

## SCHWIERIGE METAETHIK<sup>1</sup>

Christian PILLER  
University of York

Wenn es nicht die Aufgabe der Philosophen ist, die moralischen Probleme unserer Zeit zu lösen, was ist dann ihre Aufgabe? Man versucht, so Herlinde Pauer-Studer, „die Grundlagen für ein Nachdenken über die Themen der angewandten Ethik zu vermitteln“ (S. 7). Ohne Grundlagen geht gar nichts: Wer das Einmaleins nicht beherrscht, der wird an der Zinsrechnung verzweifeln. Was bietet die Moralphilosophie an, das dem ethischen Handeln und Überlegen als Grundlage dienen könnte?

Lassen wir uns gleich so richtig mit der Philosophie ein, und beginnen wir mit der Metaethik, die Pauer-Studer im siebten und letzten Kapitel behandelt. Das scheint ein guter Anfang zu sein: „Die metaethische Reflexion ist unabdingbar für die Ethik, denn sie weist die Richtung, die unser Nachdenken über das Rechte und Gute nehmen muss“ (S. 201). Eine der grundlegenden metaethischen Fragen ist, ob moralische Urteile wahr oder falsch sein können. Wenn es wahre moralische Urteile gibt, dann gibt es auch moralische Tatsachen, nämlich jene, die von den wahren Urteilen beschrieben werden. Doch moralische Tatsachen sind, so sagt uns Pauer-Studer, nicht wenigen Philosophen suspekt.

Auf den Anfänger in der Philosophie muss solch ein ontologisches Unbehagen befremdlich wirken. Wer kann bezweifeln, dass Kriege schrecklich sind, oder dass es ungerecht ist, einem alles und allen anderen gar nichts zu geben? Wenn wir aber darin übereinstimmen, dass Kriege schrecklich sind, dann werden wir wohl auch darin übereinstimmen, dass es wahr ist, dass Kriege schrecklich sind. Denn verpflichtet uns nicht jede Behauptung, auch die Wahrheit des Behaupteten zu behaupten? Wenn der Philosoph nun darauf drängt, dass moralische Wahrheiten moralische Tatsachen mit sich bringen, so ist sein Unbehagen noch immer nicht verständlich gemacht. Stimmen wir überein, dass Kriege schrecklich sind, dann stimmen wir doch auch überein, dass es eine Tatsache ist, dass Kriege schrecklich sind.

---

1. Besprechungsaufsatz zu Herlinde PAUER-STUDER, *Einführung in die Ethik*, Wien: WUV (UTB), 2003, 216 S., 18,90 €.

Erst später bringt Pauer-Studer zwei Argumente vor, die jenes Unbehagen an moralischen Tatsachen erklären sollen. Das erste geht so: „Die Rede von moralischen Tatsachen scheint aus empiristischer Perspektive einigermmaßen dubios, da sie uns in der direkten Wahrnehmung nicht begegnen“ (S. 168).

Nun wird wohl auch ein Empirist vieles anerkennen, das nicht direkt beobachtbar ist. Man kann nirgends hinschauen, um das Steigen der Inflationsrate zu sehen, und ob der Raucher da vorne gerade gegen ein Gesetz verstößt, ist direkter Wahrnehmung auch nicht zugänglich. Doch niemand würde aus diesem Grund die Existenz ökonomischer Tatsachen oder juridischer Tatbestände bezweifeln. Während die Frage „Hast du denn schon ein Gespenst gesehen?“ Gespensterskepsis ausdrücken kann, drückt die befremdliche Frage „Ja wie schaut denn das Verbotensein einer Handlung aus?“ wohl bloß ein Missverstehen des Verbotenseins aus. Darüber hinaus scheint gerade so etwas wie die Schrecklichkeit eines Krieges der Beobachtung durchaus zugänglich zu sein. Sagt man nicht, dass wer einen Krieg erlebt hat, auch erlebt hat, wie schrecklich ein Krieg ist? David Hume mag schon Recht haben, dass man das Schreckliche nur als solches erkennt, wenn man emotional davon entsprechend berührt ist, aber auch wenn unser Berührtsein eine Reaktion ist, die mit dem Erkennen des Schrecklichen verbunden ist, so kann sie doch selbst wohl kein plausibler Kandidat dafür sein, was denn den Krieg so schrecklich macht.

Das zweite Argument geht so: „Moralische Urteile sind präskriptiv, sie leiten unser Handeln. Unklar aber bleibt, wie objektive Werte, wenn sie Tatsachen sind, über normative Stärke verfügen. Wie können Tatsachen unser Handeln leiten?“ (S. 169).

