

ARSP

Vol. 79 · 1993
3. Quartal · Heft 3

*Archiv für Rechts-
und Sozialphilosophie*

*Archives de Philosophie
du Droit
et de Philosophie Sociale*

*Archives for Philosophy of
Law and Social Philosophy*

*Archivo de Filosofía Jurídica
y Social*



Franz Steiner Verlag Stuttgart

Moralische Urteile als Beschreibungen institutioneller Tatsachen

Unterwegs zu einer neuen Theorie moralischer Urteile

Es ist bekannt, daß sich hinsichtlich der beiden klassischen Theorien moralischer Urteile, dem „Kognitivismus“ und „Emotivismus“, klassische Einwände ergeben. Der „Emotivismus“ vermag u.a. schwer zu erklären, weshalb unsere moralische Rede nicht nur emotive und direktive Sprechakte, sondern auch deskriptive vollzieht, deren Inhalt sich widersprechen kann. Der „Kognitivismus“ dagegen trägt zwar dem deskriptiven Charakter Rechnung, hat aber u.a. Mühe deutlich zu machen, was für Tatsachen moralische Urteile - d.h. die Bedeutungen von moralischen Äußerungen - beschreiben. Da aus diesen deskriptiven Sprechakten auch normative abgeleitet werden, können diese moralischen Tatsachen weder „natürliche“ noch „metaphysische“ sein. „Humes Gesetz“ der Unableitbarkeit des Sollens aus dem Sein vorausgesetzt, sind weder aus „natürlichen“ noch aus „metaphysischen“ Tatsachen Normen ableitbar. Gleichwohl bringen der klassische „Emotivismus“ und „Kognitivismus“, so problematisch sie auch sind, zwei Minimalforderungen zum Ausdruck, die an eine befriedigende Theorie moralischer Urteile gestellt werden können: (a) Sie muß dem deskriptiven Charakter moralischer Urteile und der realistischen Sprache der Moral Rechnung tragen. (b) Sie muß gleichzeitig auch dem nichtdeskriptiven Charakter moralischer Urteile gerecht werden, der im empfehlenden oder verurteilenden Moment und darin besteht, daß aus moralischen Urteilen normative Sätze abgeleitet werden. Der deskriptive Charakter zeigt sich darin, daß wir uns über moralische Eigenschaften (X ist moralisch gut oder im Falle von Handlungen moralisch richtig) in indikativen Sätzen wie über natürliche (X ist weiß) äußern und moralischen Urteilen wie Tatsachenbehauptungen die Wahrheitswerte wahr oder falsch zuschreiben können; der nichtdeskriptive Charakter aber darin, daß moralische Urteile auch dazu dienen, etwas zu empfehlen oder zu verurteilen und unser Handeln zu leiten, so daß aus ihnen normative Sätze ableitbar sind. Der psychologisierende Ausdruck „moralisches Urteil“ erscheint im Unterschied etwa zu „logischem Urteil“ umgangssprachlich wohl deshalb nicht durch „moralische Aussage“ ersetzbar, da eben ein moralisches Urteil im Unterschied zu einem logischen ein irreduzibel subjektives bzw. intersubjektives - verurteilendes oder empfehlendes - Moment enthält. Für diese beiden Forderungen soll hier nicht eigens argumentiert, sondern von ihnen soll ausgegangen werden.¹ Beide Forderungen aber scheinen sich zu widerspre-

1 Paradigmatisch sei hier für viele andere Autoren auf R.M. Hare verwiesen, *The Language of Morals*, Oxford 1952, 171-172: „For all the words discussed in Parts II and III have it as their distinctive function either to commend or in some other way to guide choices or actions; and it is

chen und unvereinbar zu sein. Wenn moralische Urteile deskriptiv sind, so lassen sich nicht Normen aus ihnen ableiten. Wenn aus moralischen Urteilen aber Normen ableitbar sind, so sind sie nicht deskriptiv. Zur Lösung dieses Widerspruches schlage ich im folgenden die neue These vor, daß (I.) moralische Urteile „institutionelle Tatsachen“ beschreiben. Darauf (II.) sollen einige Vorzüge dieser These des „Institutionalismus“ gegenüber dem „Kognitivismus“ und „Emotivismus“ näher beschrieben und (III.) sollen einige Qualifikationen angebracht und der „Institutionalismus“ als metaethische Theorie begrenzt werden.

I.

Der Begriff der „institutionellen Tatsachen“ ist v. G.E. Anscombe in *On Brute Facts* antizipiert und von J.R. Searle in seinem Aufsatz „How to Derive Ought from Is“ und in *Speech Acts* eingeführt worden.² So bekannt und alt der Begriff der Institution z.B. in der Rechtslehre ist - man denke an Gaius' *Institutionum commentarii I. IV* - den erwähnten *terminus technicus* gibt es m.W. erst seit J.R. Searles Aufsatz. Ausgangspunkt für die Überlegung ist dabei, daß wir Tatsachen kennen, die einerseits objektiv und nicht nur Sache der Meinung oder des Gefühls sind, sich aber gleichzeitig nicht auf physikalische oder psychologische *brute facts* reduzieren lassen. („Brute facts“ wird vom Übersetzer mit „natürliche

this essential feature which defies any analysis in purely factual terms. But to guide choices or actions, a moral judgement has to be such that if a person assents to it, he must assent to some imperative sentence derivable from it; in other words, if a person does not assent to some such imperative sentence, that is knock-down evidence that he does not assent to the moral judgement in an evaluative sense - though of course he may assent to it in some other sense (...).“ Gleichzeitig schreibt Hare, ebd. 179: „But a more important additional factor is that, partly because of their complete universality, moral principles have become so entrenched in our minds - in the ways already described - that they have acquired a quasi-factual character, and are indeed sometimes used non-evaluatively as statements of fact and nothing else, as we have seen.“ Vgl. für eine Weiterentwicklung *Freedom and Reason*, Oxford 1963, 7-29, insb. 26-29, *Moral Thinking, Its Levels, Method and Point*, Oxford 1981, 65-86. Der Begriff der „institutionellen Tatsachen“ wird in keinem der drei Bücher verwendet. Ebensowenig in der Aufsatzsammlung von G. Sayre-McCord, *Essays on Moral Realism*, Ithaca/London 1988, die den gegenwärtigen Forschungsstand gut dokumentiert und eine nützliche Einleitung in die Problematik enthält. Man konsultiere jedoch als Gegengewicht gegen den im erwähnten Sammelband stark gemachten *Moral Realism* und Kognitivismus die umfassende Argumentation gegen den Kognitivismus von R.W. Trapp, *Nicht-klassischer Utilitarismus, Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 54-207, sowie R.C. Coburn, *A Defense of Ethical Noncognitivism in Philosophical Studies*, 62, 67-80, beide ohne Hinweis auf „institutionellen Tatsachen“. Eine Antizipation ohne weitere Ausarbeitung findet sich jedoch in H. Klement, *Moralische Institutionen*, Freiburg/München 1985, 17, mit der Bemerkung: „Obschon unter den britischen Moralisten und der an sie anschließenden Diskussion durchaus moralobjektivistische Positionen vertreten wurden, legt die Würdigung ihrer Theorien gesellschaftlicher Institutionen dennoch insgesamt den Schluß nahe, daß sich moralische Phänomene als rein institutionelle Tatsachen verstehen lassen.“

G.E. Anscombe, *On Brute Facts*, in *Analysis*, 18, 1958, abgedr. in *The Collected Philosophical Papers*, III, Oxford 1981, 22-25, J.R. Searle, *How to Derive Ought from Is*, in *The Philosophical Review: Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge u.a. 1969, 50-53; *Sprechakte, ein sprachphilosophischer Essay*, ts. v. R. und R. Wiggerhaus, Frankfurt/M. 1971, 78-83. Der erwähnte Aufsatz findet sich wieder mit Antworten auf Einwände in *Speech Acts*, 175-198.

Tatsachen" wiedergegeben.³ Um dem Mißverständnis vorzubeugen, daß „natürliche Tatsachen“ immer „natürlich“ im Gegensatz zu „künstlich“ seien, läßt sich auch von „nackten“ oder „bloßen Tatsachen“ sprechen.) Solche Tatsachen sind z.B.: „Herr Schmidt heiratete Fräulein Jones; die Dodgers schlugen die Giants mit drei zu zwei, nachdem sie elfmal am Schlag waren; Green wurde des Diebstahls überführt; der Kongreß verabschiedete die Gesetzesvorlage zur Bewilligung von Geldern.“⁴ J.R. Searle nennt sie „institutionelle Tatsachen“. Mit den „bloßen Tatsachen“ haben sie gemeinsam, „wirkliche Tatsachen“ zu sein, „... aber ihr Vorhandensein setzt, anders als das der [‘bloßen’] Tatsachen die Existenz bestimmter menschlicher Institutionen voraus.“⁵ Diese bestimmten menschlichen Institutionen sind „Systeme konstitutiver Regeln“. Jeder institutionellen Tatsache liegt eine solche Regel bzw. ein System von Regeln von der Form „X gilt als Y im Kontext von C“⁶ zugrunde. Zum Beispiel wäre die Tatsache, daß X ein Stein ist, eine bloße Tatsache. Daß aber X ein Grenzstein ist, bildet eine institutionelle Tatsache, nämlich sie entsteht nur auf Grund konstitutiver Regeln von der Form „X gilt als Grenzstein im Kontext von C“, d.h. z.B. im Kontext eines Vertrages. Nun ließe sich leicht einwenden, daß es gar keine „bloßen“ Tatsachen gibt, sondern auch sogenannte „bloße Tatsachen“ auf Grund konstitutiver Regeln entstehen: Auch daß X ein Stein ist, gilt nur im Kontext von sprachlichen Konventionen, die zwar nicht den Stein, wohl aber die Tatsache, daß hier ein Stein ist, erst konstituieren.⁷ Aber auch wenn dem so ist, zeigt doch ein solch elementares Beispiel, worin der entscheidende Unterschied zwischen „bloßen“ und institutionellen Tatsachen besteht: Während aus „bloßen Tatsachen“ keine Normen ableitbar sind, so sehr wohl aus institutionellen. Aus der Tatsache, daß X ein Stein ist, läßt sich keine Norm ableiten. Aus der Tatsache aber, daß X ein Grenzstein ist, läßt sich die Norm ableiten, daß z.B. X nicht versetzt werden soll. J. R. Searle führt diese Ableitbarkeit eines Sollens aus dem Sein am Beispiel des Versprechens vor. Ich zitiere englisch, da so die Pointe deutlicher herauskommt:

1. Jones uttered the words 'I hereby promise to pay you, Smith, five dollars.
2. Jones promised to pay Smith five dollars.
3. Jones placed himself under (undertook) an obligation to pay Smith five dollars.
4. Jones is under an obligation to pay Smith five dollars.
5. Jones ought to pay Smith five dollars.⁸

Der Übergang von der Tatsache des Versprechens in (1) und (2) zur Verpflichtung der eigenen Person in (3) ist aber nur möglich infolge der Definition in „2a. All promises are acts of placing oneself (under) undertaking an obligation to do the thing promised.“ Offensichtlich kann das identifikatorische „are“ hier nicht konstativen Charakter haben und Ausdruck einer Tatsachenbehauptung über unsere Welt sein, ansonsten es in ihr z.B. keine Betrüger gäbe, die Versprechen machen, ohne damit

3 Vgl. z.B. Searle, 1971, 79-83.

4 Searle, 1971, 80

5 Searle, 1971, 81

6 Searle, 1971, 81

7 Weiterführend zu dieser Frage G. Patzig, Satz und Tatsache, in *Argumentationen. Festschrift für J. König*, hg. v. H. Delius/ G. Patzig, Göttingen 1964, 170-191, abgedr. in G. Patzig, *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart 1980, 8-44: „Tatsachen, allgemein gesprochen, sind genau das, was wahre Sätze ausdrücken“, ebd. 21.

