren und anschließend einer Kritik unterziehen, sofern es zutreffend ist, daß man hier die normativen Forderungen (nach Toleranz etc.) tatsächlich *aus dem deskriptiv-ethischen Relativismus* abzuleiten versucht.

Herskovits und Benedict setzen beide grundsätzlich die Richtigkeit des deskriptiv-ethischen Relativismus voraus. Ein Großteil ihrer "vorbereitenden" Argumente decken sich also mit denen, die ich oben angeführt habe. Uns interessieren hier die Schlüsse, die sie daraus ziehen. In der Kritik am normativ-ethischen Relativismus wird jedoch häufig übersehen, daß Herskovits (ebenso wie Benedict) der Überzeugung ist, daß es neben der Vielzahl von kulturspezifischen Normen auch einige faktische ethische Universalien auf fundamentaler Ebene gibt: Es ist im Interesse aller Gesellschaften und Kulturen, zu überleben, "geregelt" zu leben und ein "zufriedenes" Leben zu führen. In welcher *Form*, d.h. mit welchen *Mitteln* dies nun bewerkstelligt wird, ist äußerst unterschiedlich: Wie man für Nahrung sorgt, in welcher Form Gesellschaften zusammenleben, wie Familienverbände gestaltet sind, etc. Da es nun, so Herskovits, unmöglich ist, diese verschiedenen kulturspezifischen Lebensformen in einer wertenden Beurteilung zu vergleichen, ist für ihn die einzig rationale Konsequenz die Achtung des Eigenwertes einer Kultur. Ein wertender Vergleich ist deshalb nicht möglich, weil es keine objektive Methode der Beurteilung gibt. Und eine objektive Methode der wertenden Beurteilung kann es nicht geben, weil jedes Subjekt durch die Bedingtheit seines eigenen Maßstabs gleichsam befangen ist. In Anlehnung an E. Cassirers Kulturperspektivismus verweist Herskovits auf die kulturbedingte Bedeutung des moralischen Wortschatzes. Moralische Begriffe (wie 'richtig', 'falsch', 'normal', 'anormal') werden in einem bestimmten kulturellen Zusammenhang erlernt und bekommen so ihre Bedeutung erst *durch das Erlernen von Regeln in einer bestimmten Gruppe*.

Aus der Achtung des Eigenwertes einer Kultur andererseits folgt direkt die Ablehnung der westeuropäischen "Kulturarroganz", des Ethnozentrismus.⁴⁰

⁴⁰ Ironischerweise ist gerade der Ethnozentrismus selbst eine der wenigen Kulturinvarianten. Herskovits sieht dieses Problem selbst und unterscheidet daher zwischen expansivem Kulturimperialismus und einem "friedlichen Pochen auf die guten Eigenschaften der eigenen Gruppe" als integrierenden Faktor. Im zweiten Sinne sind die vielen Sprichwörter, Sagen und Schöpfungsmythen zu interpretieren, in denen die eigene Gruppe immer eine privilegierte Stellung einnimmt:

Herskovits räumt zwar ein, daß es in sehr eingeschränktem Maße die Möglichkeit eines wertenden Vergleichs der Lebensformen in rein technischer Hinsicht gibt (z.B. die Effizienz des Pflugs gegenüber einfacherer Ackergeräte). Doch die Effizienz einer Methode alleine ist kein hinreichender Grund für das in technischer Hinsicht unterlegene Volk, sich diese effizientere Methode auch zunutze zu machen, z.B. weil man nicht bereit ist, die Nebenfolgen in Kauf zu nehmen. Ferner rechtfertigt technische Überlegenheit nicht den Import anderer Kulturgüter, wie den christlichen Monotheismus (a.a.O., S. 57). Im allgemeinen, so stellt Herskovits wohl mit Recht fest, führte der europäische Ethnozentrismus der letzten fünfhundert Jahre wenn nicht überhaupt zur Ausrottung ganzer Völker, dann zu "Entwurzelung, Enttäuschung und Verbitterung" (ebenda).

Ebenso wie Herskovits kritisiert auch Ruth Benedict alle Versuche, verschiedene Kulturen wertend zu vergleichen. Da es tatsächlich verschiedene gleichermaßen "geeignete" Lebensformen gibt (Benedict nennt sie "experiments in living"), fordert sie: "We shall arrive then at a more realistic social faith, accepting as grounds of hope and as new bases for tolerance the coexisting and equally valid patterns of life which mankind has created for itself from the raw materials of existence" (Benedict, *Patterns of Culture* (1934), S. 257).

Die vehemente Kritik vieler Autoren am normativ-ethischen Relativismus (z.B. durch Ladd (1973), Ginters (1978), Stace (1937), Brandt (1961) und Hoerster (1976)) ist auf eine Reihe offenkundiger Argumentationsfehler der normativ-relativistischen Position zurückzuführen. Zum Teil beruht diese Kritik jedoch, wie ich vermute, auf einem Mißverständnis. Besehen wir uns zunächst jedoch die Schwierigkeiten des normativ-ethischen Relativismus. Drei Argumente sprechen gegen die These von Herskovits und Benedict. Der Vorwurf eines natu-

"Diese Indianer [Chirokesen von den Great Smoky Mountains] kennen selbstverständlich sowohl Weiße als auch Neger. Wie alle Indianer sind sie von brauner Hautfarbe, und wie in allen Mythologien gilt das Schöpfungswerk übernatürlicher Wesen als unabänderlich. Auch ist der Mensch wie in den meisten Mythologien das vollkommenste Werk des Schöpfers, der sich in diesem Fall zu seiner Erschaffung zunächst einmal einen Ofen baute und heizte, um dann aus Teig drei Formen von menschlicher Gestalt zu bilden. Er schob die Formen in den Ofen und wartete, bis sie gar wären. Doch war seine Ungeduld, das Ergebnis und die Krönung seines Werks zu Gesicht zu bekommen, so groß, daß er die erste Form zu früh aus dem Ofen nahm. Sie war leider noch nicht ganz gar – bleich, von unansehnlicher Farbe. Aber es war nichts zu machen, sie war nun einmal da – und von ihr stammen alle Weißen ab. Seine zweite Form aber war genau richtig gelungen. Die Backzeit war gerade recht und die Form so schön, wie er sie sich vorgestellt hatte. Ihre Bräune gefiel ihm in jeder Hinsicht und von dieser Form stammen alle Indianer ab. Seine Freude war so groß, daß er darüber vergaß, die dritte Form aus dem Ofen zu nehmen. Sie war schon ganz verbrannt. Er öffnete die Ofentür, doch leider war nichts mehr daran zu ändern, die Form war verkohlt und schwarz. Und von ihr stammen die Neger ab." (aus einem unveröffentlichtem Bericht F. Olbrechts, zit. nach Herskovits, *Man and his Works* (1970), in: Ginters 1978, S. 55 - 56).

ralistischen Fehlschlusses, der Vorwurf des Selbstwiderspruchs und der Vorwurf des genetischen Fehlschlusses.

1. Der Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses

Von den genannten Kritikern analysiert R. Ginters (1978, S. 9 - 12) dieses Problem des normativ-ethischen Relativismus am genauesten: Für die Gültigkeit eines Urteils im allgemeinen ist es logisch völlig belanglos, ob über es Konsens herrscht, oder Dissens. Genauso wenig wie aus tatsächlichem *Konsens* über *empirische* Fragen (z.B. die Frage nach der Form der Erde oder nach der Echtheit der sog. 'Konstantinischen Schenkung') folgt, daß das Urteil *objektiv gültig* ist, so wenig folgt aus tatsächlichem Konsens über ethische Normen und Werte, daß sie deswegen schon *objektiv gültig* wären. (s.o.).⁴¹

Dasselbe gilt nun auch für tatsächlichen *Dissens*. Aus der faktischen Verschiedenheit in den Überzeugungen über empirische wie ethische Fragen folgt für die Gültigkeit solcher Überzeugungen logisch überhaupt nichts; weder, (1) daß nicht unter den vielen Überzeugungen *eine* sein kann, die objektiv gültig ist, noch (2) die prinzipielle Unmöglichkeit, daß es eine objektiv gültige Überzeugung geben kann, noch, (3) daß eine objektiv gültige Überzeugung, falls es sie gibt, unerkennbar ist.⁴² "Am wenigsten" aber folgt, so Ginters, aus dem faktischen Dissens logisch, (4) daß alle Überzeugungen "gleichermaßen gültig" sind.