Aus der These, dass Werte keine Tatsachen sind, sollte man besser keine philosophischen Konsequenzen ziehen, da dies wohl nur eine grammatische Bemerkung ist. Was allein den Anspruch erheben kann, eine Tatsache zu sein, ist, dass etwas wertvoll ist. Wie können also Tatsachen unser Handeln leiten? Das soll eine Frage sein, die ein Sichwundern ausdrückt. Der einzige Weg zu einem solchen Verständnis dieser Frage, den ich sehe, setzt zwei Dinge voraus: Unter Tatsachen versteht man ausschließlich nicht-psychologische Tatsachen, und zusätzlich nimmt man an, dass man vom Vorliegen dieser Tatsachen nichts weiß. Dann kann es wohl sein, dass es schwer vorstellbar ist, wie man etwa von der Tatsache, dass ein Freund am Bahnhof auf einen wartet, geleitet sein könnte, wenn man nicht weiß, dass er dort wartet. Denn zu behaupten, dass das starke Band der Freundschaft einen aus scheinbar anderen Gründen zum Bahnhof gehen lässt, klingt übertrieben. Weiß ich aber, dass ein Freund am Bahnhof wartet, so ist es doch sehr plausibel, die Frage, warum ich denn zum Bahnhof gehe, mit dem Verweis auf die mir bekannte

Tatsache, dass ein Freund dort wartet, zu beantworten. Verwunderung schlägt also dem entgegen, der mit der Frage, wie man denn von Tatsachen geleitet sein könne, Verwunderung ausdrücken will: Von was soll man denn sonst geleitet sein, wenn nicht von dem, was der Fall ist?

Rechtfertigt die Annahme von Werttatsachen eine besondere Skepsis? Pauer-Studers Frage war, wie denn Werte über normative Stärke verfügen können. Doch Verwunderung wäre wohl eher dem Leugnen der These, dass Werte normativ bedeutend sind, entgegenzubringen. Der Wert der Freundschaft drückt sich darin aus, dass ich den wartenden Freund abhole. Was wäre es denn für ein Wert, wenn mich Freundschaft in meinem Handeln nicht bestimmen würde? Die Ungeduld des Freundes, die Schrecklichkeit des Krieges, der Duft des Kaffees, das sind doch alles Dinge, von denen es vorab philosophischer Argumente plausibel ist anzunehmen, dass sie mein Handeln beeinflussen. Und natürlich spielen Werte wie Freundschaft, Mitleid oder Annehmlichkeit eine wichtige Rolle in der Beschreibung dieser Tatsachen.

Sehen wir uns an wie Pauer-Studer diesem Zweifel an moralischen Tatsachen, der noch kein echter Zweifel ist, begegnet. „Nimmt man aber an, dass Wahrheit oder Gültigkeit nicht über eine Aussagen-Fakten-Korrespondenz, sondern über die Kohärenz von Aussagen- oder Urteilssystemen festgestellt werden kann, dann sind wir nicht auf die Existenz moralischer Tatsachen verpflichtet. Denn die Richtigkeit moralischer Urteile hängt in dem Fall von deren Übereinstimmung mit gut etablierten und als gültig akzeptierten moralischen Prinzipien ab. Der Kognitivismus setzt also nicht unbedingt voraus, dass es so etwas wie moralische Tatsachen gibt“ (S. 164).

Ein Anfänger, der dies liest, wird viele Fragen haben. Ist es nicht offensichtlich falsch, Wahrheit bloß als Kohärenz zu bestimmen, da ganz unterschiedliche Moralsysteme in sich stimmig sein können? Wenn ein moralisches Urteil wie etwa, dass Kriege etwas Schreckliches sind, wahr ist, folgt daraus nicht, dass das Gesagte, nämlich dass Kriege schrecklich sind, eine Tatsache ist? Wie kann das Faktum, dass ein Prinzip akzeptiert wird, die Gültigkeit jener Urteile begründen, die damit in Einklang stehen? Könnten nicht auch ungültige Prinzipien als gültig akzeptiert werden? Was heißt es, dass ein Prinzip gut etabliert ist? Heißt es bloß, dass es als gültig akzeptiert wird, dann hätten wir wiederum moralische Wahrheit über ein Fürwahrhalten bestimmt. Sind aber Prinzipien nur dann gut etabliert, wenn sie wahr sind oder zumindest wahrscheinlich wahr sind, dann hätten wir die Wahrheit eines moralischen Urteils unter Rückgriff auf die Wahrheit von Prinzipien oder deren wahrscheinliche Wahrheit (und so bestenfalls teilweise) erklärt.