8 Searle, 1969, 177

eine Verpflichtung auf sich zu nehmen, die versprochenen Dinge zu tun. Woher weiß ich aber, daß nicht gerade Jones ein solcher Betrüger ist? Das identifikatorische „are“ muß somit normative Bedeutung haben: (2a) „All promises ought to be acts of placing oneself (under) undertaking an obligation to do the thing promised.“⁹ Bildet so noch (2) eine institutionelle *Tatsache*, so nicht mehr (2a), vielmehr bildet (2a) eine *Norm*, wiewohl sie die sprachliche Form einer Tatsachenbehauptung hat. Ist die normative Prämisse (2a') aber im konstativen Gewande von (2a) eingeschmuggelt worden, so kann in (3) ein „Jones placed himself under (undertook) an obligation to do the thing promised“, in (4) ein „Jones placed himself under (undertook) an obligation to pay Smith five dollars“ und in (5) ein „Jones ought to pay Smith five dollars“ abgeleitet werden. Auf's wesentliche verkürzt, läßt sich der Fehler J.R. Searles so deutlich machen:

Konstative Maior: „I. Jones uttered the words 'I hereby promise to pay you, Smith, five dollars.'“

Normative Minor: „2a. All promises are [normative „are“] acts of placing oneself under

- 9 Zum normativen „are“ und der Fehlerquelle in Searles berühmtem Beispiel R. Ferber, Das normative „ist“ und das konstative „soll“, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 74, 1988, 185-199, insb. 191-193. Natürlich ist Searles Argument schon oft widerlegt worden, vgl. z.B. bereits das letzte Kapitel von J. Hintikka *Models for Modalities, Deontic Logic and Its Philosophical Morals*, 1969, 184-214, insbes. 206-214, oder H. v. Wright, Is and Ought, in *Man, Law and Modern Forms of Life*, ed. by E. Bulygin, J.-L. Gardies and I. Niiniluoto, Dordrecht, Boston, Lancaster 1986, 263-281, bes. 265-268. Doch die genaue sprachliche Quelle im Wortlaut von Searles Argument, nämlich die Mehrdeutigkeit von 'are' - in „2a. All promises are [normative 'are'] acts of placing oneself under (undertaking) an obligation to do the thing promised“ scheint unbenutzt geblieben zu sein, wiewohl J. Hintikka recht hat, „He [Searle] has in effect pointed out that from an 'is' and from an analytical principle one may legitimately derive a perfectly genuine obligation, viz. a *prima facie* 'ought'“, wenn dies analytische Prinzip (2a) normativ verstanden wird. H.v. Wrights Widerlegung, daß das „ought“ in (5) ein technisches „ought“ sei, wie es in technischen und hypothetischen Imperativen vorkommt, und deshalb keinen normativen Charakter habe, ist eine interessante Interpretation von (5), gibt aber nicht die Intention Searles wieder. Searles möchte ein normatives und nicht ein konstatives „ought“ ableiten. Aber v. Wright schreibt richtig: „I have seen it stated that some legal codes have been deliberately written in the indicative mood. For example, using sentences of the type: „Whoever does so and so will be sentenced to such and such. This may be a pretty accurate description of what actually happens in a society and a basis for reliable predictions. But as a fragment of a legal text, i.e., as a norm-formulation, the form of words is neither descriptive, nor predictive, but prescriptive. It says what ought to happen consequent upon such and such facts.“ (268) Eine analoge Bemerkung läßt sich auf die analytische Prämisse „2a. All promises are acts of placing oneself (under) undertaking an obligation to do the thing promised“ anwenden. Im Kontext von Searles Argument muß sie präskriptiv verstanden werden: „All promises ought to be acts of placing oneself under [undertaking] an obligation to do the thing promised.“ Vgl. in Ergänzung zu „Das normative „ist“ und das konstative „soll“ asO, die interessanten Bemerkungen F. Nietzsches, der dem Phänomen des normativen „ist“ nahekommt mit der Bemerkung: „So und so soll es sein“ das sieht am Anfang: Daraus wird später, oft nach langen Geschlechterfolgen ein 'so ist es'. Es heißt später 'Wahrheit'; zuerst war es ein Wille, etwas so und so zu sehen, so und so zu nennen, ein Ja sagen zu einer eignen Werthschaffung.“ (KGW [Kritische Gesamtausgabe Werke], VII.4/2-34 [264], S. 71-Z.22-26). Ferner auch mit der Bemerkung: „Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, daß man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtausübung der Herrschenden zu fassen: sie sagen 'das ist das und das', sie steigeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz.“ (KGW, VI.2.GM [Genealogie der Moral], S.274. Z.1-5). Mit 'das ist das und das' ist ein normatives „ist“ gemeint: 'das soll das und das' sein.

(undertaking) an obligation to do the thing promised."
 Normative Konklusion: „5. Jones ought to pay Smith five dollars“

J. R. Searles angebliches Gegenbeispiel gegen den sogenannten naturalistischen Fehlschluß vom Sein aufs Sollen legitimiert also nicht den Schluß von einem *reinen Sein* auf ein reines Sollen, sondern nur den von einer aus Sein und Sollen *gemischten* Prämissenmenge auf ein Sollen. Dieser Schluß ist aber so alltäglich wie erlaubt. So z.B. können wir aus der institutionellen Tatsache, daß X ein Grenzstein ist, zwar die normative Konklusion ziehen, daß X nicht versetzt werden soll. Wir können sie aber nur deshalb ziehen, weil die normative Minor „Grenzsteine sollen nicht versetzt werden“ zur deskriptiven Major hinzukommt. Gegen J.R. Searles Ableitung eines Sollens aus dem Sein können wir so am „Humeschen Gesetz“ der Unableitbarkeit eines Sollens aus dem Sein festhalten. Gleichwohl lehrt uns J.R. Searles Fehler nicht nur, daß institutionelle Tatsachen so formuliert sind, daß die konstitutive und d.h. hier normative Voraussetzung von institutionellen Tatsachen an der sprachlichen Form von institutionellen Tatsachen nicht zu erkennen ist: „2. Jones promised to pay Smith five dollars“ hat die Form eines konstativen oder deskriptiven Satzes. Er lehrt uns weiterhin, daß selbst die *konstitutiven* Regeln des Seinsollens *konstativ* formuliert sein können wie in „2a. All promises are [normative 'are'] acts of placing oneself under (undertaking) an obligation to do the thing promised“. M.a.W. können auch konstitutive Regeln als Tatsachenbehauptungen formuliert sein. Auch sie enthalten ein Sollen, das im Gewande eines Seins objektiviert wird. Deshalb können wir auch solche meist definitiven Regeln stipulativer Natur wie „2a“ zu den institutionellen Tatsachen zählen. Institutionelle Tatsachen enthalten also normative Voraussetzungen, ohne diese an ihrer sprachlichen Form sichtbar zu machen.

Dieser Aspekt macht sie nun nicht nur interessant für die „Institutionelle Theorie des Rechts“ von N. McCormick und O. Weinberger¹⁰, sondern auch für eine neue Theorie moralischer Urteile, die ich im folgenden skizzieren möchte. Denn offensichtlich beschreibt das moralische Urteil, daß es z.B. verwerflich ist, einer alten Frau die Handtasche zu entreißen, keine „bloße Tatsache“. Zwar mag die Tatsache, daß jemand die Handtasche einer alten Frau anfaßt oder unter den Arm nimmt, eine bloße Tatsache sein. Daß jemand die Handtasche entreißt, bildet dagegen schon eine institutionelle Tatsache, d.h. sie entsteht nur im Rahmen konstitutiver Regeln, die das Anfassen oder Unter-den-Arm-Nehmen als Entreißen *deuten*. Beschreibt nun schon die Aussage, daß jemand eine Handtasche entreißt, keine natürliche, sondern eine institutionelle Tatsache, so *a fortiori* der Satz bzw. das moralische Urteil: „Es ist moralisch falsch, einer alten Frau die Handtasche zu entreißen“. Denn kann man am bloßen physischen Akt, daß jemand die Handtasche einer alten Frau unter den Arm nimmt, schon die rechtliche Qualität nicht wie irgendeine sinnliche oder sekundäre Qualität ablesen, so *a fortiori* nicht die moralische. Die Tatsache, daß die erwähnte Handlung moralisch falsch ist, entsteht nur infolge konstitutiver Regeln oder eines Systems konstitutiver Regeln, die zusätzlich zu den konstitutiven Regeln für „bloße“ institutionelle Tatsachen hinzukommen. Diese legen erst fest, daß Entreißdiebstähle im Gegen-

10 N. Mac Cormick and O. Weinberger, *An Institutional Theory of Law, New Approaches to Legal Positivism*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo 1986

satz etwa zu einem Mundraub moralisch falsch sind. Die konstitutive Regel von der Form „X gilt als Y im Kontext von C“ heißt nun: Eine Handlung X gilt als moralisch falsch im Kontext einer bestimmten Sprachgemeinschaft C. Gleichwohl erscheint die konstative Form des moralischen Urteils von den konstitutiven und normativen Voraussetzungen seiner sprachlichen Gemeinschaft losgelöst und gibt vor, objektive im Sinne von sprach- und bewußtseinsunabhängigen Tatsachen zu beschreiben. Die konstitutive Regel von der Form „X gilt als Y im Kontext von C“ wird so verkürzt auf „X ist Y“ bzw. „Entreißdiebstähle sind verwerflich“. Diese moralischen konstitutiven Regeln kommen zu den konstitutiven Regeln für „bloße“ institutionelle Tatsachen hinzu. Denn meistens ist es so, daß sich moralische Urteile nicht auf „bloße“, sondern auf institutionelle Tatsachen beziehen wie z.B., daß Green gestohlen hat und dies moralisch falsch oder daß es moralisch richtig ist, wenn Jones sein Versprechen gegenüber Smith hält. Moralische Tatsachen wären so institutionelle Tatsachen, allerdings meist institutionelle Tatsachen höherer Ordnung; höherer Ordnung, da sie auch als Beurteilungskriterien von „bloßen“ institutionellen Tatsachen gelten wie z.B. daß Green des Diebstahls überführt wurde oder daß Smith gegenüber Jones sein Versprechen nicht hält oder Smith gegenüber Jones grausam ist.

