

## 1. Kapitel: Gibt es einen semantischen Zugang zur Moral?

Nach allem, was im ersten Teil dieser Untersuchung bereits ausgeführt wurde, liegt die Vermutung nahe, dass die Antwort auf diese Frage nur negativ ausfallen kann: Wenn schon zugegeben werden muss, dass eine 'Regel', welche über die buchstäbliche Bedeutung sprachlicher Ausdrücke entscheidet, in 'der Sprache selbst' nicht zu finden ist, dann ist durchaus auch anzunehmen, dass ihr ebensowenig ein 'Kriterium' zu entnehmen ist, kraft dessen etwa über das ethische Sollen entschieden oder Aufklärung über den Geltungsgrund des Rechts gewonnen werden könnte. Der ernüchternden Einsicht, dass die diesbezüglichen Versuche, wie sie in den 50er Jahren insbesondere von R. Hare und G. H. v. Wright unternommen wurden, nicht zum Ziel führten, konnte sich schließlich auch die sprachanalytische Philosophie selber nicht entziehen. Es wäre deshalb wenig sinnvoll, diese methodisch allzu unbefangenen, weil im Vertrauen auf das sprachanalytische Problemlösungspotential geradezu naiven Versuche hier einer detaillierten Analyse zu unterziehen, nur um erneut zu demonstrieren, was auch inneranalytisch nicht mehr bestritten wird, dass nämlich aus einer allgemeinen Analyse der Wortes 'gut' kein zulängliches Verständnis ethischer Urteile gewonnen werden kann, und dass, allgemeiner, der spezifische Sinn des ethischen und dann auch des rechtlichen Sollens weder aus der Sprache 'abgeleitet' noch durch Analyse der Sätze, in denen es vorkommt, wesentlich erhellt werden kann. Statt dessen soll hier am Beispiel von Überlegungen Ernst Tugendhats zunächst gezeigt werden, dass auch eine methodisch reflektierte und im Vergleich mit jenen klassischen Versuchen als kritisch zu bezeichnende Variante der Anwendung der sprachanalytischen Methode auf die Probleme der Ethik nicht von dem erhofften Erfolg gekrönt wird.

Tugendhat, der mit seinen „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie“<sup>5</sup> maßgeblich zu deren Popularisierung beigetragen hat und fraglos zu ihren prominentesten deutschen Repräsentanten

<sup>5</sup> Ernst Tugendhat: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt a. M. 1976.

zählt, ist sich über die Defizite und das Scheitern der Bemühungen Hares und v. Wrights sehr wohl im Klaren.<sup>6</sup> Auch gibt er sich keiner Illusion darüber hin, dass dem Versuch der Etablierung einer sprachanalytischen Ethik Plausibilitätserwägungen entgegenstehen, die sich nicht umstandslos von der Hand weisen lassen, weil in ihnen der 'gesunde Menschenverstand', der in der analytischen Philosophie sonst so gern als Kronzeuge angerufen wird, seinen Einspruch anmeldet. So konzediert Tugendhat ausdrücklich: „Auf den ersten Blick muss die Idee einer semantischen Zugangsweise zur Moralphilosophie jedem Unbefangenen absurd erscheinen. 'Sie können doch nicht', so wird einem entgegengehalten, 'im Ernst glauben, dass durch eine Analyse, wie man über Gutes und Schlechtes redet, ein Kriterium darüber zu gewinnen ist, was gut und schlecht ist.'“ (Ebd. S. 60) Kein Zweifel allerdings: Dieses Zugeständnis ist offenbar taktischer Natur. Die *Absurdität* der Idee einer 'semantischen Zugangsweise' zur Moralphilosophie wird eingeräumt, um dem Gegner, der den Sinn und Erfolg dieser Zugangsweise bestreitet, das erste und nächst liegende Argument aus der Hand zu nehmen: Ob etwas, beispielsweise eine Absicht oder eine Handlung, gut oder schlecht 'ist', hängt ersichtlich nicht, weder zunächst noch zuletzt, von unserer Redeweise darüber ab, und wer dies postulieren wollte, öffnete einem inakzeptablen ethischen Relativismus Tor und Tür. Kein Zweifel folglich aber auch, dass jenes Zugeständnis von der Sache her erzwungen, dass es also schlechterdings unvermeidlich ist. Man denke deshalb nicht, dass das ihm zugrunde liegende Argument damit bereits neutralisiert und nur deshalb schon 'aus der Welt geschafft' wäre, dass man es zugibt. Es entbehrt einfach jeglicher Plausibilität, dass unsere Redeweise über Ethisches ein 'Kriterium' für seine inhaltliche Bestimmung abgeben bzw. enthalten soll. Der Einwand bleibt also bestehen, bleibt vollinhaltlich erhalten, auch und gerade dann, wenn man ihn in bloß taktischer Absicht konzediert.

Der gleiche Befund ergibt sich, *mutatis mutandis*, im Blick auf die zweite Passage, in der Tugendhat, ebenfalls noch am Beginn seiner Überlegungen, einräumt, dass eine methodisch naive Anwendung der Sprachanalyse auf das Gebiet des Praktischen nicht gelingen kann: „Wenn uns weder das Wort 'gut' noch das Wort 'sollen' zu einer Klärung dessen, was wir mit Moral meinen, führt, folgt dann nicht, so könnte man fragen, dass der ganze semantische Ansatz – die Idee, dass die Bedeutung moralischer Urteile durch eine semantische Analyse gewisser Ausdrücke zu klären sei

<sup>6</sup> Vgl. Ernst Tugendhat: Probleme der Ethik, S. 62 f.