Ein gewissenhafter Student, der mit Unverständnis auf die beiden vorgebrachten Argumente für die Absonderlichkeit moralischer Tatsachen reagiert,

und der auch Pauer-Studers Andeutung, wie man diesem Problem, das ihm noch keines ist, entgehen kann, nicht recht verstehen will, wird wohl bei sich selbst die Schuld suchen: „Ja, in der Metaethik tu ich mir schon schwer, aber ich weiß, dass der Utilitarismus falsch ist, denn man kann ja nicht den Unschuldigen bestrafen, auch wenn dadurch mehr Leid vermieden werden könnte.“

Ist dies eine philosophische Einsicht, die zu Recht als ‚Grundlage für das Nachdenken über die ethischen Probleme unserer Zeit‘ gelten könnte? Ist es nicht vielmehr Teil unserer moralischen Vorstellungen, die wir gegen die These, alles moralische Denken allein aus dem Prinzip einer Maximierung des Wohlergehens erklären zu wollen, ins Treffen führen? Aber wenn dem so ist, dann lernt der in diesem Falle utilitaristische Philosoph vom Alltagsverstand und nicht umgekehrt. Hat uns die kurze Diskussion über die Existenz moralischer Tatsachen ‚die Richtung gewiesen, die unser Nachdenken über das Rechte und Gute nehmen muss‘? Metaethische Reflexion ist sicherlich nicht das Einmaleins moralischen Denkens. Ist aber eine solche Reflexion dem Zweifel, ob es überhaupt Zahlen gibt, verwandt, dann hat sie mit der Weise, wie wir korrekt zählen, rein gar nichts zu tun. Metaethik wäre dann ein für manche aus noch ungeklärten Gründen interessantes Anhängsel, das die moralische Praxis unberührt lässt. Philippa Foot, z.B., antwortet auf die Frage, was denn ihr moralphilosophischer Naturalismus für die moralischen Fragen unserer Zeit bedeutet, wie folgt: ‚Keine substantielle moralische Frage wird gelöst, alles bleibt, wie es ist‘.<sup>2</sup>

Doch es klingt seltsam, moralphilosophische Reflexion generell vom guten Handeln in solch starker Weise zu trennen. Wäre es nicht absurd zu behaupten, dass einer, der darüber nachdenken will, ob die Todesstrafe gerecht ist, sich nicht mit Moralphilosophie beschäftigen sollte? Doch um den praktischen Wert der Moralphilosophie zu verstehen und zu vermitteln, bedarf es mehr als des eingeübten Verweises auf den grundlegenden Charakter der Philosophie.

Es ist bedauerlich, dass sich Pauer-Studer in ihrem Buch dieser Frage nach der Bedeutung der Moralphilosophie nicht wirklich stellt. Hätte sie es getan, wären wohl auch jene in sich selbst nicht überzeugenden Erklärungen der metaethischen Problematik ausführlicher und einsichtiger ausgefallen. Ich erwähne dies, weil das Buch zeigt, dass hier eine außergewöhnlich kompetente Philosophin am Werk ist. Es wäre zu hoffen, dass sie einmal jenes Buch schreibt, das sich nicht mit einem Kommentar zur philosophischen Diskussi-

---

2. Philippa Foot, *Natural Goodness*, Postscript, Oxford University Press, Oxford: 2001, 116.

on zufrieden gibt, sondern auch die Faszination, die die Philosophie auf die Autorin ausübt, einem breiteren Publikum besser verständlich macht.

Sehen wir uns also an, was für ein Buch Pauer-Studer geschrieben hat. Sie folgt der traditionellen Einteilung normativer Theorien in den ersten drei Kapiteln, in denen sie sich mit kantscher Ethik, dem Utilitarismus und der aristotelischen Tugendethik auseinandersetzt. Es folgen Kapitel über Vertragstheorien, feministische Ethik und eine Auseinandersetzung mit Nietzsches Moralkritik, bis sie im erwähnten letzten Kapitel auf metaethische Fragen zu sprechen kommt.

Die gegenwärtige Moralphilosophie — und Pauer-Studers Buch reflektiert dies — ist mehr als andere philosophische Disziplinen ihrer Geschichte verpflichtet. Kant, Mill und Aristoteles sind noch immer die drei Pole, um die sich die gegenwärtige Debatte dreht. Es ist kein Zufall, dass das Buch mit Kant beginnt. Kant und seine wohl wichtigste gegenwärtige Vertreterin Christine Korsgaard sind so etwas wie die Hauptdarsteller des Buches, die, wenn sie nicht selbst auf der Bühne stehen, meist im Hintergrund präsent sind.

Pauer-Studer unterstützt Korsgaard, die Kants kategorischen Imperativ als ein für einen freien Willen konstitutives Prinzip auszuweisen versucht. Sie bezweifelt aber, ob die Idee der Verallgemeinerbarkeit von Handlungsmaximen, wie sie in der Gesetzesformulierung des kategorischen Imperativs zum Ausdruck kommt, ausreicht, um den kategorischen Imperativ in seiner zweiten Formulierung — Menschen müssen als Zwecke und nicht als Mittel behandelt werden — zu begründen. Hegels Kritik, dass der kategorische Imperativ ein leerer Formalismus sei, weist Pauer-Studer zurück: Der kategorische Imperative gibt nicht vor, der Inhalt aller Moral zu sein; er ist ein Test, den akzeptable Maximen bestehen müssen. Der Inhalt der Moral ergibt sich aus den von diesem Test verworfenen Maximen. Ob aber der Leerheitsvorwurf nicht in anderer Gestalt wiederkehrt, nämlich dass dieser Test nichts ausschließt, bleibt unbesprochen.