Ginters rekonstruiert die Argumentation des normativ-ethischen Relativismus folgendermaßen (a.a.O., S. 10):

1. Die *faktisch* vorfindlichen grundlegenden moralischen Überzeugungen aller Völker aller Kulturen sind grundlegend voneinander verschieden.
2. Es gibt also kein einheitliches kulturübergreifendes System *faktisch* geltender grundlegender moralischer Regeln.
- 3a. Daher *kann* es auch *keine* übergeordneten allgemeinen Kriterien zur wertenden Beurteilung der unterschiedlichen moralischen Überzeugungen der verschiedenen Kulturen *geben*.
- 3b. Daher sind *keine* übergeordneten allgemeinen Kriterien zur Beurteilung der unterschiedlichen moralischen Überzeugungen der verschiedenen Kulturen für uns *erkennbar*.
- 3c. Daher scheint die praktische Anwendung übergeordneter allgemeiner Kriterien so schwierig zu sein, daß sie *keine sicheren Werturteile* über die faktisch geltenden moralischen Regelsysteme der verschiedenen Kulturen *erlauben*.
4. Also kommt jedem faktisch geltenden moralischen Regelsystem die gleiche

⁴¹ ihre "Wahrheitswertfähigkeit" natürlich vorausgesetzt! (s.u.)

⁴² wiederum die Wahrheitsfähigkeit ethischer Urteile vorausgesetzt.

normative Geltung in dem Sinn zu, daß alle Angehörigen der verschiedenen Kulturen auf deren jeweils eigenes moralisches Regelsystem verpflichtet sind.

1 und 2 bringen die These des deskriptiv-ethischen Relativismus zum Ausdruck. Die Ableitung von 2 auf 3a und 3b ist jedoch logisch nicht korrekt. Ginters veranschaulicht das an einem Beispiel:

Bekanntlich fließt zum Ausgleich der Verdunstung durch die Straße von Gibraltar dauernd Wasser aus dem Atlantik in das Mittelmeer. Angenommen, eine größere Zahl von Wissenschaftlern würde sich daranmachen, die genaue Menge des nachfließenden Wassers zu bestimmen, und trotz eifrigen Bemühens kämen alle – was durchaus denkbar ist – zu unterschiedlichen Ergebnissen. Würde nun ein Beobachter aus dieser statistisch erhebaren Tatsache der Unterschiedlichkeit aller Ergebnisse schließen, entweder daß es überhaupt keine allgemeinen Meßkriterien für durchfließendes Wasser geben kann oder daß solche Meßkriterien prinzipiell unerkennbar sind oder daß ihre Anwendung so schwierig ist, daß keinerlei sichere Urteile über den Durchfluß von Wasser möglich sind, so erläge er demselben Fehlschluß wie die Kulturanthropologen bei ihrem Argument (S. 11)

Dieser erste Fehlschluß ist erkenntnistheoretisch problematisch. Erst der zweite Fehlschluß ist der eigentlich "naturalistische": Aus der Tatsache der Unvergleichbarkeit der verschiedenen *faktisch* gültigen Normensysteme schließt ein Vertreter des normativ-ethischen Relativismus (im Schluß von 3 auf 4) auf die *normative Gültigkeit* jedes einzelnen Wertsystems. Herskovits:

Die Achtung kultureller Unterschiede folgt aus der wissenschaftlichen Tatsache, daß noch keine Methode zur qualitativen Bewertung von Kulturen entdeckt worden ist. (1947, in: Hoerster 1976, S. 40)

Auf sprachlicher Ebene entspricht Herskovits Schluß auf die *normative* Gültigkeit jedes Systems in seinem Kulturbereich einer ungerechtfertigten Identifikation des "sittlich für richtig *gehaltenen*" mit dem "sittlich Richtigen" (Stace a.a.O., S. 101). An dieser Stelle würde ein normativ-ethischer Relativist wahrscheinlich bestreiten, überhaupt "zwei verschiedene Dinge zu identifizieren", weil es *das* "sittlich Richtige" gar nicht gibt (bzw. einen Maßstab für ein solches). Doch *selbst wenn* diese seine letzte Behauptung, seine Kritik am ethischen Absolutismus berechtigt ist, bleibt der Mangel an einer *positiven* Begründung der je einzelnen Normensysteme immer noch bestehen.

2. Der genetische Fehlschluß

Der Vorwurf des genetischen Fehlschlusses bezieht sich auf Herskovits These der Unerkennbarkeit eines übergeordneten Maßstabs zum Zwecke normativer Vergleiche (in Ginters Schema oben ist das Satz 3b): Denn die einzige Begründung, die Herskovits für diese These angibt, ist der Verweis auf die kulturspezifischen psychologischen Entstehungsbedingungen aller Wertmaßstäbe (vgl. oben das Argument in Analogie zu E. Cassirer). Doch die Entstehungsbedingungen eines Urteils sind für dessen Gültigkeit möglicherweise, aber nicht notwendigerweise von Belang.

3. Der Vorwurf des Selbstwiderspruchs

Der implizite Selbstwiderspruch besteht, wie wir gesehen haben, in der Unvereinbarkeit der Toleranzforderung mit der These der kulturbeschränkten Gültigkeit ethischer Normen: Es wurde gezeigt, daß diese Forderung unmöglich aus der tatsächlichen Vielfalt der Wertsysteme abgeleitet werden kann. Sie ist ein "positiver" ethischer Wert und mit Sicherheit auch keine anthropologische Erkenntnis selbst.

Diese Unvereinbarkeit läßt sich ungefähr folgendermaßen konstruieren: Entweder man hält an der These der kulturbeschränkten Gültigkeit *aller* Normen fest, dann fällt die Begründung der Toleranzforderung. Oder man hält an der Toleranzforderung fest, dann kann die These der kulturbeschränkten Gültigkeit nur partiell gelten.⁴³

Der Vorwurf des impliziten Selbstwiderspruchs läßt sich nun, wie ich glaube, dann entkräften, wenn der normativ-ethische Relativismus anders und "wohlwollender" rekonstruiert wird, und zwar als eine Form des *partiellen* und nicht *universellen* Relativismus. Zwar geben viele Textstellen bei Herskovits und Benedict zur zweiten (also universellen) Interpretation Anlaß, wodurch der wiederholte Verweis auf die Widersprüchlichkeit verständlich wird, doch heben beide, Herskovits wie Benedict neben den Unterschieden unter den konkreten Lebensformen dezidiert das allen Kulturen gemeinsame, elementare "Interesse am Leben" hervor.

⁴³ Konkret bedeutet das: Wenn man die These der beschränkten Gültigkeit ernst nimmt, dann sind *alle* ethischen Systeme innerhalb ihres Kulturbereichs gültig und stehen also "gleichgültig" nebeneinander; "*alle*" bedeutet jedoch auch solche Wertsysteme wie die des Nationalsozialismus oder verschiedener expansiver Kulturen (wie die ägyptische, griechische, römische, europäisch-imperialistische), Kulturen, die das Toleranzprinzip gegenüber fremden Kulturen gerade nicht akzeptiert haben.

Ich möchte die Thesen des normativ-ethischen Relativismus in Form zweier logischer Argumente rekonstruieren. Das erste Argument ist formal nicht ganz korrekt, aber dafür allgemein verständlich, das zweite Argument *ist* formal korrekt und, vor dem Hintergrund des ersten, so hoffe ich, dann doch allgemein verständlich. Die Toleranzforderung kann widerspruchsfrei aus folgenden Prämissen abgeleitet werden:

- 1a. Es gibt etwas, das alle wollen: die Verwirklichung elementarer Interessen. Daraus ergeben sich die fundamentalen Normen.
 - 1b. *Auf welche Weise* diese elementaren Interessen in den verschiedenen Kulturen verwirklicht werden, ist faktisch irreduzibel verschieden. Aus der Art und Weise, wie sie verwirklicht werden, ergeben sich die abgeleiteten Normen.
 - 1c. Diese abgeleiteten Normen sind für die Verwirklichung der elementaren Interessen unabdingbar.
 - 2a. Es ist gut, was alle wollen. Die fundamentalen Normen sind daher objektiv gültig.
 - 2b. Es ist unmöglich zu entscheiden, welches System von abgeleiteten Normen "das beste" ist. Die abgeleiteten Normen sind daher nur relativ gültig.
 3. Es ist gut, daß *alle* Kulturen ihre elementaren Interessen verwirklichen.
 4. Intoleranz gegenüber den fundamentalen und abgeleiteten Normen verhindert die Verwirklichung ihrer elementaren Interessen.
-

K: Daher ist es notwendig, gegenüber fremden Kulturen tolerant zu sein.