Sind diese Überlegungen richtig, so ist die Tatsache, daß Entreißdiebstähle moralisch falsch sind, jedenfalls keine „bloße“, sondern eine institutionelle Tatsache. Im Unterschied zu den institutionellen Tatsachen wie den von J. R. Searle erwähnten wäre sie eine „moralische“ institutionelle Tatsache (so daß wir bei institutionellen Tatsachen wie bei Werturteilen zwischen moralischen und außermoralischen unterscheiden können). Diese Auffassung löst den Widerspruch der beiden Minimalforderungen, die an eine Theorie moralischer Urteile gestellt werden können, nämlich daß sie einerseits dem deskriptiven Charakter moralischer Urteile und andererseits dem nichtdeskriptiven, emotiven und präskriptiven Charakter gerecht wird. Denn offensichtlich ist das erwähnte moralische Urteil, daß es falsch ist, einer alten Frau die Handtasche zu entreißen, deskriptiv und in realistischer Sprache verfaßt. Es beschreibt eine Tatsache und sagt, was falsch ist. Doch trägt es ebenfalls dem nichtdeskriptiven Charakter moralischer Urteile Rechnung. Denn das Urteil enthält ebenfalls eine Verurteilung solcher Handlungen und leitet dazu an, nicht so gemein zu handeln. Diese Verurteilung und damit die handlungsanleitende oder normative Funktion kommt dadurch zustande, daß in das deskriptive moralische Urteil konstitutive Regeln, und d.h. hier normative Regeln, einer sprachlichen Gemeinschaft bereits eingebaut sind, nämlich daß eine bestimmte Handlung X im Kontext einer Sprachgemeinschaft C moralisch verwerflich ist. M. a. W. kommt diese Verurteilung dadurch zustande, daß das deskriptive moralische Urteil eine institutionelle Tatsache beschreibt. Damit hat auch die Frage J.L. Mackies „What is the connection between the natural fact that an action is a piece of deliberate cruelty... and the moral fact that it is wrong?“¹¹ eine anspruchsvolle und klare Antwort erhalten. Abgesehen davon, daß ein Akt überlegter Grausamkeit wohl keine natürliche Tatsache, sondern eine institutionelle Tatsache darstellt, besteht die Verknüpfung darin: Die moralische Tatsache ist auf Grund konstitutiver Regeln von der Form „Ein grausamer Akt X gilt als moralisch falsch im Kontext der Sprachgemeinschaft C“ zustande gekommen und ist deshalb selber eine institutionelle Tatsache. *Moralische Tatsachen sind institutionelle Tatsachen, wenn auch höherer Ordnung. Diese* These soll im folgenden als ein

möglicher neuer Aspekt durch ihre Erklärungsleistungen fruchtbar gemacht werden.

II.

Der metaethische Institutionalismus kann nicht nur einen fundamentalen Widerspruch im Gehalt moralischer Urteile auflösen. Statt die Argumente für und gegen den Emotivismus und Kognitivismus und verwandte Positionen nochmals hin- und herzuwenden,¹² zeigt der metaethische Institutionalismus einen anderen Gesichtspunkt, der dem Kognitivismus und Emotivismus gleichwohl ein relatives Recht einräumen kann. Ich bin mir dabei bewußt, daß es trotz des bestimmten Artikels nicht nur *eine* Form des Kognitivismus und Emotivismus gibt. Doch genügt es hier, von je *zwei* Formen auszugehen.

(a) Mit dem Kognitivismus kann der Institutionalismus anerkennen, daß es moralische Tatsachen gibt und moralische Urteile Tatsachenbehauptungen sind, denen wir die Wahrheitswerte wahr oder falsch zuschreiben. Im Unterschied zu einem *naturalistischen* Kognitivismus sind diese moralischen Tatsachen nicht „bloße“ bzw. „natürliche Tatsachen“. Im Unterschied zum *intuitionistischen* sind sie auch nicht nur in einer geistigen Schau, mit einem „Augenaufschlag des Geistes“ erschaubare „metaphysische Tatsachen“. Ein solches Sehen erscheint „queer“. Doch auch unabhängig von der als „queerness“¹³ bekannten *reductio ad absurdum* des intuitionistischen Kognitivismus läßt sich sowohl gegen die naturalistische als auch gegen die intuitionistische Version des Kognitivismus einwenden, daß weder aus „natürlichen“ noch aus „metaphysischen“ Tatsachen Normen ableitbar sind. Das folgt aus dem „Humeschen Gesetz“ der Unableitbarkeit des Sollens aus dem Sein, das wie obige Widerlegung von J.R. Searles Ableitung eines Sollens aus dem Sein zeigt, - *pace* J.R. Searle - nicht widerlegt ist. Moralische Tatsachen sind vielmehr institutionelle Tatsachen, wenn auch institutionelle Tatsachen höherer Ordnung. Mit dem Kognitivismus kann der Institutionalismus auch anerkennen, daß moralische Urteile nicht einfach „subjektiv“ bzw. von Mensch zu Mensch verschieden, sondern „objektiv“ gültig sind. Allerdings sind sie nicht in

11 J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London 1977, 41, zitiert in Hare, 1981, 83

12 Vgl. den informativen Artikel von S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton Toward Fin de siècle Institutionalismus (noch) mit keinem Wort.

13 Vgl. J.M. Mackie, *The Subjectivity of Values*, in *Essays on Moral Realism*, ed. by G. Sayre-McCord, Ithaca/London 1988, 111-114. Man vgl. jedoch gegen das „queerness“-Argument die Erwägungen von P. Grice in *The Conception of Value*, 1991, 45, der dem „queerness“-Argument selber „queerness“ vorwirft: „What strikes me as queer is that the queerness referred to by Mackie are not darkly concealed skeletons in objectivist closets which are cunningly dragged to light by him; they are, rather, conditions proclaimed by objectivists as ones which must be accommodated if we are to have a satisfactory theoretical account of conduct, or of other items qua things to which value may be properly attributed.“ Doch scheint Grice ebenfalls in diesem „Sehen“ nur eine Metapher sehen zu wollen, vgl. ebd., 45, worin wir ihm beistimmen können. Ebenso kommt seine konstruktivistische Sicht, vgl. ebd., 2, der vorliegenden nahe, insofern die vorliegende Position ebenfalls zu erklären versucht, wie moralische Tatsachen einerseits objektiv und andererseits von Menschen gemacht sind. Hinweise auf Grice von E. Holenstein.

dem Sinne „objektiv“ gültig, daß sie unabhängig von einem menschlichen Bewußtsein und einer menschlichen Sprache im Sinne eines externen Realismus „reale Existenz“ hätten. Sie gelten vielmehr nur „objektiv“ in der Binnenperspektive einer bestimmten sprachlichen Gemeinschaft. Sie sind „objektiv“ gültig, insofern sie im Rahmen eines internen Realismus „semantische Existenz“ besitzen. („Semantische Existenz“ definiere ich dahingehend, daß im Unterschied zur „realen Existenz“ nicht eine Entität der Außenwelt, sondern die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks - hier die Proposition „Entreißdiebstähle sind verwerflich“ - selber zum Bezugsgegenstand wird, über den gesprochen wird.¹⁴) Diesen internen moralischen Realismus können wir auch *institutionellen* moralischen Realismus nennen. Es ist ein Realismus *innerhalb* bestimmter sprachlicher *Institutionen*.

Da diese institutionellen Tatsachen freilich aus der Außenperspektive auf Grund von Setzungen durch konstitutive Regeln entstehen, ist der Institutionalismus auch ein Nonkognitivismus und hat insofern auch Gemeinsamkeiten mit dem Emotivismus. Mit dem Emotivismus kann der Institutionalismus daran festhalten, daß moralische Urteile ein subjektives Moment enthalten. Dieses subjektive Moment besteht aber nicht im Sinne eines *deskriptiven* Emotivismus darin,¹⁵ daß moralische Urteile moralische Eigenschaften wie sekundäre Qualitäten beschreiben und somit im Prinzip nur autobiographische Urteile über die eigenen Gefühlszustände sind. Denn dann würden sich der sprachlichen Form nach widersprüchliche moralische Urteile wie z.B. „Das Lebensrecht des menschlichen Embryos ist unantastbar“ und „... nicht unantastbar“ inhaltlich nicht widersprechen, sondern nur verschiedene Gefühlsregungen wiedergeben. Dann gäbe es keinen *inhaltlichen* Streit mehr zwischen Vertretern widersprüchlicher moralischer Urteile, was offensichtlich im Falle von moralischen Basisurteilen nicht der Fall ist. Dieses subjektive Moment besteht aber auch nicht darin, daß moralische Urteile im Sinne eines *expressiven* Emotivismus gar nicht moralische Eigenschaften beschreiben, sondern die sprachliche Form der Beschreibung nur die performative Funktion hat, Emotionen auszudrücken oder hervorzurufen. Denn auch dann würden der sprachlichen Form nach widersprüchliche moralische Urteile sich inhaltlich nicht widersprechen, sondern nur verschiedene Emotionen artikulieren oder hervorruufen wollen, über die zu streiten müßig wäre.¹⁶

Das subjektive Moment, das moralische Urteil haben, besteht vielmehr darin, daß sie aus der Außenperspektive auf Grund konstitutiver Regeln „X gilt als Y im Kontext einer bestimmten sprachlichen Gemeinschaft“ entstanden sind. Diese konstitutiven Regeln sind zweifelsohne von Menschen gemacht. Insofern sie aber in Tatsachenbehauptungen wie z.B. „Entreißdiebstähle sind verwerflich“ eingehalten, enthalten diese auch eine Verurteilung von Entreißdiebstählen und verbieten solche Handlungen. Im Unterschied zum Emotivismus, für den moralische Urteile von Mensch zu Mensch wie Gefühlszustände und z.T. auch Expressionen vari-

14 Zur Unterscheidung zwischen „realer“ und „semantischer“ Existenz R. Ferber, *Das normative „ist“*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42, 1988, 389-391.