Der Utilitarismus wird mit Bentham eingeführt. Mills Idee, dass sich Lust und Freude nicht nur durch Quantität sondern auch durch Qualität unterscheiden, erscheint Pauer-Studer „... aus dem Blickwinkel reflexiver Werterfahrung durchaus nachvollziehbar“ (S. 35). Sie meint, dass die Idee einer Lustmaschine, die nur angenehme Empfindungen produziert, Mills These von der unterschiedlichen Werthhaftigkeit verschiedener Freuden unterstützt. Doch ob eine Lustmaschine qualitativ minderwertige oder qualitativ hochwertige Freuden erzeugt, scheint für unsere Bewertung eines in Abhängigkeit von dieser Maschine gelebten Lebens unerheblich zu sein. Ein solches Leben entbehrt jeglicher Aktivität, und es ist diese Passivität, die uns abschreckt. Pauer-Studer kritisiert Mills ‚Beweis‘ des utilitaristischen Prinzips: „Der

Übergang von der psychologischen Maxime, dass jede Person ihr eigenes Glück begehrt, zu der These, dass das allgemeine Glück das maßgebliche normative Kriterium darstellt, ist allerdings nicht gültig“ (S. 35). Nun erwähnt Pauer-Studer selbst, dass Mill keinen strikten Beweis vorlegen wollte. Seine Idee war bloß, dass der Umstand, dass jeder sein Glück sucht, doch ein Grund ist anzunehmen, dass individuelles Glück etwas Gutes ist. (Besonders Davidson, aber nicht nur er, würde hier wohl zustimmend nicken.) Ein weiterer Schritt ist nötig, um zum Allgemeinwohl zu gelangen, und wieder gibt Mill eine einfache Antwort: Wenn das Glück jedes Einzelnen etwas Gutes ist, dann muss wohl die Vereinigung all dessen, was gut ist, etwas besonders Gutes sein: es ist das höchste Gut. Pauer-Studer setzt sich aber mit dieser argumentativen Basis des Utilitarismus nicht auseinander. Vielmehr verfolgt sie die Linie, den Utilitarismus anhand seiner normativen Aussagen zu kritisieren. (Ihre Behauptung, dass Sidgwick zeigt, dass Utilitarismus und Commonsense-Moral verträglich sind (S. 36), bleibt leider unerklärt und spielt so in ihrer Diskussion keine Rolle.) Der Regelutilitarismus scheint ihr im Vergleich zum Handlungsutilitarismus plausibler zu sein, doch ihre Erklärung, warum Regel- und Handlungsutilitarismus divergieren, ist fragwürdig: „Der Regelutilitarismus rechnet in diese Abwägung den Stellenwert und das Gewicht der Regel mit ein und wird zu einer begrenzteren Zahl von tolerierbaren Ausnahmen kommen als der Handlungsutilitarismus“ (S. 41). Der Handlungsutilitarist kann aber in seiner Abwägung wohl ebenso auf die Gefahr der Unterminierung sozial etablierter Regeln verweisen.

Letztendlich findet Pauer-Studer zu einem negativen Urteil: „Durch die Konzentration auf die nutzenmaximierende Folgenabschätzung untergräbt der Utilitarismus die Bestrebungen von Personen, gut zu handeln und sich moralisch zu perfektionieren“ (S. 45). Gut zu handeln wird hier durch unsere anti-utilitaristische Alltagsmoral bestimmt, dergemäß etwas Schlechtes zu tun oft auch dann verboten ist, wenn dadurch mehr Schlechtes verhindert wird. Pauer-Studer bietet uns aber keinen theoretischen Hintergrund für diese Intuition der Alltagsmoral und geht nicht auf das Bemühen jener Philosophen ein, die sich der scheinbar zwingenden Logik konsequentialistischen Denkens entgegenstellen. (Ich denke hier etwa an Scheffler, Nagel, Foot und Thomson.) Auch der folgende Argumentationsversuch kann, so weit ich sehe, diese Lücke nicht schließen: „Da nach der utilitaristischen Theorie nur die Nutzensteigerung zählt, können Menschen mit wenig Mühe und geringfügigen Veränderungen moralische Verdienste erwerben“ (S. 45). Immer das zu tun, was dem Gemeinwohl am meisten dient, wird wohl nur in wenigen Fällen leicht sein. Üblicherweise, und Pauer-Studer ist keine Ausnahme (siehe S. 48), ist es gerade der gegenteilige Vorwurf—der Utilitarismus verlange

zu viel von uns — der erhoben wird. Mit der Bemerkung, dass der plausible Kern des Utilitarismus, nämlich dass menschliches Wohlergehen moralisch relevant ist, sich auch in Kants Ethik findet, schließt Pauer-Studer ihre Utilitarismus-Diskussion.