Und nun dasselbe Argument formal korrekt:

- 1a. Es gibt eine Menge (F) von fundamentalen Normen, die in allen moralischen Gemeinschaften ($G_1, G_2 \dots G_n$) faktisch gültig sind: (F) ist in (G_1) faktisch gültig; (F) ist in (G_2) faktisch gültig; (F) ist auch in (G_3) faktisch gültig usw. Diese Normen dienen der Verwirklichung faktisch allgemeiner elementarer Zwecke der moralischen Gemeinschaften (G_{1-n}).
- 1b. Es gibt ferner verschiedene Mengen ($A_1, A_2 \dots A_n$) von abgeleiteten Normen, die in den verschiedenen moralischen Gemeinschaften (G_{1-n}) faktisch gültig sind: (A_1) ist in (G_1) faktisch gültig; (A_2) in (G_2)

usw. Diese Mengen (A_{1-n}) von abgeleiteten Normen sind irreduzibel verschieden.

- 1c. Die Mengen (A_{1-n}) sind aus der Menge (F) der fundamentalen Normen abgeleitet und sind eine notwendige Bedingung für die Verwirklichung der allen moralischen Gemeinschaften gemeinsamen elementaren Zwecke.
- 2a. Die Menge (F) der fundamentalen Normen ist nicht nur *faktisch* in allen moralischen Gemeinschaften (G_{1-n}) gültig, sondern sie ist auch *objektiv* gültig, denn es ist objektiv gut, daß moralische Gemeinschaften ihre elementaren Zwecke verwirklichen.
- 2b. Es gibt kein Kriterium (E), mit dessen Hilfe entschieden werden könnte, welche unter den Mengen (A_{1-n}) objektiv gültig ist. Daher sind die verschiedenen Mengen (A_{1-n}), wenn sie gültig sind, nur innerhalb ihrer moralischen Gemeinschaften gültig: A_1 in G_1 , A_2 in G_2 , usw.
3. Es ist objektiv gut, daß nicht nur einige, sondern alle moralischen Gemeinschaften ihre elementaren Interessen verwirklichen.
4. Intoleranz gegenüber der Menge (F) von fundamentalen Normen verhindert die Verwirklichung der elementaren Interessen. Intoleranz gegenüber der Menge (A) von abgeleiteten Normen einer anderen moralischen Gemeinschaft ist nur dann hinreichend gerechtfertigt, wenn es ein Entscheidungskriterium (E) – wie in 2b – gibt.

K: Daher ist Intoleranz weder gegenüber der Menge (F) von fundamentalen Normen, noch gegenüber irgend einer Menge (A_{1-n}) von abgeleiteten Normen hinreichend gerechtfertigt.

Unter der *Voraussetzung*, daß diese Prämissen wahr sind, ist, wenn das Argument folgerichtig ist, auch die Konklusion wahr.

In dieser Form ist der normativ-ethische Relativismus daher widerspruchsfrei: die "positive" Gültigkeit der abgeleiteten Normen wird nicht aus der Tatsache, daß sie faktisch gelten, abgeleitet, sondern aus der objektiven Gültigkeit der fundamentalen Normen. Die *kulturbeschränkte* (relative) Gültigkeit der abgeleiteten Normen ergibt sich aus dem Mangel an einem objektiven Entscheidungskriterium. Die Toleranzforderung ist die korrekte Ableitung aus diesen beiden, und dem Zusatz, daß *alle* moralischen Gemeinschaften *gleichermaßen* einen Anspruch auf die Verwirklichung ihrer elementaren Interessen haben. Der Vorwurf des Selbstwiderspruchs ist auf diese Weise, wie ich meine, entkräftet. Die ersten beiden Einwände (der Vorwurf des naturalistischen und des genetischen Fehl-

schluss) bleiben dagegen aufrecht, denn sie beziehen sich lediglich auf die Voraussetzungen unter den Prämissen: Auch in der rekonstruierten Form des normativ-ethischen Relativismus wird einerseits die *Unerkennbarkeit* eines Kriteriums für einen wertenden Vergleich zwischen den verschiedenen Mengen (A_{1-n}) von abgeleiteten Normen (in 2b.) mit dem Verweis auf die psychologische, kulturgebundene Genese von Werten begründet. Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses andererseits kann zwar nicht mehr gegen die "positive" Gültigkeit der abgeleiteten Normen erhoben werden, doch bleibt er aufrecht in bezug auf Prämisse 2a.: Aus dem faktischen *consensus omnium* hinsichtlich der Menge (F) der fundamentalen Normen wird die objektive Gültigkeit dieser Normen deduziert.

Die Widerspruchsfreiheit verdankt das Argument der Unterscheidung von fundamentalen und abgeleiteten Normen: erstere sind objektiv gültig, zweite nur relativ gültig. Ich habe den normativ-ethischen Relativismus somit als *partiellen* Relativismus rekonstruiert und dadurch der These der kulturbeschränkten Gültigkeit aller Werte widersprochen. Natürlich könnte es sein, daß ein Vertreter des normativ-ethischen Relativismus mit dieser Analyse durchaus nicht einverstanden ist und lieber am normativ-ethischen Relativismus als universellen Relativismus festhält, auf die Gefahr hin, sich dem Vorwurf des Selbstwiderspruchs auszusetzen. Nun, wie dem auch sei – Wenn Ginters' kritische Rekonstruktion und meine "wohlwollende" richtig sind, hat ein Vertreter des normativ-ethischen Relativismus nur die Wahl zwischen einem voraussetzungsreichen Standpunkt, oder einem voraussetzungsreichen und inkonsistenten Standpunkt.

In diesem Abschnitt wurde deutlich, daß die Ergebnisse der Kulturanthropologie für sich genommen nicht nur unzureichend sind, einen normativ-ethischen Relativismus, wie Herskovits und Benedict ihn vertreten, zu begründen, sondern daß sie auch für eine objektive Begründung von Normen und Werten prinzipiell irrelevant sind. Wenn wir davon ausgehen, daß Normen und Werte objektiv begründbar sind – oder vorsichtiger formuliert: Wenn wir nicht ausschließen können, daß es nicht doch gelingen könnte, sie objektiv zu begründen, – dann macht es von der Sache her nicht den geringsten Unterschied, ob wir ein einziges Beispiel tatsächlichen fundamentalen Dissenses anführen, oder eine Unzahl solcher Beispiele.