15 Eine Form des deskriptiven Emotivismus vertritt D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Second Edition with text revised and variant readings by P. H. Niddich, Oxford 1888, III, 468-469, der ihn allerdings mit einer „moral sense“-Theorie aufschönt.

16 Einen solchen Emotivismus vertritt A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1936, 1967¹⁷, 107-108.

ieren können, macht aber der Institutionalismus auch klar, weshalb zumindest moralische Basisurteile intersubjektiv geteilt werden und universalisierbar sind. Er macht klar, weshalb wir, wenn wir eine Handlung als falsch oder einen Menschen als schlecht, böse oder verworfen bezeichnen, eine Einstellung zum Ausdruck bringen, von der wir erwarten, daß unsere Zuhörer sie teilen. Er verdeutlicht, weshalb uns ein moralisches Urteil wie z.B. „Es war falsch von Hans, die Handtasche zu entreißen, aber es war nicht falsch für ihn, da ihm am Leid der alten Frau nichts gelegen ist“ unakzeptierbar erscheint. Denn die konstitutiven Regeln, auf Grund deren die Sprache der Moral entsteht, sind ja nicht in einer Privatsprache formuliert, sondern werden von einer sprachlichen Gemeinschaft formuliert und akzeptiert, (auch wenn am Anfang ein einzelner moralischer Revolutionär gestanden haben mag, der solche konstitutiven Regeln aufgestellt hat.) Deshalb gelten auch die durch diese konstitutiven Regeln konstituierten institutionellen Tatsachen für eine sprachliche Gemeinschaft als *Tatsachen*: Wie im Begriff der Institution schon der Begriff der gleichen Anwendung für alle von der Institution Betroffenen liegt,¹⁷ so ist im Begriff der Tatsache und *a fortiori* der institutionellen Tatsache der Begriff der Gleichheit für jedermann enthalten. Wie jedermann außer einem Blinden sehen kann, daß z.B. Schnee weiß ist, so kann innerhalb dieser Gemeinschaft jedermann „sehen“ bzw. anerkennen, daß Entreißbestähle moralisch falsch sind oder ein Sadist böse ist. Wer das nicht kann, wäre noch nicht eine im metaphysischen Sinne blinde, sondern eine „institutionenblinde“ bzw. eine „deinstitutionalized person“, insofern sie aus den moralischen Institutionen einer Sprachgemeinschaft herausgefallen ist. Was in der englischen Moralphilosophie *moral sense* genannt wurde, das dürfte - linguistisch gewendet - auf diese intersubjektive Praxis konstitutiver Regeln zurückführbar sein, nach denen wir moralische Urteile fällen, ... so wenig auch [wie I. Kant mit Recht einwendet] Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich voneinander unterschieden sind, einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urteilen kann...“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 442). Moralische Urteile sind so innerhalb eines bestimmten institutionellen Bezugsrahmens „objektiv gültig“ und universalisierbar. Doch es ist eine von *Menschen gemachte* Allgemeingültigkeit und „Objektivität“, und darin liegt wohl die Wurzel ihres „Überschusses“ bzw. ihrer „Supervenienz“ über „natürliche“ Tatsachen und „Subjektivität“.¹⁸ Ist so der metaethische Institutionalismus von innen gesehen ein (institutioneller) Realismus, so von außen gesehen ein (institutioneller) Idealismus im Sinne eines (institutionellen) Intersubjektivismus. Institutionen konstituieren die moralische Welt.

(b) Weiterhin kann der metaethische Institutionalismus auch verständlich machen, weshalb sich unsere moralische Sprache sowohl der deskriptiven als auch der emotiven und präskriptiven Form bedient. Der Kognitivist muß behaupten, daß moralische Normen und sogar Emotionen im Prinzip verkleidete Tatsachenbehauptungen sind, seien es Behauptungen über „natürliche“ oder „metaphysische“ Tatsachen. Diese Auffassung kann zwar gut erklären, weshalb wir mit sogenannten Einwortsätzen wie „Buh“ und „Hurra“ nicht nur unsere Gefühle ausdrücken,

17 Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971, 58.

18 Zur Definition von moralischer Supervenienz Hare, 1952, 82-83, 153-155.

sondern deskriptive moralische Urteile abgeben. Sie ist aber offensichtlich schon deshalb inadäquat, weil moralische Normen und Emotionen ein direktes Moment haben, das reine Tatsachenbehauptungen nicht aufweisen und das aus innen - *pace* Searle - nicht ableitbar ist. Umgekehrt muß der Emotivist und Subjektivist behaupten, daß die deskriptive Fassung von moralischen Urteilen eine bloße *façon de parler* darstellt und im Prinzip nicht nur redundant ist, sondern - so M.L. Mackie - auch einen Irrtum darstellt.¹⁹ Da nämlich unsere moralische Sprache realistisch und deskriptiv ist, müßten wir uns irren, wenn wir sagen, daß Handlungen moralisch richtig oder falsch und Menschen gut oder böse sind. Nun äußern wir uns aber - in vielleicht allen menschlichen Sprachen, jedenfalls auch in der chinesischen²⁰ - in deskriptiver Sprache über moralische wie über reale Eigenschaften. Deshalb befindet sich die gesamte Menschheit, sobald sie sich mit deskriptiven moralischen Urteilen äußert, in einem - dem deskriptiven Irrtum, gibt es doch nichts, was realiter gut oder böse, moralisch richtig oder falsch ist. Die nonkognitivistischen Ansätze entwerfen so nicht nur die Welt moralischer Alltagssituationen,²¹ sondern auch die moralische Alltagssprache, insofern diese nun einfach falsch ist. Zwar ließe sich behaupten, daß auch die Sprache, in der wir über sekundäre Qualitäten wie z.B. Farbqualitäten reden, diesen deskriptiven Irrtum vollzieht. Wir sagen, daß X rot ist, wiewohl die Farbe Rot nur eine subjektive Empfindung darstellt. Während aber bei der Rotempfindung noch ein *fundamentum in re* in Form von Strahlungen besteht, die von roten Gegenständen auf unsere Augen einfallen, so hätten moralische Urteile überhaupt kein *fundamentum in re*, da moralische Urteile eine emotive und präskriptive Funktion haben, deren reale Gegenstücke durch die realistische Ausdrucksweise gar nicht mitdenotiert sind und - im Prinzip - auch nicht mitdenotiert werden können. Ein so gravierender und perennierender Irrtum erscheint wohl nicht nur unserem common sense implausibel. Er wirft die Frage auf, weshalb er nicht schon längst korrigiert worden ist, sondern wir uns weiter auf ihn versteifen. Der Institutionalismus dagegen braucht nicht die deskriptive Fassung zugunsten der präskriptiven und emotiven als Irrtum zu erklären noch umgekehrt die präskriptive und emotive als eine parasitäre und kaschierte Form der deskriptiven. Er kann vielmehr sehr wohl die deskriptive als auch die präskriptive Form der moralischen Urteile anerkennen, da die institutionellen Tatsachen zwar in der sprachlichen Form von Tatsachen ausgedrückt sind, aber gleichwohl Normen in sich enthalten. Für den Institutionalisten meinen moralische Urteile genau das, was sie sagen, während sie für den Emotivisten *nicht* meinen, was sie sagen, und für den Kognitivist *mehr* meinen, als sie sagen. Je nachdem, was wir mehr betonen wollen, die deskriptive oder die präskriptive Seite eines moralischen Urteils, können wir behaupten, daß es falsch ist, einer alten Frau die Handtasche zu entreißen oder daß man einer alten Frau die Handtasche nicht entreißen soll.

(c) Weiterhin kann der metaethische Institutionalismus auch die „grundlegen-

19 Vgl. Mackie, 1977, cht. 1. Vgl. zur Kritik Hare, 1981, 78-84.

20 Vgl. dazu die wichtigen Bemerkungen des Sinologen H. v. Senger in Ganzheit im chinesischen Denken - *Legende und Realität*, in *Auf der Suche nach dem ganzheitlichen Augenblick*, *Der Aspekt Ganzheit in den Wissenschaften*, Zürich 1992, 63-82, insb. 77.

21 So J. Habermas, *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, 53-125. Zitat S. 65.

Daß „alle Völker wirklich ihre Lebensart für die beste halten“ deutet auf eine Relativität der Werturteile und insbesondere auf eine *synchrone* Relativität der moralischen Werturteile hin. Für die Gemeinschaft der Kallatier ist eine Handlung X moralisch richtig und geboten wie z.B. die toten bzw. „wörtlich, die sterbenden Väter zu verspeisen, die für die Gemeinschaft B moralisch falsch ist. Der heutige Kognitivist könnte hier z.B. sagen, daß die Gemeinschaft A, welche die sterbenden Väter verspeist, sich in einem schwerwiegenden moralischen Irrtum befindet bzw. mit moralischer Blindheit geschlagen ist gegenüber der objektiven, intuitiv einsehbaren Tatsache, daß es falsch ist, die eigenen Väter zu verspeisen. Der Emotivist würde sagen, daß hier die Frage von Wahrheit oder Irrtum gar nicht auftaucht, sondern die Kallatier hier nur anderen Gefühlen nachleben, über die sie sich aufzuregen selber wieder nur eine bloß ontologisch sublimierte, emotionale Reaktion des Kognitivisten sei. Denn zwischen diesen beiden Positionen gäbe es keinen *inhaltlichen* Streit, da es nur auf der Ebene der „natürlichen Tatsachen“ des Verspeisens oder Verbrennens einen inhaltlichen Unterschied gibt, aber nicht auf der Ebene der moralischen Fakten, wonach das eine moralisch falsch und das andere richtig oder wenigstens richtiger ist. Diese Position ist offensichtlich zu schwach, um den Anspruch der beiden entgegengesetzten Positionen auf dieselbe Objektivität zu erhärten. Der Institutionalist dagegen wird sagen, daß die Kallatier und Hellenen auf Grund verschiedener konstitutiver Regeln verschiedene institutionelle Tatsachen akzeptieren. Es ist moralisch richtig aus der Innenperspektive der Hellenen dagegen ist es falsch, da sie verspeisen. Aus der Außenperspektive der Hellenen dagegen ist es falsch, da sie aus ihrer Innenperspektive wieder andere institutionelle Tatsachen anerkennen, die sie - mit Gründen - denjenigen der Kallatier für überlegen halten. Ethischer Relativismus bedeutet also, daß verschiedene institutionelle moralische Tatsachen akzeptiert werden, wie z.B. - um ein heutiges Beispiel zu verwenden - daß das Lebensrecht des menschlichen Embryos unantastbar oder nicht unantastbar ist. Während also der klassische Emotivist das Phänomen kontradiktorischer moralischer Urteile und damit inhaltlichen moralischen Streit wegerklären muß, kann es der Kognitivist zwar anerkennen,²³ aber nur unter der Voraussetzung, daß sich die eine Seite letztlich in einem faktischen Irrtum hinsichtlich „natürlicher“ oder gar „metaphysischer“ Tatsachen befindet oder gar mit „metaphysischer“ Blindheit geschlagen ist. Doch dürfte es wohl eine Überinterpretation der normativen moralischen Uneinigkeit sein, wenn z.B. den Befürwortern der Abtreibung unterstellt wird, daß sie sich in einem faktischen oder gar „metaphysischen“ Irrtum befinden, wenn sie das Lebensrecht des menschlichen Embryos nicht schon vom Moment der Konzeption an „sehen“. Anspruchsloser scheint hier die Erklärung des Institutionalist, wonach sich der Streit um verschiedene institutionelle Tatsachen dreht, die auf Grund verschiedener konstitutiver Regeln - etwa solchen des Christentums und solchen nachchristlicher Traditionen - entstanden sind. Aber es erscheint verständlich, daß sich die Opponenten eines tiefliegenden moralischen Streites selber jeweils die Erkenntnis der objektiven Wahrheit zuschreiben, den Gegner aber eines objektiven Irrtums zeihen. Dies nicht nur deshalb, weil sie so die Position des Gegners schwächen und die eigene stärken