Im Abschnitt über Tugendethik stellt sich Pauer-Studer gegen eine strikte Gegenüberstellung von kantscher und aristotelischer Ethik und versucht in Anlehnung an Korsgaard grundlegende Gemeinsamkeiten dieser Ansätze herauszuarbeiten. „Gemeinsam ist beiden Ansätzen, dass sowohl Aristoteles als auch Kant ethisches Handeln und ethische Deliberation aus der inneren kognitiven — und im Falle von Aristoteles affektiven — Verfasstheit der Person betrachten“ (S. 80). Die aristotelische Betonung des Umstandes, dass der gute Mensch Situationen in der rechten Weise wahrnimmt, findet im kantschen Rahmen in der Forderung nach einer ethisch sensitiven Formulierung der Handlungsmaximen seinen Platz. Dass dem guten Menschen moralische Forderungen als unbedingt gelten, soll die Nähe einer aristotelischen Ethik zu Kants Idee eines Kategorischen Imperativs zeigen. Pauer-Studer argumentiert, dass die Konsistenz im Handeln des aus aristotelischer Sicht guten Menschen nur unter Rückgriff auf moralische Prinzipien und damit auf kantsche deontologische Regeln zu erklären sei.

Hobbes und Hume stehen am Anfang des vierten Abschnitts, in dem es zunächst um die Begründung moralischen Handelns aus dem recht verstandenen Eigeninteresse geht. Rational-individualistische Vertragstheorien versuchen, die Verpflichtung, moralischen Regeln zu folgen, damit zu erklären, dass ein jeder davon profitiert. Universalistische Vertragstheorien — und Pauer-Studer bespricht kurz Rawls, Scanlon und Hampton — versuchen, Moral durch ihre allgemeine Akzeptierbarkeit zu begründen, wobei der Unterschied zu individualistischen Ansätzen nach Pauer-Studer darin liegt, dass universalistische Theorien einen über die Verfolgung des Eigeninteresses hinausreichenden Rationalitätsbegriff verwenden.

Gauthier ist wohl der führende Vertreter gegenwärtiger individualistischer Vertragstheorien. Pauer-Studer erhebt die folgenden Einwände gegen Gauthiers Ansatz: Dieser kann nicht ausschließen, dass manche Menschen instrumentalisiert werden, und verfehlt so ein Kernstück unserer (kantschen) moralischen Intuitionen (S. 100). Kavkas Toxin-Beispiel, in dem die Absicht reichlich belohnt wird, später etwas zu tun, für das man später keinen Grund hat, es zu tun, zeigt ein prinzipielles Fehlgehen einer egoistischen Rationalitätstheorie, wie sie Gauthier verwendet (S. 100f). Gauthiers Theorie scheitert am Problem des Trittbrettfahrers, d.h. es kann nicht gezeigt werden, dass Moral auch im Falle ihrer unentdeckten und profitablen Verletzung verbindlich ist (S. 105f). Dies scheint mir keine repräsentative Darstellung der

Einwände, die gegen Gauthier erhoben worden sind, zu sein. Vor allem die beiden letzten Punkte verkennen den zweistufigen Aspekt seiner Rationalitätstheorie. Nutzenüberlegungen bestimmen auf einer ersten Stufe, was für ein Mensch man sein soll, und Gauthier argumentiert dafür, dass es vorteilhaft ist, jemand zu sein, der sein Nutzenmaximieren beschränkt. Ob es nun vernünftig ist, eine bestimmte Handlung zu setzen, wird auf einer zweiten Stufe dadurch bestimmt, ob jemand, der man vernünftigerweise sein soll, so handeln würde. Dies löst das Problem des Trittbrettfahrens, da es nach Gauthier nicht vernünftig ist, sich dafür entschieden zu haben, den Charakter eines Trittbrettfahrers zu haben. Dieser zweistufige Charakter der Bestimmung rationalen Handelns, der einen an den Übergang vom Handlungsutilitarismus zum Regelutilitarismus erinnern sollte — denn der Regelutilitarist führt ja ein analoges Zweistufenverfahren ein — ist ein Kernstück von Gauthiers Theorie. Wendet man diese auf das Toxin-Problem an, so ergibt sich, dass man jene Dummheit, die zu beabsichtigen reichlich belohnt wird, auch begehen sollte. Gauthier ist ja berühmt und berüchtigt für die Verteidigung der Position, dass es nicht nur möglich ist, jene Absicht zu bilden, sondern dass es auch vernünftig ist, sie auszuführen, da er vernünftiges Handeln über das Ausführen vernünftig gebildeter Absichten bestimmt.