Genau diese Mißachtung der Irrelevanz von einer Beispielfülle für das ethische Begründungsproblem kritisiert auch W.T. Stace, der in diesem Zusammenhang auf das psychologische Moment solcher Argumentationsstrategien aufmerksam macht:

Obwohl also die Häufung von Beispielen rein logisch keinerlei Bedeutung für die Argumentation hat, hat sie doch beträchtliche Auswirkungen *psychologischer* Art. Eine solche Häufung von anthropologischem Material ist beeindruckend. Es wird im heili-

gen Namen der 'Wissenschaft' vorgelegt. Wenn es dann, wie es häufig geschieht, zur Stützung der These des ethischen Relativismus herangezogen wird, verführt gerade diese Häufung die Menschen leicht zu der *Annahme*, sie müsse doch etwas Wichtiges beweisen. Sie verwirrt und verschüchtert den philosophischen Laien, lähmt seine Wachsamkeit und bereitet ihn so darauf vor, demütig die Lehre des ethischen Relativismus aus den Händen derer entgegenzunehmen, die sich durch ihr immenses Wissen und durch ihren Anspruch der 'Wissenschaftlichkeit' ein hohes Ansehen erworben haben.⁴⁴

Mit der Behauptung, die These des deskriptiv-ethischen Relativismus sei für die Begründung einer Ethik irrelevant, setzen wir, wie erwähnt, voraus, daß Normen möglicherweise *doch* objektiv begründbar sind. Diese Auffassung ist nicht notwendigerweise Ausdruck eines Wertkognitivismus, sondern lediglich Ausdruck einer Non-Kognitivismus-Skepsis: Es wird nicht behauptet, daß Normen objektiv begründbar *sind*, sondern es wird lediglich die Frage gestellt, ob *entschieden* ist, daß Normen unmöglich objektiv begründbar sind. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels, einer Erörterung des meta-ethischen Relativismus in Emotivismus und Dezisionismus, möchte ich dieser Frage nachgehen. Beide Positionen, der Emotivismus wie auch der Dezisionismus halten diese Frage für entschieden. Auf der Basis meta-ethischer Erwägungen stellen ihre Vertreter die objektive Begründbarkeit ethischer Normen und Werte prinzipiell in Abrede und liefern auf diese Weise eine Art Unmöglichkeitbeweis. In der Auseinandersetzung mit zwei Texten von A. Ayer und einem von M. Weber möchte ich die Schwierigkeiten solcher Unmöglichkeitbeweise aufzeigen. In meiner Kritik greife ich auf verschiedene Argumente zurück, die sowohl gegen die Positionen Ayers und Webers selbst, als auch gegen die Voraussetzungen dieser Positionen gerichtet sind.

3. Der meta-ethische Relativismus

1. Emotivismus und Dezisionismus

Emotivismus und Dezisionismus sind meta-ethische Theorien. Ein ethischer Relativismus wird hier also nicht aus der faktischen Vielfalt ethischer Systeme entwickelt, sondern die faktische Vielfalt wird umgekehrt durch die Analyse der Bedeutungen und Funktionen von Werturteilen erklärt: "Insofern diese Formen des ethischen Relativismus auf einer These über die Bedeutung ethischer Ausdrücke und Sätze gründen, spricht man bei ihnen von einem *meta-ethischen* Relativismus." (Ginters 1978, S. 15)

⁴⁴ W.T. Stace, *The Concepts of Morals*, New York 1937, in: R. Ginters 1978, S. 104.

Zu beiden Positionen, zum Emotivismus und zum Dezsionismus, gibt es mittlerweile reichlich Literatur. Den zahlreichen einführenden Zusammenfassungen möchte ich nicht eine weitere hinzufügen. Ich werde mich vielmehr auf eine kurze Darstellung der Kernthesen in Emotivismus und Dezsionismus beschränken und nur jene Merkmale erläutern, die für das Relativismusproblem relevant sind.

In den beiden Texten *Moralische Urteile können weder wahr noch falsch sein*⁴⁵ und *Die praktische Funktion moralischer Urteile*⁴⁶ versucht A. Ayer anhand einer "adäquaten" Analyse von moralischen Urteilen zu zeigen, daß ein rationaler Disput über Wertfragen prinzipiell unmöglich ist.

In dieser Analyse der moralischen Sprache kommt Ayer zum Ergebnis, daß ethische Aussagen keine "echten Aussagen" im Sinne von wahrheitswertfähigen Propositionen sind. Er veranschaulicht das zunächst am Beispiel eines Mordfalles⁴⁷. Drei Klassen von Aussagen können über einen solchen ethisch relevanten Sachverhalt gefällt werden: Zunächst rein deskriptive Aussagen zum *Tatbestand*; ferner rein deskriptive Aussagen zum *wertenden Urteil bestimmter Personen* über den Tatbestand; und schließlich Aussagen über die *Angemessenheit oder Unangemessenheit* der Tat. Diese Aussagen der dritten Klasse tragen nun mit nichts zur Beschreibung der *faktischen* Merkmale der Tat bei und sind daher keine Tatsachenaussagen. Vielmehr drücken sie *nichts als* die wertende Stellungnahme des Sprechers zum Tatbestand aus, oder sie sind als implizite Handlungsanweisungen über in relevanter Hinsicht ähnliche Fälle zu verstehen. Werturteile haben mithin ausschließlich zwei Funktionen: eine "emotive" und eine "appellative":⁴⁸

Wenn ein ethisches Symbol dem Tatsachengehalt einer Proposition nichts Neues hinzufügt, dann sind ethische Begriffe im deskriptiven Sinne "Pseudobegriffe", denn sie sind nicht verifizierbar. Ayer veranschaulicht das an einem weiteren Beispiel: Die Proposition (P): "Es ist unrecht, daß du Geld gestohlen hast" besteht aus zwei Komponenten, dem emotiven Gehalt (E): "Das war Unrecht.", und dem deskriptiven (D): "Du hast Geld gestohlen.". (E) ist kein Tatsachenbestandteil von (P) und könnte z.B. ebenso durch den Tonfall zum Ausdruck gebracht werden, oder mittels eines "Rufzeichens des Entsetzens", falls es ein solches gäbe. Für den verallgemeinerten Satz "Stehlen von Geld ist schlecht" gilt analog: Sein Tatsachengehalt ist "das Stehlen von Geld", sein emotiver "Ich (oder man) mißbillige es". Wenn (E) nichts anderes ist, als der Ausdruck persönlicher Billigung oder

⁴⁵ ein Kapitel aus A. Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1970, in: R. Ginters' Sammelband (1978), S. 134 - 144.

⁴⁶ aus: A. Ayer, *Philosophical Essays*, London 1954, in: N. Hoersters Sammelband (1978), S. 55 - 79.

⁴⁷ in: Hoerster (1978), S. 58.

⁴⁸ vgl. A. Ayer (1970), in: Ginters (1978), S. 137 - 139.

Mißbilligung, also eine Empfindung, *kann* eine solche Empfindung zwar mit der anderer übereinstimmen, *muß* es aber nicht. Insofern ethische Aussagen *nur* Gefühle sind, kann man über ihre Wahrheit nicht streiten.

Ferner ist die Funktion moralischer Aussagen eine appellative. Mit moralischen Aussagen verbindet der Sprecher immer auch eine Aufforderung, in ethisch relevanten, ähnlichen Fällen in gleicher Weise emotiv zu reagieren. Den verschiedenen Varianten des sprachlichen Ausdrucks entsprechend ist diese Aufforderung als *dringender und unbedingter* Appell, oder nur als ein Vorschlag zu verstehen: "Es ist deine Pflicht ...!", "Tue dies und das", "Es ist gut, ...", "Du solltest ...".

Diese Kernthese des Emotivismus, moralische Urteile seien keine "echten" Aussagen und daher nicht wahrheitswertfähig, entspricht dem neopositivistischen Sinntheorem (s.o.) und wurde von Vertretern des ethischen Kognitivismus (z.B. des ethischen Naturalismus, Intuitionismus und Wertobjektivismus) heftig kritisiert. Da diese Kritik der genannten Positionen jedoch ihrerseits auf – wenn auch anderen – so doch nicht minder begründungsbedürftigen Voraussetzungen basiert – (man denke etwa an M. Schelers "Wertehimmel" oder an das intuitionistische Postulat vom "reifen moralischen Bewußtsein" (W.D. Ross)) – möchte ich nicht diese historische Kontroverse nachspielen, sondern nur solche Argumente gegen den Emotivismus ins Feld führen, die ohne kognitivistische Voraussetzungen auskommen. Zuvor möchte ich jedoch auch die zentralen Thesen des Dezisionismus beschreiben,⁴⁹ da sich die erwähnte Kritik gegen beide Positionen, gegen den Emotivismus wie auch gegen den Dezisionismus richten wird.

Für den Dezisionismus M. Webers sind zwei Thesen kennzeichnend: Erstens die These der Unmöglichkeit einer Zurückführung von Werturteilen auf Sachurteile und zweitens die These des Bekenntnischarakters fundamentaler Werturteile. Diese "letzten Stellungnahmen" sind weder einer empirischen noch einer rationalen Rechtfertigung zugänglich. Man kann sich nur für oder gegen sie *entscheiden*.