de Frage“²² beantworten, inwiefern moralische Urteile nicht wie naturwissenschaftliche Aussagen durch die Erfahrung überprüft bzw. bestätigt oder widerlegt werden können. Auch wenn immer wieder Handtaschen entrisen werden, so wird dadurch das moralische Urteil nicht widerlegt, daß das Entreißen von Handtaschen moralisch falsch ist. Der Grund dafür liegt nicht darin, daß moralische Tatsachen metaphysische oder apriorische Tatsachen bilden, die einer empirischen Überprüfung nicht zugänglich sind. Er liegt auch nicht darin, daß moralische Urteile nur Gefühle beschreiben oder ausdrücken und insofern nach der Ansicht der Emotivisten überhaupt keinen Anspruch auf Wahrheit oder Falschheit machen können. Deshalb können sie auch nicht durch ihre Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit den kontingenten Tatsachen der Welt überprüft werden. Der Grund liegt vielmehr darin, daß institutionelle Tatsachen auf „natürliche“ Tatsachen nicht reduzierbar sind, da sie auf Grund konstitutiver oder normativer Regeln entstanden sind. Normen aber sind nicht auf Tatsachen reduzierbar, auch wenn sie das Kleid von Tatsachen tragen. Doch zeigt der metaethische Institutionalismus auch, weshalb sich moralische Urteile festigen oder lockern können, wiewohl sie durch Beobachtung weder verifizierbar noch falsifizierbar sind. Genauso wie Verkehrsregeln, die von einer Mehrheit der Bevölkerung nicht mehr befolgt werden, nicht nur ihre faktische Wirksamkeit, sondern auch ihren idealen normativen Charakter verlieren, so können auch moralische Normen, wie z.B. solche der Sexualmoral dadurch, daß sie nicht mehr befolgt werden, nicht nur ihre faktische Wirksamkeit, sondern auch ihren idealen normativen Charakter verlieren, wonach man sich - obwohl man sich mehrheitlich zwar nicht an sie hält - eigentlich an sie halten *sollte*. Solche *desuetudo* moralischer Normen heißt aber nicht, daß sie durch die Erfahrung falsifiziert sind, sondern daß sich die konstitutiven Regeln und damit die institutionellen Tatsachen unserer Sprachgemeinschaft wie z.B. „Vorehelicher Geschlechtsverkehr ist moralisch verwerflich“ geändert haben. Umgekehrt kann sich ein moralisches Urteil wie z.B., daß Fleischessen des Menschen unwürdig ist, dadurch festigen, daß eine Mehrheit tatsächlich vegetarisch lebt. Kann so ein Moralsystem nicht durch die Erfahrung falsifiziert oder verifiziert werden, so kann es sich gleichwohl lockern oder festigen, sogar gültig oder ungültig werden, weil die konstitutiven Regeln rigider oder weniger rigide angewandt, sogar aufgegeben oder neu definiert werden können.

(d) Ferner kann der metaethische Institutionalismus auch das Phänomen des moralischen Relativismus und moralischen Streits begrifflich erklären. Drastisch schreibt z.B. bereits Herodot:

„Daß alle Völker wirklich ihre Lebensart für die beste halten, dafür gibt es viele Beweise. Als z.B. Dareios König war, ließ er die Hellenen an seinem Hof rufen und fragte, um welchen Preis sie sich bereit erklären würden, ihre toten (*apothnēskontias*) Väter zu verspeisen. Sie erwiderten, um keinen Preis. Darauf ließ er Kallatier rufen, einen indischen Volksstamm, bei dem die Leichen der Eltern gegessen werden, und fragte in Gegenwart der Hellenen mit Hilfe eines Dolmetschers, um welchen Preis sie zugeben würden, daß man die Leichen ihrer Väter verbrenne. Sie schrien laut und sagten, er solle solche gottlosen Worte lassen (*euphēmēmin ekleleion*). So steht es mit den Sitten der Völker, und Pindaros hat meiner Meinung nach ganz recht, wenn er sagt, die Sitte (*nomon*) sei aller Wesen König.“ (III.38. üs. v. A. Horneffer)

22 Vgl. G. Harmann, *Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, üs. v. U. Wolf, Frankfurt/M. 1981, 13.

23 Vgl. dazu M. Scheeler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern/München 1966, 307-308.

können, sondern weil tiefliegende moralische Urteile so unveränderlich institutionell verankert sind, daß sie aus der Innenperspektive ihrer Vertreter gar nicht anders als objektiv richtig sein können. Der metaethische Institutionalismus kann so das Phänomen moralischer Nichtübereinstimmung erklären, bei der beide Positionen glauben objektiv im Recht zu sein, ohne daß er auf die objektive Unrichtigkeit der einen Position oder die bloße Emotivität beider Positionen zurückgreifen muß.²⁴ Er kann erklären, weshalb die Opponenten eines moralischen Streites ihre Position für absolut richtig halten können, auch wenn die eine Position den Vertretern der anderen absolut falsch oder völlig absurd erscheint.

(e) Weiterhin kann der Institutionalismus auch verständlich machen, inwiefern sogar fundamentale moralische Urteile wie z.B. „Grausamkeit ist moralisch falsch“, einerseits stabil, andererseits aber auch *diachronen* Wandlungen ausgesetzt sind, bzw. auch einen geschichtlichen Charakter haben. Als institutionelle Tatsachen sind sie *Tatsachen* und damit stabil. So z.B. ist das erwähnte moralische Urteil in der Menschenrechtskonvention in der Spezifikation des Folterungsverbotes „Niemand darf der Folter oder unmenschlicher oder erniedrigender Strafe oder Behandlung unterworfen werden“ kodifiziert. Als *Tatsachen* kann man auch institutionelle Tatsachen nicht beliebig verändern, wie man z.B. auch nicht das Folterungsverbot der Menschenrechtskonvention oder gar die ganze Konvention beliebig durch eine andere Konvention ersetzen kann. Bei fundamentalen moralischen Urteilen gilt im Unterschied zu Geschmacksurteilen das „De gustibus non est disputandum“ nicht. Andererseits zeigt die Bindung von institutionellen Tatsachen an die konstitutiven Regeln einer Sprachgemeinschaft an, daß diese Tatsachen nicht absolut gelten, sondern im Verlaufe der Zeit wandelbar sind. So z.B. ist die Verwerflichkeit der Folter im Kriminalprozeß m.W. erst im Verlaufe der Neuzeit formuliert worden, was dann im Verlaufe des 18. Jahrhunderts zu ihrer Aufhebung führte. So ist es eine noch heute gültige institutionelle Tatsache rechtlicher und moralischer Natur, daß aktive Sterbehilfe verwerflich ist. Doch beginnt sich hier der Konsens aufzuweichen, und es ist ein Zustand denkbar, in dem aktive Sterbehilfe unter bestimmten Umständen, wie z.B. im Falle unheilbarer und unerträglicher Leiden, moralisch und rechtlich toleriert wird. Dann haben wir die neue institutionelle Tatsache, daß Tötung nicht nur in Krieg und Notwehr, sondern auch im Falle unerträglicher und unheilbarer Leiden auf Verlangen des Patienten moralisch und ggf. dann auch rechtlich nicht mehr verboten, sondern erlaubt ist.

(f) Schließlich kann der metaethische Institutionalismus auch erklären, worin das moralische Evidenzerlebnis besteht, wonach wir einfach „sehen“, daß z.B. ein Entreißdiebstahl moralisch falsch ist. Der Kognitivist muß sich hier auf ein geistiges Sehen berufen, für den Emotivisten dagegen ist das moralische Evidenzerlebnis entweder nur ein autobiographischer Bericht über eine subjektive Empfindung oder eine Expression vergleichbar dem Weinen oder Lachen. Gegen die Evidenz des Kognitivistens spricht nicht nur die einer intersubjektiven Überprüfbarkeit nicht zugängliche „queerness“ dieses Evidenzerlebnisses, sondern auch, daß Evidenz kein Wahrheitskriterium ist, das den vom Kognitivist beanspruchten Objektivitäts-

24 Die neuere Literatur zum ethischen Relativismus läßt diesen institutionellen Aspekt außer acht, vgl. die Übersicht von R.M. Stewart and L. Thomas, *Recent Work on Ethical Relativism*, in *American Philosophical Quarterly*, 28, 1991, 85-100.