Aus österreichischer Sicht ist es bedauerlich, dass Kurt Baier in diesem Abschnitt keine Erwähnung findet. Aus deutscher Sicht könnte wohl eine Anmerkung zu Habermas und seiner Diskursethik verlangt werden, wenn Pauer-Studer Scanlons universalistische Vertragstheorie betrachtet, die Parallelen zu Habermas zeigt. Scanlons Theorie zufolge geht es bei moralischen Urteilen um die Frage, ob etwas von Prinzipien erlaubt wird, die niemand vernünftigerweise zurückweisen könnte, der nach Prinzipien zur allgemeinen Verhaltensregulierung sucht. Pauer-Studer meint jedoch, dass dieses Anliegen, seine eigenen Handlungen anderen gegenüber rechtfertigen zu können, nicht zur Charakterisierung einer erkennbaren moralphilosophischen Position ausreicht: „Jede Moralkonzeption, die Plausibilität beansprucht, muss ihre besonderen Prinzipien und Kriterien als anderen gegenüber begründbar verstehen und sich um diesen Nachweis bemühen“ (S. 108). Das ist schon richtig, aber es übersieht, dass für Scanlon und auch für Habermas die diskursive Einlösbarkeit das Wesen moralischer Gültigkeit bestimmt, während etwa ein Utilitarist, der sicherlich auch moralische Forderungen anderen gegenüber rechtfertigen will, diesen Platz der Förderung des Gemeinwohls zuweist.

Für Pauer-Studer steht die feministische Ethik in keinem grundsätzlichen Gegensatz zu traditionellen Moraltheorien, vielmehr betont diese eine geschlechtsspezifische Problemlage, die aber durchaus kritisches Potential bezüglich traditioneller normativer Theoriebildung in sich trägt. Sie weist

den Vorwurf, dass Kant ein hartes und kaltes Bild der Moral entwickelt habe, zurück, zeigt sich aber mit dem rein instrumentellen Wert moralischer Empfindungen in Kants Ethik unzufrieden: „Kant irrt sich, wenn er Gefühle dem normativen Zugriff enthoben sieht“ (S. 121). Diese Forderung geht darüber hinaus, dass man daran arbeiten sollte, auch auf Empfindungsebene moralische Sensibilität zu beweisen. Pauer-Studers Position ist die, dass wer von der Schrecklichkeit des Krieges nicht entsprechend berührt ist, genauso eine Pflicht verletze wie der, der selbst Schreckliches befördert oder geschehen lässt.

Nietzsche wird als Kritiker eines interessenbezogenen Moralisiertens interpretiert, und nach Pauer-Studer wäre es ein Missverständnis, ihn als Amoralisten zu sehen. Er schwingt seinen philosophischen Hammer gleichsam in moralischem Zorn: „Sein Ziel ist nicht die Negierung aller Werte, sondern deren Neubewertung und konstruktive Neuschaffung jenseits verlogener Heuchelei und ressentimentbesetzter Rationalisierung“ (S. 156).

Der letzte Abschnitt ist, wie schon anfangs erwähnt, der Metaethik gewidmet. Pauer-Studer argumentiert für die Attraktivität des kantischen Projekts, die Moral in Prinzipien der praktischen Vernunft zu begründen. Ihre Diskussion anderer metaethischer Ansätze ist von diesem Ziel geleitet. Dabei stützt sie sich häufig auf Korsgaard, ohne ihr aber im konstruktiven Bereich zu folgen.

An sich ist es ein Vorteil, wenn auch ein Einführungstext eine klare philosophische Linie verfolgt und sich nicht auf ein Auflisten von Motivationen für und Einwänden gegen philosophische Positionen beschränkt. Doch dem Leser, der sich über den Stand der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion informieren will, sollte auch klar gemacht werden, warum Diskussionen weitergehen, was im vorliegenden Text an Diskussionen berücksichtigt und was ausgelassen werden musste. Auch der konzeptuelle Rahmen sollte so gewählt werden, dass er die Positionen der Diskussion klar erfasst. In diesen Belangen scheint mir das vorliegende Buch verbesserungsfähig zu sein.