In bezug auf die wissenschaftliche Tätigkeit bedeutet das jedoch, daß keine Wissenschaft auf moralische Fragen Antwort geben kann. Keine Wissenschaft kann, so Weber, darüber Auskunft geben, ob die Welt, so wie sie ist, sinnvoll ist, und nicht einmal darüber, ob Wissen über die Welt wertvoll ist, oder ob es sinnvoll ist, *daß* die Welt existiert. Was die Wissenschaft dagegen leisten kann, ist, die Welt zu beschreiben, und dieses Tatsachenwissen in den Dienst der effizienten Verwirklichung von bereits vorausgesetzten Zwecken stellen: Sie liefert Kenntnis über die Technik, wie man die Natur beherrscht, und sie liefert die Mittel, sich Kenntnis über solche Techniken zu verschaffen.

⁴⁹ Sie finden sich in knapper Form in: M. Weber, *Der Bekenntnischarakter letzter ethischer Stellungnahmen*, einem Kapitel aus: *Wissenschaft als Beruf* (1919), S. 22 - 33, in: R. Gintert's Sammelband (1978), S. 162 - 171.

Wenn ein Wissenschaftler dagegen vorgibt, seine (persönliche) wertende Stellungnahme sei ein Produkt seiner Wissenschaft, so tut er dies ohne Rechtfertigung und mißbraucht seine Position als fachlich anerkannte Autorität. Die Unmöglichkeit der rationalen oder empirischen Letztbegründung von Normen und Werten stellt für Weber einen "Grundsachverhalt" dar: "die Unaustragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt *möglichen* Standpunkte zum Leben [zu Werten], die Notwendigkeit also, zwischen ihnen zu *entscheiden*".⁵⁰

2. Drei Non-Kognitivismus-kritische Argumente

2.1. Der Vorwurf der inadäquaten Analyse von Werturteilen

Das erste der drei Non-Kognitivismus-kritischen Argumente, die ich nun diskutieren möchte, entwickelt N. Hoerster in seinem Aufsatz *Normenbegründung und Relativismus*.⁵¹ Hoerster stellt die Frage, mit welcher Rechtfertigung moralischen Urteilen die Wahrheitswertfähigkeit prinzipiell abgesprochen werden kann. Setzen wir nicht in unseren moralischen Äußerungen ihre rationale Begründbarkeit schon voraus? Wenn jemand ein Werturteil fällt, meint er nicht tatsächlich immer auch einschlußweise, daß es begründet oder zumindest im Prinzip begründbar ist? Reduziert man dagegen Werturteile auf ihren emotiven und appellativen Gehalt oder auf das Moment der Entscheidung, dann entspricht das sicherlich nicht dem tatsächlichen, normalsprachlichen Gebrauch von moralischen Aussagen.

Diesem Einwand könnte nun ein Non-Kognitivist – zu Recht, wie ich meine – entgegenhalten, daß der Hinweis auf den tatsächlichen normalsprachlichen Gebrauch eines Satzes nicht hinreicht, diesen Gebrauch auch als gerechtfertigt zu erweisen. Viele Sachurteile, wenn sie auch unbegründbar oder falsch sind, werden ebenfalls in der Meinung geäußert, sie seien begründbar oder wahr: "Er ist von Satan besessen!", oder "Die Konstantinische Schenkung ist echt!" Daß eine Behauptung *mitgemeint* wird, rechtfertigt alleine nicht, daß diese mitgemeinte Behauptung auch begründbar oder wahr ist.

Das erste Argument Hoersters in dieser Form *ist* zu schwach. In einem zweiten Schritt modifiziert Hoerster jedoch seinen Einwand: Wenn mit der Äußerung moralischer Urteile tatsächlich und gerade charakteristischerweise ein Anspruch auf allgemeine Gültigkeit im Sinne von rationaler Überprüfbarkeit implizite verbunden ist, ist es zwar möglich, daß dieser Anspruch nicht gerechtfertigt ist, doch die *Beweislast* liegt auf seiten des ethischen *Non-Kognitivist*, der die

⁵⁰ M. Weber, a.a.O., S. 170.

⁵¹ Philosophisches Jahrbuch 81 (1974), S. 247 - 258, in: R. Ginters' Sammelband (1978), S. 171 - 182.

Berechtigung dieses Anspruchs in Abrede stellt.

In dieser Modifikation scheint das Argument tatsächlich eine gewisse Plausibilität zu besitzen. Denn auch die Axiome der Mathematik und der Logik beispielsweise werden für unbezweifelbar *gehalten*, und wir sind gewöhnlich der Auffassung, daß auch hier die *Beweislast* auf seiten des "mathematischen *Skeptikers*" liegt, der behauptet, die Axiome seien ungültig, und nicht auf seiten des Mathematikers und Logikers, der behauptet, sie seien unbezweifelbar.

Dieser Beweislast kann der Non-Kognitivist, so argumentiert Hoerster weiter, bis heute nicht gerecht werden. Der prinzipielle Ausschluß aller Werturteile aus der Menge der wahrheitswertfähigen Urteile beruht auf der unzureichend begründeten Trennung von "rationalen Sachurteilen" und "irrationalen Werturteilen". Der Sache nach sind diese zwei Klassen von Urteilen durchaus heterogen, wie Hoerster einräumt. Doch aus der bloßen Tatsache der Heterogenität zweier Aussagenklassen folgt noch nicht, daß nur eine der beiden rational begründbar ist. Empirische und logische Aussagen sind ebenfalls völlig heterogen, doch meinen gerade ethische Non-Kognitivist, daß in diesem Falle beide rational begründbar sind.

2.2. Das "optimistische" Argument

Auch das zweite Argument gegen einen non-kognitivistischen Standpunkt in der Ethik finden wir im erwähnten Aufsatz N. Hoerstes. Es ist im besonderen gegen M. Weber gerichtet. Ich nenne es das "optimistische" Argument, weil hier die Hoffnung geäußert wird, daß der Nonkognitivismus seiner Beweislast nicht in ausreichendem Maße gerecht werden kann, wodurch die Möglichkeit weiterhin im Prinzip offen bleibt, rationale Rechtfertigungsmethoden für moralische Urteile zu entwickeln. Webers strikte Trennung von Wert- und Sachurteilen ist, solange sie nicht gut begründet ist (s.o.), der Versuch, das Relativismusproblem durch eine bloße Definition zu lösen: Werte sind Teil der "Weltanschauung", diese ist nicht rational begründbar, und daher sind auch Werte nicht rational begründbar. Durch eine solche Gleichsetzung von Werten und Weltanschauung verstellt sich Weber jedoch, wie Hoerster meint, eine mögliche *Zurückführung* von Wertkonflikten auf außerethische, deskriptive, religiöse Faktoren. Tatsächlich ist die moderne Sozialwissenschaft weit von ihrem Ziel entfernt, die fundamentalen Normen ("Wertaxiome") freigelegt zu haben. Der komplexe Zusammenhang zwischen Wertaxiomen und außerethischen – insbesondere wertverbreiteten irrationalen – Faktoren ist immer noch weitgehend ungeklärt. Möglicherweise lösen sich, wie Hoerster hofft, die Wertkonflikte als Scheinkonflikte auf und möglicherweise ließe sich auf einer freigelegten "gemeinsamen Basis" von Wertaxiomen ein System von Normen logisch ableiten. Auch auf anderen Wissensgebieten ist es nicht sinnvoll, nach einem "Archimedischen Fixpunkt" zu suchen; einem Fixpunkt, den

man entweder *nur in der Metaphysik* glaubt finden zu können, oder überhaupt nicht glaubt finden zu können, wie ein Emotivist oder Dezisionist, der sich dieser "Einsicht" zufolge auf irrationale Bekenntnisse verlegt.

2.3. Das konstruktivistische Argument

Im nun folgenden, abschließenden Argument gegen den Non-Kognitivismus in der Ethik möchte ich den Versuch unternehmen, die strikte Unterscheidung von Wert- und Sachurteilen, so wie sie seit dem Neopositivismus für selbstverständlich gehalten wird, mit einem konstruktivistischen Argument zu unterminieren. Ist dieses Argument stichhaltig, dann gilt für Werturteile ebenso wie für Sachurteile, daß sie im Prinzip denselben Rechtfertigungsbedingungen unterliegen. Und jemand, der bereit ist, Tatsachenurteilen die Möglichkeit einer objektiven Rechtfertigung zuzugestehen, muß dasselbe auch Werturteilen gegenüber einräumen.