Charakter hat.²⁵ Sowie das bekanntlich von den Axiomen der Arithmetik und Geometrie gilt - das intuitiv einleuchtende Axiom, wonach das Ganze größer ist als der Teil, gilt z.B. nicht mehr bei unendlichen Mengen - so wenig gilt das von moralischen Axiomen, wie z.B. dem ersten Artikel des *Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland*: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. Es braucht vielmehr schon eine historisch gewachsene und entwickelte, d.h. eine *erworbene* „Intuition“, um dieses Axiom und dessen allgemeine Verbindlichkeit zu „sehen“. Die *bloße* Intuition vermag sehr wohl eine *prima facie* Evidenz zu bieten²⁶ und kann auch erklären, weshalb unsere moralischen Alltagsreaktionen unmittelbar und spontan erfolgen. Sie garantiert aber gerade die Objektivität nicht, auf die der Objektivist Anspruch erhebt. Sie kann vielmehr durch andere „Intuitionen“ etwa im Falle der aktiven und passiven Sterbehilfe korrigiert oder gar außer Kraft gesetzt werden. Erst recht reicht ein autobiographischer Bericht oder eine Expression nicht aus, um den Wahrheitsanspruch des moralischen Evidenzerlebnisses verständlich zu machen. Wenn aber moralische Urteile institutionelle Tatsachen darstellen, so ist das vielzitierte moralische Sehen eine gute tropische Ausdrucksweise für die Sicherheit und Unmittelbarkeit eines institutionalisierten moralisprachlichen Handelns. Sowie dieses moralisprachliche Handeln schon artikuliert sein muß - nicht nur handeln wir meist, auch ohne zu sprechen; auch Sprechakte vollziehen wir meist, ohne laut oder gar artikuliert zu sprechen -, so wenig kann es moralisprachliche Handlungen ohne sprachliche Konventionen und Institutionen der Art „X gilt als Y“ geben. Weil die moralischen Basisinstitutionen relativ stabil sind, deshalb wohl können wir „intuitiv“ sehen, daß dies oder das moralisch falsch ist. Das Evidenzerlebnis beruht hier auf der Invarianz internalisierter konstitutiver Regeln. Sobald aber die Institutionen „wanken“, sich widersprechen oder im Falle von durch neue Technologien neu geschaffenen Sachverhalten, wie z.B. der künstlichen Lebensverlängerung und Genmanipulation, gar noch nicht konstituiert sind, dann beginnt auch die Evidenz der „Intuitionen“ und d.h. die Sicherheit moralisprachlichen Handelns zu schwinden. Hier oder schon bei moralischen Konflikten gilt tatsächlich, was ein Schläger so charakterisiert: „Good and bad, right and wrong, these are children's words“. Doch kann eine Theorie moralischer Urteile nicht mit Pflichtenkollisionen oder gar kasuistischen Fragen beginnen, ob es z.B. richtig ist, einem durch künstliche und anonyme Insemination gezeugten Kinde gleichwohl den Namen des Vaters zugänglich zu machen, wie das seit 1992 die *Schweizerische Bundesverfassung* vorschreibt: „Der Zugang einer Person zu den Daten über ihre Abstammung ist zu gewährleisten“ (Art. 24^{ter}des, 2g.). Sie muß sich vielmehr zuerst an der Normalität unserer alltagsprachlichen Urteilsorientierungen, wo wir tatsächlich mit vielleicht kindlichen Worten Menschen als gut und schlecht und Handlungen als falsch oder richtig bezeichnen. Je älter wir werden, desto mehr Qualifikationen machen und dulden wir wohl.

(g) Zuletzt erklärt der Institutionalismus ebenfalls, wie es zu den beiden irrümlichen metaethischen Theorien des klassischen (externen) Kognitivismus und des Emotivismus gekommen ist:

25 Vgl. dazu K. Popper, *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Auf Grund von Manuskripten aus den Jahren 1930-1933 hg. v. T. Eggers Hansen, Tübingen 1979, 118-119.
26 Das wird gut von Hare, 1981, 25-43, herausgearbeitet.

Der Kognitivist sieht richtig, daß zumindest fundamentale moralische Urteile einen Anspruch auf Objektivität erheben und in einer realistischen Sprache ausgedrückt werden. Wie der Realismus in der Erkenntnistheorie so ist auch der Kognitivismus und Realismus in der Moralphilosophie eine der sprachlich induzierten Ansichten des *common sense* und eine immer wiederkehrende Philosophie, die jedenfalls den Vorzug hat, daß sie im Unterschied zum radikalen erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Skeptizismus nicht gleich aufgegeben wird - außerhalb der Philosophie. Eine deutliche Formulierung dieses Anspruches auf Objektivität findet sich z.B. in F.M. Dostojewskij's *Aufzeichnungen aus einem toten Haus*, die hier anstelle von vielen anderen zitiert sei: „Indes wird wohl jeder mit mir übereinstimmen, daß es, aller erdenklichen Standpunkte ungeachtet, Verbrennen gibt, die immer und überall nach allen Gesetzen seit Anbeginn der Welt unbestreitbar Freveltaten sind und sein werden, solange der Mensch Mensch bleibt.“²⁷ Nun kann dieser Objektivitätsanspruch aber über „bloße“ bzw. „natürliche Tatsachen“ nicht eingelöst werden. Deshalb sieht sich der Kognitivist gezwungen, wenn er über seine Position zu philosophieren anfängt, „übernatürliche“ bzw. „metaphysische Tatsachen“ anzunehmen, die man zwar nicht mit dem Leiblichen, aber mit dem geistigen Auge sieht. Die Wichtigkeit („overridingness“²⁸) der moralischen Institutionen gegenüber anderen erweist sich dabei als so wichtig, daß sie die Weihe von metaphysischen Entitäten erhalten. Ontologisch gesprochen macht er aus der „semantischen Existenz“ von institutionellen Tatsachen eine „reale Existenz“, wenn nicht in der sinnlichen, so doch in einer noumenalen Welt. In diesem berechtigten Drang zur Objektivität übersieht der Kognitivist, daß vor dem Notausgang der metaphysischen Tatsachen der Ausweg der institutionellen noch offensteht. Der Irrtum des Kognitivismus ist hier der einer vorschnellen Projektion konstitutiver Regeln von der Form „X gilt als Y im Kontext von C“ zu „natürlichen“ oder gar „metaphysischen Tatsachen“ von der Form „X ist Y“ (unabhängig von C).

Der Emotivismus dagegen entsteht aus einer epistemologischen Verzweiflung²⁹ und ist eine vorwiegend akademische Philosophie, die wie der radikale erkenntnistheoretische Skeptizismus in der Regel gleich aufgegeben wird - außerhalb der Philosophie. In deutlichem praktischen Widerspruch zu seiner emotivistischen Theorie, wonach ethische Äußerungen eigentlich im Optativ, nicht im Indikativ stehen sollten, sagt z.B. der moralphilosophische Subjektivist und Skeptiker B. Russell zur Bombardierung eines großen Teils der Zivilbevölkerung von Malaga im ersten Weltkrieg: „Nein, ich will nicht heiter sein und über der Schlacht stehen; was schrecklich ist (*sic*), will ich als schrecklich sehen und nicht als Teil eines mildtätigen Ganzen.“³⁰ Wenn moralische Urteile nach der Ansicht des

27 F.M. Dostojewskij, *Aufzeichnungen aus einem toten Haus*, Aus dem Russischen übertragen v. R.E. Riedt [mit kleiner Änderung von R.F.], München 1985, 26.

28 Zu diesem wichtigen Begriff Hare, 1981, 44-64.

29 So J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*, London 1968, 19: „So the emotive theory of ethics has its origin in epistemological despair.“

30 B. Russell, *Über die Verbindlichkeit ethischer Urteile*. Aus: Antwort auf Kritik, üs. v. U. Steinvoth, in *Philosophische und politische Aufsätze*, hg. v. U. Steinvoth, S.204. B. Russell vertritt eine emotivistische Theorie in deskriptivem Sinne, wenn er in *Ethik* schreibt: „Der beste Weg, sich dem Gegenstand der Ethik zu nähern, besteht vielleicht in der Frage, was mit der Aussage gemeint ist: 'Du sollst so und so handeln' oder 'Ich sollte so und so handeln'“.

Emotivisten weder „natürliche“ noch „metaphysische Tatsachen“ wiedergeben können, so haben sie überhaupt keine objektive Geltung und dienen in der Variante des expressiven Emotivismus nur dazu, Gefühle auszudrücken, Gefühle zu erwecken und zum Handeln anzuleiten. Richtig ist, daß moralische Urteile weder „natürliche“ noch „metaphysische“ Tatsachen wiedergeben, sondern *auch* dazu dienen, Empfehlungen und Verurteilungen auszusprechen und zum Handeln anzuleiten. Sie haben *auch* eine emotive und präskriptive Funktion. Das bedeutet aber nicht, daß sie überhaupt nicht dazu dienen, Fakten zu beschreiben. Im moralischen Urteilen des Alltags dienen sie zweifelsohne auch dazu; und es ist eine gute Maxime Ch. S. Peirces: „.... not... to doubt in philosophy what we do not doubt in our hearts“. Ob Grausamkeit verwerflich ist, bildet offensichtlich mehr als eine bloße subjektive Geschmacksfrage: „Was schrecklich ist, ist schrecklich.“ Der Irrtum des Emotivisten ist so der einer vorschnellen *Reduktion* konstitutiver Regeln von der Form „X gilt als Y im Kontext von C“ auf bloße Gefühle: Wenn moralische Urteile weder „natürliche“ noch „metaphysische“ Tatsachen wiedergeben, so beschreiben sie überhaupt keine Tatsachen, sondern drücken nur Gefühle aus ohne Wahrheitsgehalt. Der dritte auch vom Emotivisten übersehene Weg ist vielmehr der, daß moralische Urteile institutionelle Tatsachen beschreiben.

III.

Hier müssen einige Qualifikationen angebracht werden. Den Begriff der Institution habe ich in einem sehr weiten Sinne verwendet, wo er soviel wie „Rahmensystem des menschlichen Handelns“ bedeutet³¹ und moralische und rechtliche Institutionen, aber auch Bräuche umfaßt. Das Gemeinsame dieser Rahmensysteme ist, daß sie das menschliche Handeln - einschließlich des sprachlichen - normativ stabilisieren. Innerhalb des Bereichs moralischer Urteile habe ich moralische Basisurteile ausgewählt, also Urteile, die in der Sprache R.M. Hares dem *intuitiven* und *noch nicht* dem kritischen Niveau angehören.³² Hier bin ich von einem bekannten und weitgehend unkontroversen Verständnis von „moralisch“ ausgegangen, wonach sich moralische Urteile durch Universalisierbarkeit und

Ursprünglich ist der Inhalt eines solchen Satzes ein emotionaler; er bedeutet 'Dies ist die Handlung, bei der ich das Gefühl der Billigung empfinde'.“ ebd. 185. Doch ist B. Russell redlich genug, um darauf hinzuweisen, daß ihn eine solche Theorie nicht befriedigt: „Angenommen, jemand wollte zum Beispiel die Einführung des Stierkampfes in diesem Land [England] befürworten. Beim Bekämpfen dieses Vorschlages würde ich fühlen, nicht nur daß ich meine Begierden ausdrücke, sondern auch, daß meine Begierden in dieser Sache *richtig* sind, was immer das heißen mag. Was das Argumentieren angeht, kann ich wohl zeigen, daß ich keiner logischen Inkonsistenz schuldig bin, wenn ich die obige Interpretation der Ethik aufrechterhalte und gleichzeitig starke ethische Vorlieben ausdrücke. Aber im Gefühl bin ich nicht befriedigt“, a.o. 203. Offensichtlich akzeptiert auch B. Russell die institutionelle Tatsache, daß Grausamkeit - auch gegenüber Tieren - verwerflich ist, wiewohl ihn wahrscheinlich auch die Theorie des Institutionalismus „im Gefühl“ nicht befriedigen würde. Aber zumindest müßte er sich mit ihr nicht mehr performativ widersprechen, wenn er sich in objektivistischer Sprache über die Verwerflichkeit des Stierkampfes äußert.