Moralische Urteile können wahr oder falsch sein. Dies bezeichnet Pauer-Studer als Kognitivismus, der nach Pauer-Studer in einer schwächeren Form behauptet, dass sich Richtigkeit oder Gültigkeit moralischer Aussagen argumentativ bestimmen lässt, ohne dass diesen Wahrheit oder Falschheit zugesprochen werden könnte (S. 164). Hare, der solch ein Kriterium des schwächeren Kognitivismus sicherlich erfüllt, wird aber dem ‚gemäßigten Emotivismus‘ zugeordnet. Philosophen wie Blackburn, die moralische Wahrheit anerkennen, aber heutzutage (als Quasi-Realisten) das Anliegen der klassischen Non-Kognitivisten vertreten, finden in Pauer-Studers konzeptuellem Rahmen keinen Platz (sie wären ja starke Kognitivisten). Diese

Schwächen des von Pauer-Studer verwendeten begrifflichen Rahmens sind auch philosophisch relevant, da man in der gegenwärtigen Diskussion (vor allem in Anschluss an Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, 1992) mehr und mehr davon abgegangen ist, anzunehmen, dass die Frage, ob ein bestimmter Diskurs wahrheitsfähig ist, die Realismusfrage entscheidet. Folgen wir für einen Moment Pauer-Studer und lassen wir Wrights Problematisierung dessen, was es denn bedeute, ein Realist zu sein, beiseite. Dann verstehen wir moralischen Realismus einfach als die Anerkennung moralischer Tatsachen. Der prozedurale Realismus oder Konstruktivismus, d.h. die Position Kants, in der moralisches Gebotensein über das Vorliegen hinreichender Gründe bestimmt wird, kommt nach Pauer-Studer ohne diese Annahme von moralischen Tatsachen aus. Klarer wäre es wohl, auch die kantsche Position eindeutig dem Realismus zuzuordnen mit dem Verweis, dass hier moralische Tatsachen aus Tatsachen über Handlungsgründe konstruiert werden. Damit könnte Pauer-Studer auch ihren Widerstand, im kantschen Rahmen von moralischer Wahrheit zu sprechen, aufgeben.

Eine Form des Realismus ist der nichtnaturalistische Realismus, der annimmt, „dass es moralische Tatsachen gibt, die nicht auf natürliche Tatsachen reduzierbar sind“ (S. 174). Wer hier auf einen Hinweis auf den Namensgeber dieser Position G.E. Moore wartet, wird enttäuscht, denn Pauer-Studer diskutiert in diesem Zusammenhang McDowell. Ihm geht es aber eigentlich nicht um eine Verteidigung des Nicht-Naturalismus, sondern um eine Kritik und Überwindung der Unterscheidung zwischen natürlichen und nicht-natürlichen Tatsachen. Pauer-Studers Diskussion der mcdowellschen Analogie zwischen moralischen Begriffen und Begriffen für sekundäre Qualitäten, wie Farbbegriffen, erschöpft sich in der Zurückweisung des doch seltsamen Einwands, dass, wenn Werte wie Farben wären, wir uns in unseren Werthaltungen nicht irren könnten (siehe S. 174f). Vielmehr wäre hier wohl auf das Problem hinzuweisen, dass die Bedingungen unter denen Rotes Rot-Erlebnisse auslöst, unabhängig von Farbbegriffen bestimmt werden können, während die Idee, dass das schrecklich ist, was unter bestimmten Bedingungen als schrecklich erlebt wird, insofern zirkulär scheint, als ausreichende moralische Sensibilität als eine der zu erfüllenden Bedingungen vorausgesetzt werden muss.

Schwierigkeiten mit dem konzeptuellen Rahmen finden sich auch in Pauer-Studers Diskussion über Handlungsgründe, wo sie zwischen Externalismus und Internalismus unterscheidet. „Der Externalismus sieht keinen Zusammenhang zwischen Gründen und Motivation. Es ist möglich, dass A einen Grund hat und dennoch nicht motiviert ist“ (S. 180). Mit solchen Situationen ist man aus dem Alltag vertraut und zumindest die folgenden beiden Szenarien bieten sich dafür an. Habe ich vergessen, dass mein Freund am Bahnhof wartet,

dann bin ich nicht motiviert, zum Bahnhof zu fahren. Mein Versprechen ihn abzuholen, mag dennoch weiterhin ein Grund sein, zum Bahnhof zu fahren. Hier haben wir es mit einem Grund zu tun, der mich nicht motiviert, weil ich mir seiner nicht bewusst bin. Bin ich aber einfach zu faul, dann mag es sein, dass ich nicht gemäß der Gründe handle, die ich für die wichtigsten halte. Ich würde dann das nicht tun, von dem ich überzeugt bin, es tun zu sollen, und man könnte dafür argumentieren, dass ich mich hier irrational verhalte. Wer vernünftig ist, wird gemäß der von ihm akzeptierten Gründe handeln. Das scheint eine Minimalbedingung praktisch vernünftigen Handelns zu sein. Nehmen wir nun an, dass meine Einschätzung der Gründe korrekt ist, und dass ich wirklich zum Bahnhof fahren sollte. Dann würde sich folgende These ergeben: Wer vernünftig ist, wird gemäß des wahren Gewichts der von ihm richtigerweise und vollständig erkannten Gründe handeln. Dies scheint mir trivialerweise wahr zu sein. Es beschreibt aber, was Pauer-Studer Gründe-Internalismus nennt: „A hat einen Grund, x zu tun, wenn A x als richtig erkennt. Sofern A rational ist, bedingt As Erkenntnis von x auch, dass A motiviert ist, x zu tun“ (S. 180). Dieser Gründe-Internalismus wird einem wunschbasierten Internalismus gegenübergestellt, den Pauer-Studer folgendermaßen definiert: „A hat einen internen Grund, x zu tun, dann und nur dann, wenn A ein Motiv hat, welchem durch das Tun von x genützt oder gedient wird“ (S. 180).