Etwa seit der Zeit der Aufklärung hat sich eine Tradition in der Philosophie entwickelt, die man eine Realismus-skeptische Tradition mit transzendentalphilosophischer Stoßrichtung nennen könnte. Ihre Protagonisten zweifeln nicht an der Existenz der Welt, sondern vereinfacht gesagt daran, daß die Welt so ist, wie sie uns erscheint. In dieser Weise skeptisch motiviert, lenken sie das Augenmerk weg von "der Welt" und hin zu den Erkenntnisbedingungen. Sie untersuchen sozusagen nicht einen Gegenstand mit Fernrohr und Mikroskop, sondern reflektieren auf die Erkenntniswerkzeuge, das Fernrohr und das Mikroskop selbst, in der Meinung, daß diese am Zustandekommen unseres Weltbildes wesentlich konstitutiv beteiligt sind. Zu dieser Tradition kann man folgende Ideen zählen: Kants Transzendentalphilosophie, Humes Hinweis auf das psychologische Moment des Kausalitätsbegriffs, in gewissem Sinne selbst Heideggers Kritik an der Sprache, Quines ontologischen Relativismus, die These Humboldts, Sapirs und Whorfs vom Anteil der Sprache an der Erfahrung, Dummetts Kritik an realistischen Bedeutungstheorien und einige andere.

Viele dieser Ansätze halte ich für diskussionswürdig und die "ontologische Kontroverse" durchaus nicht für abgeschlossen, sodaß es als selbstverständlich gelten könnte, sprachunabhängige, erkenntnisunabhängige usw. Dinge und Sachverhalte als objektiv erkennbar anzunehmen, die von Urteilen repräsentiert werden, *"so wie sie sind"*.

Wenn nun die privilegierte Stellung der Sachurteile in ihrer objektiven Begründbarkeit besteht, und diese objektive Begründbarkeit nur durch den ontologisch objektiven Status von Tatsachen gewährleistet ist, kann eine Kritik am ontologisch objektiven Status von Tatsachen dieses Privileg der Sachurteile in Abrede stellen. Das heißt: Für den Fall, daß die Rede von "ontologisch objektiven Merk-

malen eines als solchen erkennbaren, objektiven Gegenstands" nicht hinreichend begründbar ist, kann auch keine Unterscheidung zwischen objektiv gültigen Sachurteilen und subjektiv gültigen Werturteilen – *zumindest durch Zuhilfenahme der ontologischen Objektivität als Unterscheidungskriterium* – getroffen werden.

Theodor Geiger, ein dem Neopositivismus nahestehender Philosoph, scheint das Privileg der Sachurteile jedoch gerade mit dem ontologischen Status von Tatsachen begründen zu wollen. Im vierten Kapitel (*Das Werturteil – eine ideologische Aussage*) seines Buches *Ideologie und Wahrheit* (1953, S. 53 - 65) stellt er der "Wahrnehmung von objektiven Kennzeichen" die subjektive, emotionale "Reaktion auf Sinneseindrücke" gegenüber. Als Beispiel wählt Geiger die Wahrnehmung von Farbe, Form und Geruch einer Hyazinthe, und er ist der Ansicht, daß alles, was für olfaktorische Geschmacksurteile gilt, im Prinzip auch auf alle Werturteile zutrifft, die ethischen eingeschlossen. Besehen wir uns Geigers Argument:

Was bei der Fällung eines Werturteiles vor sich geht, ist dies. Eine Person A steht einem wirklichen Objekt O gegenüber. Das Objekt O betrachtend stellt A eine Reihe von objektiven Kennzeichen fest. [...] Gleichzeitig mit der Wahrnehmung des Objektes und seiner richtigen Zuordnung zur Kategorie geht aber noch etwas anderes, völlig A-Theoretisches vor sich. A hat eine ihm angenehme (widerwärtige) Geruchsempfindung. Er schnuppert und sagt "Ah!" oder rümpft die Nase und sagt "Pfui!". Das sind keine Aussagen über den Gegenstand Hyazinthe, sondern Reaktionen auf den Sinneseindruck, den sie macht.

Um diese Unterscheidungen zwischen theoretischen und a-theoretischen Urteilen zu unterminieren, müßte der Skeptiker zeigen, inwieweit das die Werturteile (als ideologische) diskreditierende Merkmal, nämlich *relational* zum Urteilenden zu sein, auch auf Sachurteile zutrifft. Denn Geiger argumentiert weiter: "So weit, so gut. Es ist nun aber so, daß jedesmal, wenn A ein Objekt vor sich hat, das er nach objektiven Merkmalen als Hyazinthe erkennt, die gleiche Geruchsempfindung des A von ihm unversehens aus der Sensationsebene in die Erkenntnisebene übertragen wird."

Dieses erkenntnis-psychologische Argument: [Die Neigung zur ontologischen Objektivierung aufgrund der Invarianz des Verhältnisses von gleichzeitigen Erlebnissen] kann jedoch, wie ich versuchen werde zu zeigen, ebenso auf Sachurteile und deren implizite Objektivierung angewandt werden. Hume hat das bei theoretischen Aussagen gezeigt, indem er darauf hinwies, daß sie (in der Form von verallgemeinerten Beobachtungssätzen) strenggenommen nur Aussagen über die Gleichzeitigkeit des Auftretens verschiedener *Sinneseindrücke* sein können, und ihre Verallgemeinerung nicht mehr als ein Ausdruck der Hoffnung, diese mögen

sich ebenso wiederholen. Im sozusagen günstigsten Fall für den, der nach Ordnung sucht, hat er also unter ähnlichen Bedingungen einen ähnlichen *Sinneseindruck*.

Diesen Sinneseindruck nun als Zustand oder Eigenschaft eines materiellen Objekts zu deuten, ist im selben Sinne wie im Falle von Werturteilen eine (wenn auch *noch* automatisiertere) *Reaktion* auf den Sinneseindruck.

Wenn ich die Position des Skeptikers einnehme, so würde ich damit nicht bestreiten, daß sich Reaktionen auf Sinneseindrücke nach bestimmten Unterscheidungskriterien in Klassen unterteilen lassen (z.B. in "Werturteile" und "Sachurteile"). Was ich aber entschieden behaupten würde, wäre, daß diese Klassen von Aussagen jedenfalls hinsichtlich folgender Merkmale identisch sind:

1. beiden geht notwendig ein Akt der Interpretation voraus (eine Reaktion), und
2. diese Interpretation ist bei verschiedenen Beobachtern nur dann ähnlich, wenn die Interpretationsanleitungen (oder Erkenntnisbedingungen) der verschiedenen Beobachter ähnlich sind.

Menschen können, wenn sie in bestimmter Weise sozialisiert oder konditioniert sind, in sehr ähnlicher Weise wertend auf einen Sinneseindruck reagieren. D.h. bei ähnlicher physiologischer und psychischer Prädisposition (z.B. in Glaubensgemeinschaften oder bei erfolgreichen Werbestrategien) treten ähnliche Werturteile auf.

Es ist nun aber nicht auszuschließen, daß die ontologische Einhelligkeit bezüglich unserer Sachurteile nur dadurch zustande kommen kann, daß wir aufgrund ähnlicher sprachlicher, erkenntnisphysiologischer oder transzendentaler Bedingungen mit ähnlichen Sachurteilen reagieren; es ist nicht auszuschließen, daß die (ontologisierende) Reaktion auf Sinneseindrücke im Falle von Sachurteilen nur dadurch ausgezeichnet ist, daß sie vergleichsweise gleichförmiger ausfällt, als die (wertende) Reaktion auf Sinneseindrücke im Falle von Werturteilen. Das erkenntnispsychologische Argument, das Geiger an späterer Stelle genauer ausführt, kann daher im Prinzip in gleicher Weise auf sogenannte "(ontologische) Objektivität von Sachurteilen" angewandt werden.