31 So O. Weinberger, *Recht, Institution und Rechtspolitik, Grundprobleme der Rechtstheorie und Sozialphilosophie*, Stuttgart 1987, 33.

32 Vgl. zu dieser Unterscheidung Hare, 1981, 25-41.

schon Aristokratie sein.³⁴ Der metaethische Institutionalismus erklärt aber den Grund dieser objektivistischen Illusion und gesteht im Unterschied zum Emotivismus sehr wohl den faktischen Gehalt moralischer Urteile zu, allerdings ist es nicht der faktische Gehalt metaphysischer, sondern institutioneller Tatsachen, sei es in dieser oder in einer besseren Welt.

Etwas anderes ist es nämlich, wenn neue moralische Standards gesetzt werden. Hier scheint der metaethische Institutionalismus zu versagen. Denn der Revolutionär bezieht sich nicht auf bestehende institutionelle Tatsachen dieser Welt, sondern setzt neue institutionelle Tatsachen. Doch wohl kein Revolutionär wird nur mit Formulierungen auftreten wie „Meiner persönlichen Meinung nach dürfte Rassentrennung oder Fleisshessen des Menschen unwürdig sein“, sondern er wird sagen: „Rassentrennung oder Fleisshessen ist unmoralisch oder ist des Menschen unwürdig“. Er wird nicht sagen, daß nach seinem persönlichen Gefühl dies oder das die Wahrheit ist, sondern: Die Wahrheit ist das und das. Auch der Revolutionär, der neue Standards setzt, wird sich einer deskriptiven Sprache bedienen und seine moralischen Urteile als objektive und universalisierbare Wahrheiten behaupten. Aber wenn er sich nicht auf die bestehenden institutionellen Tatsachen bezieht, wie kann er einen Wahrheitsanspruch erheben? Seine Aussagen können ja mit „institutionellen“ Tatsachen nicht übereinstimmen, da diese noch nicht vorhanden sind. Die Antwort gibt folgende Überlegung: Wie die Aussagen der deontischen Logik zwar als wahr gelten, sich aber nicht auf die bestehenden Normen eines realen Normensystems - z.B. einer bestehenden Rechtsordnung mit ihren Widersprüchen - beziehen, sondern auf eine deontisch perfekte Welt,³⁵ so bezieht sich der Wahrheitsanspruch des moralischen Revolutionärs nicht auf die institutionellen Tatsachen unserer, sondern auf die institutionellen Tatsachen einer moralisch perfekteren oder perfekten Welt, eines „Reichs der Zwecke“, das er als schon bestehend unterstellt. J. Benda hat den Sachverhalt treffend so ausgedrückt: „Le moraliste est par essence un utopiste et [...] le propre de l'action morale est précisément de créer son objet en l'affirmant.“³⁶ Hinzuzuführen wäre, daß dieses Erschaffen von moralischen Tatsachen schon durch affirmative moralische Sprachhandlungen geschehen kann. Die *Wirksamkeit*, die moralische Normen faktisch haben *sollen*, wird so schon als sprachlich *verwirklicht* unterstellt und damit der normative Impuls einer Norm durch deren indikativische Fassung noch verstärkt. Der Revolutionär mag damit die Hoffnung verbinden, daß die institutionellen Tatsachen einer moralisch perfekteren Welt auch zu den institutionellen Tatsachen der realen Welt werden. Werden die moralischen Tatsachen der moralisch perfekteren Welt sogar von einer Mehrheit sprachlich akzeptiert, so werden sie auch zunehmend zu institutionellen Tatsachen der realen Welt - bis hin zu ihrer rechtlichen Kodifikation. Schön kodifiziert z.B. der erste Artikel der chilenischen Verfassung die einmal revolutionäre Weisung: „Los hombres nacen

34 Vgl. dazu G.W.F. Hegels Sokratesinterpretation in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Frankfurt/M. 1970, 445: „Moral heißt, daß das Subjekt aus sich in seiner Freiheit die Bestimmungen des Guten, Sittlichen, Rechtlichen setzt und, indem es diese Bestimmungen aus sich setzt, diese Bestimmung des Aussichsetzens auch aufhebt, so daß sie ewig, an und für sich selbst sind.“

35 Das arbeitet G. H. v. Wright in seinem wichtigen Aufsatz *Is and Ought*, in *Man, Law and Modern Forms of Life*, ed. by E. Bulgin, J.-L. Gardies and I. Nimiluto, Dordrecht, Boston, Lancaster 1986, 263-281, insb. 272, heraus.

Wichtigkeit („overridingness“) vor nichtmoralischen Werturteilen auszeichnen.³³ In solchen moralischen Urteilen des *intuitiven* Niveaus vollzieht sich unser alltägliches und spontanes moralisches Sprachverhalten, das sich, wie z.B. im Falle des Entreißdiebstahls an den bestehenden moralischen Standards ausrichtet. Diese Standards habe ich als institutionelle Tatsachen interpretiert. Die meisten Menschen erkennen solche Standards wohl an. Im Normalfall sind wir ja weder moralphilosophische Skeptiker, die überhaupt keine moralischen Standards anerkennen, noch moralische Revolutionäre, die neue Standards setzen, und d.h. nun auf Grund neuer konstitutiver Regeln neue institutionelle Tatsachen einführen. Doch auch für diesen Normalfall, in dem wir uns an den bestehenden moralischen Standards ausrichten, behauptet der metaethische Institutionalismus nicht, daß derjenige, der ein moralisches Urteil für richtig hält, es nur deshalb für richtig hält, weil es den bestehenden Standards entspricht bzw. die bestehende institutionelle Tatsache wiedergibt. Dies mag auch so sein. Ein Kleinkind wird seine „moralischen Urteile“ für richtig halten, weil es die Mutter so gesagt hat. Nicht selten wird auch die Mutter die moralischen Urteile, die sie dem Kind beibringt wie z.B., daß es richtig ist, Versprechen zu halten, deshalb für richtig halten, weil das Urteil institutionalisiert ist, also nicht, weil ein einzelner Mensch oder gar Gott, wohl aber weil die konstitutive Macht einer Gemeinschaft dahintersteht. Diese spiegelt sich im Bewußtsein der Menschen und kann auch Rechtfertigungen des Handelns abgeben, die selber wieder als Motive wirken: Man urteilt und verhält sich korrekt, weil korrektes moralisches Urteilen und Verhalten institutionalisiert sind; wäre es dagegen nicht institutionalisiert, so würde man sich wahrscheinlich anders verhalten. So wird ein Stierkämpfer in einer Gesellschaft, in der Stierkämpfe toleriert und institutionalisiert sind, kein Schuldgefühl empfinden, wenn er einen Stier langsam zu Tode quält, sowenig wie die frenetischen Zuschauer, wenn sie dem „Sieger zu Hilfe eilen“ (viennent au secours au vainqueur). Doch dies muß nicht immer so sein. Der Übergang von „heteronomer“ Sittlichkeit zu „autonomer“ Moralität zeigt, wann es nicht mehr so ist. Ein Torero kann es für an sich moralisch richtig halten, daß der aggressive Stier langsam zu Tode gequält wird. Vielleicht wird sogar ein Kallatier zu „schauen“ verurteilt, daß es an sich richtig ist, die sterbenden Väter zu verspeisen, und vielleicht wird sogar eine indische Witwe zu „sehen“ glauben, daß es *an sich* richtig ist, daß sie mit ihrem Mann verbrannt wird. Aber gerade die Absurdität dieser Beispiele verdeutlicht auch für weniger absurde Fälle wie z.B. den Schwangerschaftsabbruch, daß hier wohl nicht nur die indische Witwe, der Kallatier und der Torero einer durch die deskriptive Sprache suggerierten ontologischen Täuschung erliegen. Auch wenn also z.B. - um einen prominenten Philosophen zu wählen - der platonische Sokrates mit der Idiopragieformel „Gerechtigkeit ist Tun des Seinigen“ (vgl. R.433a-b) wohl glaubt, eine metaphysische Konfiguration von Ideen wiederzugeben, so kann diese Konfiguration auch nur eine subtile Objektivierung von gesellschaftlichen Machtverhältnissen und d.h. genauer - von konstitutiven Regeln der atheni-

33 Vgl. Anm. 1 und 26, sowie Hare, 1981, 24: „There remains a further logical property of moral language, besides universalizability and prescriptivity, namely that which distinguishes moral from other evaluative judgments. The name I shall give to this property is 'overridingness'....“ Dieser Begriff wird ebd. 50-61 erklärt. Er bedeutet, daß moralische Werturteile gegenüber nichtmoralischen wie z.B. ästhetischen ausschlaggebend sind.

libres e iguales en dignidad y derechos." *De facto* gehört es inzwischen bereits zu den rechtlich festgelegten institutionellen Tatsachen unserer realen Welt, daß z.B. Rassentrennung und -diskriminierung verwerflich sind. Unsere moralische Sprache des Alltags ist undenkbar ohne die konstitutiven Regeln von moralischen Revolutionären, die sich rechtlich durchgesetzt haben und wohl auch solchen, die sich noch durchsetzen werden. Sie spiegelt so ein bestimmtes Maß von Moralität, das auch rechtlich bereits realisiert ist und entwirft auch ein neues Maß, das noch nicht realisiert ist.