Nun befinden wir uns in einem Schlamassel. Der Externalismus scheint wahr zu sein—ich habe ja eben zwei Beispiele von nicht motivierenden Gründen gegeben—der Gründe-Internalismus scheint aber auch wahr zu sein, und zwar trivialerweise. Worin besteht dann der fundamentale Gegensatz, anhand dessen man die Debatte über Handlungsgründe strukturieren könnte? Pauer-Studer befindet letztendlich Folgendes: „Die Unterscheidung zwischen externalistischen und internalistischen Gründen ist keine prinzipielle. Die praktische Vernunft und das praktische Überlegen stehen zwischen Internalismus und Externalismus“ (S. 190). Ich glaube, sie will damit sagen, dass die praktische Vernunft selbst handlungsmotivierend ist. Damit versucht sie wohl, den wunschbasierten Internalismus, demgemäß die Existenz von Handlungsgründen durch das Vorhandensein von Wünschen und Interessen einer Person erklärt wird, zu widerlegen: Nicht nur Wünsche, auch die praktische Vernunft selbst motiviert. Doch solch ein Argument kann dem wunschbasierten Internalismus nichts anhaben. Da es sich dabei um eine Theorie der Handlungsgründe handelt, wird auch hier der praktischen Vernunft motivierende Kraft zugesprochen. Diese manifestiert sich im zweckrationalen Verhalten des Handelnden: Das Erkennen eines guten Mittels für einen meiner Zwecke motiviert mich als vernünftig Handelnden, dieses Mittel zu ergreifen.

Das argumentative Hauptanliegen dieses Abschnitts ist es, den Raum für eine kantische Ethikkonzeption zu schaffen. Deshalb argumentiert Pauer-Studer gegen eine minimalistische Rationalitätstheorie, die nur so etwas wie instrumentelle Gründe anerkennt: „Wenn es nicht übergeordnete normative Prinzipien gibt, die uns dazu anhalten, bestimmte Ziele und Zwecke aus guten Gründen zu akzeptieren, dann hat die Forderung, dass wir die entsprechenden Mittel zur Realisierung unserer Ziele ergreifen sollen, keine Basis. Denn ein hypothetischer Imperativ, der sich auf moralisch völlig unakzeptable Zwecke richtet, verfügt ungeachtet der instrumentellen Logik über keine Rechtfertigung“ (S. 199). Dieses Argument setzt voraus, was es beweisen will, nämlich dass moralische Kritik uns etwas über die vom bösen Menschen missachteten Gründe sagt. Es übersieht auch, dass auch ein Verfechter einer instrumentellen Rationalitätstheorie über Bewertungsmaßstäbe für Ziele verfügt: Bestimmte Ziele zu haben ist anderen Zielen nützlich oder abträglich. Darauf hat schon Epikur hingewiesen. Letztlich weist die Betonung der Vermutung, dass manche Ziele gut und manche schlecht sind, nicht auf eine kantianische sondern auf eine andere Alternative zu einer instrumentalistischen Rationalitätstheorie hin, dergemäß vernunftgemäßes Handeln mit dem Streben nach der Verwirklichung des Guten (oder des für einen selbst Guten) zusammenfällt.

Wie in vielen anderen Büchern, lässt sich auch hier so manches finden, das verbessert werden könnte. Doch dieser kritische Grundton will nicht in Frage stellen, dass Pauer-Studer mit ihrem Buch einen kompetenten und wichtigen Beitrag zur Rezeption der gegenwärtigen Moralphilosophie geleistet hat. Ihr Buch bietet eine Fülle von wichtigem Material, mit dem sich jeder ernsthafte Student moralphilosophischer Fragen auseinandersetzen sollte. Und auch wer kein Student mehr ist, kann aus diesem Buch lernen. Wer hat z.B. gewusst, dass sich Anscombes berühmte Kritik an deontologischen Moralkonzeptionen schon in Schopenhauer findet? Pauer-Studers Kompetenz und ihr umfassendes Wissen werden dem Gedeihen der Moralphilosophie über dieses Buch hinaus noch sehr gute Dienste leisten.