Zuerst Geiger im Original (S. 60):

Sofern eine allgemeine Bewertungsattitüde sich einmal durchgesetzt hat, findet der Anspruch des sie ausdrückenden Werturteils auf objektive Geltung eine weitere Stütze eben in der allgemeinen Übereinstimmung. Wenn die meisten anderen das Objekt so bewerten wie A, schließt A hieraus, daß der Wert im Objekt selbst begründet sein muß. Kollektive Übereinstimmung mag objektive Gültigkeit vortäuschen – begründet sie aber sicherlich nicht.

Und nun dasselbe Argument auf die "Objektivität von Sachurteilen" angewandt:

Sofern eine allgemeine *Ontologisierung*sattitüde sich einmal durchgesetzt hat, findet der Anspruch des sie ausdrückenden *Sachurteils* auf objektive Geltung eine weitere Stütze eben in der allgemeinen Übereinstimmung. Wenn die meisten anderen das Objekt *für das halten*, wofür A es hält, schließt A hieraus, daß die Eigenschaft im Objekt selbst begründet sein muß. Kollektive Übereinstimmung mag objektive Gültigkeit vortäuschen – begründet sie aber sicherlich nicht.

Ich fasse zusammen: Wenn die objektive Gültigkeit von Sachurteilen, wie bei Geiger, mit dem ontologischen Status von Tatsachen begründet werden soll, dann hängt die "privilegierte" Stellung der Sachurteile von der Richtigkeit dieser ontologischen Voraussetzung ab. Falls diese ontologische Voraussetzung jedoch ungerechtfertigt ist – etwa weil jene für die Erkenntnis konstitutiven Bedingungen unberücksichtigt bleiben – fällt damit das Privileg der objektiven Gültigkeit von Sachurteilen. Und sofern dieses Privileg das Kriterium für eine Trennung von wahrheitswertfähigen und nicht-wahrheitswertfähigen Urteilen war, fällt auch die Rechtfertigung für diese Trennung: Jemand, der Tatsachenurteile für objektiv begründbar hält, muß diese Möglichkeit zumindest prinzipiell auch für Werturteile einräumen.

Der Rückzug aus dieser ontologischen Problematik von Sachurteilen war historisch gesehen der Rekurs auf die Alltagssprache. Sprache ist nicht alleine dann sinnvoll, wenn sie auf ihre Abbildungsfunktion beschränkt bleibt, sondern auch andere Formen des Diskurses können sinnvoll sein, wenn sie den Regeln einer Diskursform gehorchen. Zu präferieren ist ein Modell hier, wenn es praktikabel ist, wenn es funktioniert, ein Sprechakt (be)merkenswert, wenn er gelingt. Die philosophische Tätigkeit ist dann ein staunendes, akribisches Feststellen der vielfältigen Bedeutungsaspekte eines Wortes, so wie es von einer bestimmten Sprechergemeinschaft gebraucht wird. Was hier analysiert wird, ist nicht mehr *die Welt*, sondern *unsere Redeweise von der Welt*, d.h. eine sprachlich konstruierte Welt als solche.

Der Vorzug einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie ist (aus erkenntniskritischer Sicht) ihr relativierender Blickwinkel, ihr auf *Wenn-Dann-Strukturen* reduzierter Aussagegehalt über die Welt. Wenn aber die konstruktivistische Idee ihrerseits Züge eines negativen Dogmatismus annimmt, und ihre deklarierten Vertreter wie der Kuckuck aus der Uhr ein verschmutztes Wenn-Dann, Wenn-Dann von sich geben, dann bleibt die Möglichkeit ungenützt, die verschiedenen Konstrukte auf jene sie bedingenden Prinzipien hin zu untersuchen.

IV Schlußbetrachtungen

Der ethische Relativismus besteht, wie wir gesehen haben, aus einer Vielzahl unterschiedlicher Thesen und Argumente. Das Ziel dieser Arbeit war es, diese Alligation zu trennen und zu ordnen und die verschiedenen Varianten auf ihre Rechtfertigungsprobleme hin zu untersuchen.

Ausgehend von einer Übertragung der Klassifizierung der Skepsis nach den Gesichtspunkten ihrer Formen und Funktionen auf die ethische Skepsis, wurden zunächst die verschiedenen Typen der ethischen Skepsis entwickelt. Es hat sich gezeigt, daß sich das Problem des Selbstwiderspruchs für die ethische Skepsis selbst grundsätzlich nicht stellt.

Der ethische Relativismus ist eine Argumentationsstrategie des ethischen Skeptizismus. Er dient entweder dazu, einen ethischen Skeptizismus zu begründen, oder der ethische Skeptizismus wird postuliert und als Erklärung der faktischen Relativität von Normen und Werten herangezogen.

In einem geschichtlichen Überblick über die vielfältigen Formen und Funktionen des ethischen Relativismus wurde deutlich, daß ein Widerspruch nur dann entsteht, wenn die ethische Skepsis universell (oder "durchgängig") ist, und man zugleich versucht, die Gültigkeit bestimmter Werte *aus der Relativität* zu folgern.

Im zwanzigsten Jahrhundert waren drei Varianten des ethischen Relativismus vorherrschend: der deskriptiv-ethische Relativismus, der normativ-ethische Relativismus und der meta-ethische Relativismus. Der deskriptiv-ethische Relativismus ist eine empirische Hypothese. Abgesehen davon, daß sie möglicherweise unzutreffend ist, ist sie für die Begründung eines ethischen Systems von Normen und Werten irrelevant. So kann, selbst wenn sie richtig ist, alleine aus der faktischen Gültigkeit vieler verschiedener ethischer Systeme weder die prinzipielle Unentscheidbarkeit zwischen ihnen, noch deren positive Gültigkeit und auch keine Toleranzforderung abgeleitet werden.

Der meta-ethische Relativismus schließlich leugnet die Begründbarkeit ethischer Normen schlechthin und versucht auf diese Weise, die faktische Vielfalt ethischer Systeme zu erklären. Er leugnet die Begründbarkeit jedoch auf der Grundlage sprachphilosophischer, erkenntnistheoretischer und ontologischer Postulate, die ihrerseits begründungsbedürftig sind, sodaß ein solcher Unmöglichkeitsbeweis als mißglückt anzusehen ist.

Solange jedoch die prinzipielle Unmöglichkeit objektiver Begründungen von Normen und Werten nicht erwiesen ist, sind all jene relativistischen Varianten aus *erkenntniskritischen* Gründen zurückzuweisen, die – zu einer neuen Form von Metaphysik und Dogmatismus verkümmert – die Gültigkeit ihres ethischen Non-Kognitivismus einfach postulieren. Denn negativ-dogmatische Varianten dieser Art sind vor allem der Gefahr ausgesetzt, von verschiedenen Ideologien (also

Formen des positiven Dogmatismus) funktionalisiert zu werden. K. Acham macht in seinem Aufsatz *Sozialwissenschaft und Wertgeschehen*⁵² auf solche Tendenzen der Vereinnahmung aufmerksam. Abschließend möchte ich auch auf diesen ideologie-kritischen Aspekt eingehen.

Der ethische Relativismus in seiner modernen Ausprägung läuft, so Acham, auf vielfältige Weise Gefahr, funktionalisiert zu werden: Sie werden benutzt, um einen rigiden Voluntarismus zu rechtfertigen (also um subjektive Willkür zu legitimieren); ferner um absolutistisch gültige Normen gegenüber einem "anarchistischen Wertrelativismus" als sinnvoller oder zumindest als einfach notwendig auszuweisen; der ethische Relativismus wird aber auch benutzt, indem durch den Verweis auf die grundsätzliche Unentscheidbarkeit in moralischen Fragen ein rationaler Diskurs unterbunden werden soll (z.B. zugunsten eines Dogmas). Und schließlich wird der ethische Relativismus als bewußte Irritation des Volkes eingesetzt, um das Bedürfnis nach einer charismatischen Führerpersönlichkeit zu wecken.