[Der philosophische Grund für diese Verbesserungsfähigkeit des institutionalisierten Maßes von Moralität dürfte wohl in der Offenheit der Frage nach dem Guten liegen. Danach können wir bei jeder Antwort „Das Gute ist das und das“ fragen: Ist das und das auch gut? Da das, was gut ist, nicht explizit definierbar ist,³⁶ deshalb ist es ungeachtet der menschlichen Schwäche *a fortiori* nicht vollständig institutionalisierbar. Weil so der Begriff des Guten einen semantischen Überschluß über jede explizite Definition und Institutionalisation enthält, kann wohl jede Institutionalisation im Lichte besserer Institutionen und letztlich im Lichte einer nie vollständig zu artikulierenden „Idee des Guten“ kritisiert und verbessert werden. Deshalb wird zugegebenermaßen wohl keine von Menschen konstituierte „institutionelle Tatsache“ je das menschliche Herz und sicher nicht das Herz eines Objektivisten voll zufriedenstellen. Der Objektivist könnte vielmehr angesichts der ernüchternden Qualität des hier vertretenen Institutionalismus mit dem Psalmisten ausrufen „Ich sperre meinen Mund auf und lechze nach *deinen* Geboten“ (*Psalms* 119.131, üs. v. M. Luther, Hervorhebung R.F.). Wenn er Metaphysiker ist, könnte er sogar mit S. Weil fortfahren: „Es gibt eine Realität außerhalb der Welt, das heißt: außerhalb von Raum und Zeit, außerhalb des geistigen Universums des Menschen, außerhalb jeglicher Sphäre, die dem Vermögen des Menschen irgend wie zugänglich ist. Dieser Realität entsprechend gibt es im Innersten des menschlichen Herzens das Sehnen nach etwas absolut Gutem, ein Sehnen, das für immer besteht und durch keinen Gegenstand in dieser Welt jemals gestillt wird.“³⁷ Doch so sehr der Institutionalismus die Realität dieses objektivistischen „Schnens“ nach „deinen Geboten“ oder gar einem „absolut Guten“ achtet, so wenig kann er zugestehen, daß wir je ohne Offenbarung erkennen und sagen können, was „deine Gebote“ sind oder gar dieses „absolut Gute“ an sich ist. Sobald wir mit deskriptiven Sätzen erkennen, sagen und beurteilen, was moralisch gut oder schlecht oder im Falle von Handlungen richtig oder falsch ist, werden wir in der Regel eine institutionelle Tatsache beschreiben, sei es wie im Falle des Entreißdiebstahls in der realen oder - unter bestimmten Umständen wie im Falle der Unwürdigkeit des Fleischessens - in einer möglicherweise realisierbaren besseren Welt.]

Was aber der metaethische Institutionalismus nicht leistet und wohl auch

36 Das hat bekanntlich G.E. Moore in den *Principia Ethica*, Stuttgart 1970, herausgearbeitet: „... und in diesem Sinne entzieht sich 'gut' jeglicher Definition, da es einfach ist und keine Teile hat. Es ist einer jener zahllosen Gegenstände des Denkens, die selbst der Definition unfähig sind, weil sie die letzten Begriffe sind, mit denen alles, was definierbar ist, definiert werden muß“. 39-40, üs. v. B. Wisser.

37 Zit. in Ludwig Wittgenstein: *Porträts und Gespräche*, hg. v. R. Rhees. Mit einer Einleitung von N. Malcolm, üs. v. J. Schulte, Frankfurt/M. 1987, 126. Vgl. zum ganzen Problemkomplex der „Idee des Guten“ Verf., *Platos Idee des Guten*, zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, St. Augustin 1989.

nicht leisten kann, das ist eine philosophische Rechtfertigung moralischer Urteile. Denn daraus, daß zumindest der standardisierte Bereich der „Sprache der Moral“ institutionelle Tatsachen wiedergibt, folgt nicht, daß diese Urteile schon richtig oder gerechtfertigt sind. Wir halten moralische Urteile nicht für richtig, weil sie (im gekennzeichneten Sinne) institutionalisiert sind, sondern wir institutionalisieren sie, weil sie richtig *sind* (auch wenn aus institutionalistischer Sicht diese An-Sich-Richtigkeit eine Täuschung darstellt). Deckt der Institutionalismus damit nicht nur den derivativen Bereich „heteronomer“ moralischer Urteile ab und verfehlt gerade das spezifische Phänomen des moralischen Urteils, wonach ich ein moralisches Urteil äußere, weil ich es für an sich richtig halte? Doch abgesehen davon, daß der Objektivist und Kognitivist in eine unkomfortable Lage gerät, sobald er seinen Anspruch auf die Erkenntnis an sich bestehender moralischer Tatsachen gegenüber den Argumenten eines Subjektivisten verteidigen will, so erklärt erst der Institutionalismus, wie es in der Regel zu diesem scheinbar autonomen Objektivitätsanspruch kommt, wonach ich ein moralisches Urteil äußere, weil ich es für die richtige Beschreibung einer an sich bestehenden moralischen Tatsache halte: Es ist in der Regel so „tief“ in mir institutionalisiert, daß ich es aus der Binnenperspektive nicht anders als für an sich richtig halten kann wie z.B. Kant das Selbstmordverbot (vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 421-422, 428/429).

Der metaethische Institutionalismus gibt aber so wenig wie der Emotivismus eine Antwort auf die Frage, warum diese und nicht andere moralische Urteile richtig sind. Er beantwortet nicht Bradleys berühmte gewordene Frage: „Why should I be moral?“³⁸ wie z.B. „Warum soll ich nicht Selbstmord machen?“, wenn diese Frage als Frage der philosophischen Rechtfertigung verstanden wird, so wenig das aber ein Einwand gegen den Emotivismus ist, so wenig ein Einwand gegen den Institutionalismus, da weder der (expressive) Emotivismus noch der metaethische Institutionalismus eine Theorie der Rechtfertigung moralischer Urteile bilden. Der metaethische Institutionalismus versucht nur klarzumachen, was wir tun, wenn wir (standardisierte) moralische Urteile äußern und was es deshalb im *Normalfall* zu rechtfertigen gilt, nämlich konstitutive Regeln einer Sprachgemeinschaft, bzw. - ontologisch gefaßt - institutionelle Tatsachen. Er macht klar, was man primär voraussetzen muß, wenn man überhaupt beginnt, moralische Urteile zu rechtfertigen. Erst auf Grund dieser Voraussetzung wohl lassen sich moralische Emotionen und Kognitionen wie ein Gerechtigkeitsgefühl oder -bewußtsein rechtfertigen. Im Regelfall sind solche Emotionen und Kognitionen ja infolge ihrer institutionellen Einbettung völlig unrevolutionär und gut sozialisiert, weshalb z.B. „intuitiv“ jedermann spürt und weiß, was in normalen Alltagssituationen gerecht und ungerecht ist. Wohin denn wollte der fliehen, der aus sämtlichen - auch den sprachlichen - Institutionen in eine Welt ohne Institutionen flieht? Er würde aus der menschlichen Gemeinschaft und Sprache fliehen, wie das A. Zollinger im *Pfannenstiel* in anderem Kontext von seinem Helden etwas dramatisch sagt: „Jetzt stand er außerhalb jeder Ordnung, im Freien der Urangst, angeweht vom Luftzug aus Gründen des Todes.“ Der Institutionalismus unterscheidet sich aber insofern vom Emotivismus, als er wie der Kognitivismus moralische Urteile für wahrheits- und falschheitsfähig und damit grundsätzlich

38 Der Aufsatz findet sich in *Ethical Studies*, Oxford 1876; zitiert in Hare, 1981, 190.

für (intern) rechtfertigbar und rational diskutierbar hält, wenn er auch als (externer) Nonkognitivismus nicht glaubt, daß wir außerhalb aller Institutionen erkennen können, was an sich gut und was an sich schlecht ist, so sehr wir uns nach einem „absolut Guten“ sehnen mögen. Wenn wir also gewisse institutionelle Tatsachen moralischer Natur bereits voraussetzen wie z.B., daß Entreißdiebstähle verwerflich sind, dann können wir auch durch Hobbesianische, utilitaristische, Kantianische oder gar Platonische Erwägungen einige Argumentationsschritte weit zu begründen versuchen, weshalb Entreißdiebstähle verwerflich sind. So z.B. gehen ja bereits Plato in der Republik und I. Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von solchen institutionellen Tatsachen moralischer Natur aus wie, daß Gerechtigkeit darin bestehe, das Schuldige zurückzugeben und die Wahrheit zu sagen (vgl. R. 331c) oder daß man Versprechen halten solle (vgl. GMS, 402), auch wenn sie den Begriff noch nicht kennen. Kant spricht *präskriptiv* von Imperativen, die kategorisch gebieten,³⁹ während Plato *deskriptiv* von jenen „*dogmata* vom Gerechten und Schönen“ redet, „unter denen wir von Kindheit an erzogen worden sind wie von Eltern, ihnen gehorchend und sie ehrend“ (R. 538c). Der metaethische Institutionalismus ist also gegenüber den verschiedenen Rechtfertigungstypen moralischer Urteile neutral, - mit Ausnahme des intuitionistischen, der aber kein Rechtfertigungstyp ist.⁴⁰ In der Rechtfertigung moralischer Urteile, und d.h. heißt nun moralischer Institutionen, wird wohl auch der moralphilosophische Dissens anhalten. Dies hat die Moralphilosophen zu beunruhigen, wird aber weder die moralischen Institutionen noch die in ihnen handelnden Menschen erschüttern. Wie man ja eine Sprache richtig sprechen kann, ohne deren Regeln zu kennen, so kann man richtige moralische Urteile fällen und moralisch richtig handeln, ohne sagen zu können, warum das richtig ist. Es ist jedoch zu hoffen, daß im „Zeitalter des Ausgleichs“ (M. Scheeler) trotz aller moralischen Uneinigkeit zwischen und innerhalb der Kulturen die moralische Sprachgemeinschaft zumindest hinsichtlich der fundamentalen institutionellen Tatsachen der Moral zunehmend die gesamte Menschheit umfaßt. Die Charta der institutionellen Tatsachen, die in der Konvention der Menschenrechte kodifiziert sind, ist ein Versuch dazu.⁴¹

Anschrift des Autors: Professor Dr. Rafael Ferber, Feldweg 12, CH-6072 Sachseln, Schweiz

39 Vgl. z.B. das Urteil O. Spenglers in *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, I, Gestalt und Wirklichkeit, 2, Welthistorische Perspektiven*, München 1923³³⁻⁴⁷, zitiert nach Ausgabe im Deutschen Taschenbuch Verlag, München 1972, 1989⁹, 453: „Der kategorische Imperativ ist lediglich die abstrakte Fassung dessen, was Kant gar nicht in Frage stand“, nämlich institutioneller Tatsachen wie z.B., daß man nicht Selbstmord machen, nicht Versprechen brechen darf, seine Naturgaben ausbilden und anderen Menschen helfen soll (vgl. GMS, 421-424).

40 So H.A. Prichard in seinem berühmten Aufsatz Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? in *Mind*, 21, 1912. Daß Plato kein „Intuitionist“ war, insofern er Intuition schon als ausreichende Rechtfertigung für die Ideenerkenntnis angesehen hätte, versucht der Verfasser zu zeigen in *Die Unwissenheit des Philosophen oder warum hat Plato die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?*, St. Augustin 1991.

41 Ich danke Herrn DDr. J.-L. Ami für die Durchsicht einer früheren Fassung und der Stiftung für wissenschaftliche Forschung an der Universität Zürich für eine Beihilfe.