Es gibt daher, so Acham, bestimmte Formen des Relativismus, die gerade Dogmatismen in die Hände spielen. So hatte etwa der historische Relativismus (der "deutschen Historischen Schule") unter anderem eine

[...] um sich greifende skeptizistische Lebensmüdigkeit bei jenen zur Folge, für die der Aufweis der Bedingtheit ihrer Werthaltungen – oder besser: der Veränderbarkeit der Bedingungen für die Akzeptierung moralischer und ästhetischer Werte und Normen – zugleich einen Verlust der Zuversicht und der Verhaltenssicherheit bedeutete. Beim Problem der Wirkungen des historischen Relativismus handelt es sich aber offensichtlich um einen differenzierteren Sachverhalt, der sich in seinen Konsequenzen sehr unterschiedlich ausnimmt. Denn der historische Relativismus ist nicht allein für Tatenlosigkeit, Blasiertheit und Resignation verantwortlich zu machen, sondern auch für ganz unterschiedliche Arten des Aktivismus,⁵³ [und zwar dann, wenn er sich gegen Wertabsolutismus und Kulturimperialismus einsetzte].

Überdies hat die Relativierung im Bereich der Methodologie der Sozialwissenschaften – insbesondere seit sich das Konzept vom "Paradigma" und vom Paradigmenwechsel großer Beliebtheit erfreut – eine allgemeine Wissenschaftsfeindlichkeit zur Folge. Denn dort, wo einerseits die Allgemeingültigkeit von Utilitarismus und Nutzenmaximierung, von Hedonismus, wirtschaftlichem Liberalismus und Kapitalismus proklamiert wird, man andererseits aber die fundamentale Begründungsproblematik normativer Haltungen *schlechthin* demonstriert, entsteh, so Acham, ein Sinnvakuum, das bewußt antiwissenschaftlichen, irrationalen, metaphysischen oder dogmatischen Interessen ein weites Betätigungsfeld bieten:

⁵² E. Topitsch (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, 10. Aufl., Königstein 1984, S. 165 - 195.

⁵³ a.a.O., S. 187.

einer "Subkultur", die sich "vom Bedürfnis nach Bewußtseinerweiterungen der Drogenszene und allerlei östlicher Mystik bis hin zu ganzen Sinnstiftungsindustrien im Bereich der Massenmedien" erstreckt.⁵⁴

Schließlich führt ein dogmatisch vorgetragener Relativismus, also ein *verabsolutiertes* liberales "Konzept des Wissenschaftspluralismus" zu einer Paralyisierung des Selbstverständnisses der Wissenschaft und zu einer allgemeinen Diskreditierung der "wissenschaftlichen Methode" überhaupt. Und dieses Zustands erfreuen sich wiederum nicht nur solche, die [...] ihren habitualisierten, oft zur Attitüde degenerierten Gestus des permanenten Protests in einem ziemlich risikoarmen Milieu ausleben. Vor allem sind wissenschaftsfeindliche Devisen Musik in den Ohren jener Manager der Macht in ganz unterschiedlichen Bereichen, die ihren vorgefaßten Absichten in Anbetracht von damit konfligierenden wissenschaftlichen Überzeugungen zum Durchbruch verhelfen wollen.⁵⁵

Denn ein antiintellektueller Dogmatismus kann nie besser gedeihen als "in jener Verdunkelung der Vernunft, in der alle Einsichten als gleich trübe und gleich unsicher erscheinen."⁵⁶

Anmerkungen am Ende

Die Thematisierung der Rechtfertigungsprobleme des ethischen Relativismus könnte leicht als ein Versuch interpretiert werden, einem zukünftigen ethischen Dogma den Boden zu ebnet. Ich hoffe aber, daß aus den Ergebnissen dieser Unteruchung unmißverständlich hervorgeht, daß der ethisch Relativismus als verabsolutiertes Konzept und nur als solches kritikwürdig ist. Üblicherweise werden vor allem positive ethische Dogmen oder Ideologien einer Kritik unterzogen, die Rechtfertigungsproblem negativer Dogmen dagegen vernachlässigt, mit dem Ergebnis, daß man dazu neigt, Normen und Werte für schlechthin unbegründbar zu halten. Aus diesem Grunde erschien es mir ratsam, der pyrrhonischen Gepflogenheit zu folgen und nicht das allgemein geglaubte, sondern unglaubwürdig erscheinendes zu verteidigen, allerdings nicht im Interesse von Isosthenien und der Seelenruhe, sondern im Erkenntnisinteresse, also sozusagen im Interesse der Unruhe. Wenn wir die „aufklärerischen Werte der westlichen Welt“ nicht als Dogmen exportieren wollen, muß uns daran gelegen sein, weiterhin nach einer verbindlichen Methode ihrer Rechtfertigung zu suchen.

⁵⁴ S. 189.

⁵⁵ S. 190.

⁵⁶ S. 191.

Bibliographie

Sammelbände

Ginters, R. (Hg.), *Relativismus in der Ethik*, Düsseldorf 1978.

Hoerster, N., u.a. (Hg.), *Texte zur Ethik*, München 1976.

Ladd, J. (Hg.), *Ethical Relativism*, Belmont/Cal. 1973.

Ayer, A., *Philosophical Essays*, London 1954 (übers. Von A. Eicher und N. Hoerster), in: N. Hoersters Sammelband (1976).

Ayer, A., *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1970, (übers. und hg. von H. Herring), S. 135 - 148, in: R. Ginters' Sammelband (1978).

Barth, H., *Das Geschichtswerk Herodots*, (übers. von Th. Braun), Weimar 1985.

Benedict, R., *Patterns of Culture*, New York 1934.

Brandt, R.B., *Value and obligation*, New York 1961, (übers. von H. Gindlhuber und N. Hoerster), S. 433 - 440, in: N. Hoersters Sammelband (1976).

Bury, R.G. (Hg.), *Sextus Empiricus*, Bd. III, *Against the Ethicist*, 1. Aufl. London 1936.

Camus, A., *Der Mythos von Sisyphos*, (Hg. von E. Grassi), München 1959.

Duncker, K., *Ethical Relativity? An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Mind. 48 (1939), S. 39 - 53, in: J. Ladds Sammelband (1973).

Engels, F., *Anti-Dühring*, Engels-Studienausgabe, Bd. I, Hamburg 1973, in: N. Hoersters Sammelband (1976).

Harman, G. und Thomson, J.J., *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge, Mass. 1996.

Herskovits, M., *Man and his Works*, (hg. Von A. Knopf), New York 1952, (übers. von R. Ginters), S. 61 - 78, in: R. Ginters' Sammelband (1978).

Herskovits, M., *Statement on Human Rights*, American Anthropologist 49 (1947), (übers. von H. Gindlhuber und N. Hoerster), S. 539 - 543, in: N.

- Hoersters Sammelband (1976).
- Hoerster, N., *Normenbegründung und Relativismus*, Philosophisches Jahrbuch 81 (1974) S. 247 - 258, in: R. Ginters' Sammelband (1978).
- Hossenfelder, M. (Hg.), *Sextus Empiricus. Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Frankfurt 1985.
- Hossenfelder, M., *Skepsis*, in: H. Krings (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. V. München 1974, S. 1359 - 1367.
- Kluckhohn, C., *Ethical Relativity: sic et non.*, Journal of Philosophy 52 (1955), S. 663 - 677, in: J. Ladds Sammelband (1973).
- Linton, R., *Universal ethical principles: an anthropological view*. Hg. von R.N. Anshen. New York 1952, (S. 645 - 660 übers. von R. Ginters), in: R. Ginters' Sammelband (1978).
- Margolis, J., *The Truth about Relativism*, Oxford und Cambridge/Mass. 1991.
- Montaigne, M., *Die Essays*, (Hg. Arthur Franz), Stuttgart 1953.
- Stace, W., *The Concepts of Morals*, New York 1937, (Kap. I und II übers. von R. Ginters), in: R. Ginters' Sammelband (1978).
- Stadler, F., *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*, Frankfurt 1997.
- Taylor, H., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt 1988.
- Topitsch, E. (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, 10. Auf., Königstein 1984.
- Weber, M., *Wissenschaft als Beruf*. Berlin 1919, S. 22 - 33, in: R. Ginters' Sammelband (1978), S: 162 - 171.
- Wein, H., *Das Problem des Relativismus*, Berlin 1950.
- Weisedel, W., *Skeptische Ethik*, Frankfurt 1976.
- Westermarck, E., *Ethical Relativity*. London 1932, (Kap. 7 übers. von R. Ginters), in: R. Ginters' Sammelband (1978).