– eben doch irrig war?“ (a. a. O., S. 64) Die rhetorisch bedingte Frageform weist bereits darauf hin, dass es sich auch hier um ein taktisches Zugeständnis handelt. Tugendhat kommt zwar gar nicht darum herum, zuzugestehen, „dass man die Sätze, in denen moralische Urteile zum Ausdruck kommen, *nicht* durch das Vorkommen bestimmter Wörter wie ‘gut’ oder ‘sollen’ definieren kann“ (ebd. S. 64; Hvg. G. E.). Aber an der Idee des semantischen Ansatzes hält er dennoch fest – und zwar mit der Begründung, dass man sonst den „Begriff der Moral selbst aufgeben oder ungeklärt lassen müsste“ (ebd.). Da es nämlich „keine Möglichkeit [gibt], einen Begriff zu umgrenzen, außer durch die Verwendung sprachlicher Ausdrücke“ (ebd.), und weil ferner für eine semantische Analyse „nicht das Wort [zähle], sondern die Verwendungsweise“, sei nicht dieser Ansatz insgesamt zu verwerfen, sondern lediglich die Konsequenz zu ziehen: „[E]rstens, dass er verfeinert werden muss, und zweitens, dass ein gewisses Maß an Willkür bei einer solchen begrifflichen Klärung unvermeidlich ist.“ (Ebd.)

Der Umstand, dass diese zweite Konsequenz in einem bemerkenswerten Kontrast zu der bereits mehrfach angesprochenen Berufung auf gewisse ‘analytische Standards’ steht, mag hier vorerst auf sich beruhen. Zunächst einmal drängt sich ja der Einwand auf, dass natürlich niemand jemals im Ernst behauptet hat, man könne einen Begriff *ohne* Verwendung sprachlicher Ausdrücke ‘umgrenzen’. Tugendhats Begründung der Unaufgebbarkeit des semantischen Ansatzes reduziert sich damit auf die Versicherung, für eine Klärung des Begriffs der Moral komme es auf ‘die Verwendungsweise’ an, womit er sich natürlich ganz in den Bahnen des späten Wittgenstein bewegt.<sup>7</sup> Nimmt man nun Tugendhats ‘Verfeinerung’ des semantischen Ansatzes genauer in den Blick, dann erweist sich rasch, dass in der Tat hier, in der verlangten Orientierung an ‘der Verwendungsweise’, der Dreh- und Angelpunkt, zugleich aber auch die Crux seiner Überlegungen liegt.

Tugendhat expliziert seine Fragestellung zunächst wie folgt: „Auf die Frage, was das Kriterium moralischer Urteile ist, gibt es nicht eine einzige mögliche Antwort. Die Frage ist nicht: ‘Was ist Moral?’, sondern: ‘Was meinen wir mit ‘moralisch’?’ Moral ist nicht etwas, was es irgendwo objektiv gibt. Und da unser vorphilosophisches Verständnis von ‘moralisch’ wesentlich vage ist, keine festumrissenen Konturen hat, ist es unvermeidlich, dass es immer einige Aspekte unseres verschwommenen vorphilosophischen Verstehens von ‘Moral’ geben wird, die jeder philosophische

<sup>7</sup> Vgl. Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, 43: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“

Begriff auf die eine oder andere Weise verfehlen muss.“ (A. a. O. S. 64 f.) Die Voraussetzungen, aber auch die immanenten Grenzen des sprachanalytischen Ansatzes treten hier deutlich zutage. Ist nämlich zuzugeben – und wer wollte dies ernsthaft bestreiten? –, dass ‘Moral’ nirgendwo objektiv ‘gegeben’, nämlich kein beobachtbares Einzelding der empirisch-realen Welt ist, so dass man sie dort nur abzulesen und zu entnehmen hätte, und gilt nach empiristischer Manier solches ‘Ablesen’ und ‘Entnehmen’ gleichwohl als Ultima Ratio des Philosophierens, dann, so meint man, muss sich eben ‘der’ Sprache ‘entnehmen’ lassen, was Moral ‘ist’: Wobei dann allerdings auch nur herauskommen kann, was ein fiktives, aber allemal vorphilosophisches ‘wir’ mit dem Wort ‘moralisch’ meint. Erschöpft sich denn aber die Aufgabe philosophischer Ethik in der bloßen Beschreibung von *Meinungen* über die vorphilosophische Bedeutung des Adjektivs ‘moralisch’? Für diesen Zweck reichte die Heranziehung eines Wörterbuchs doch allemal aus. Und gibt es nicht empirisch-faktisch, nämlich je nach Ort, Zeit und Sprachgemeinschaft höchst unterschiedliche Meinungen darüber, was moralisch ist? Auf der Ebene bloßer Deskription des Sprachgebrauchs gibt es *keinerlei* Handhabe dafür, mit Beziehung auf die konfligierende Vielfalt dieser Meinungen diejenigen unter ihnen, die philosophischer Reflexion standhalten, von denen zu unterscheiden, für die dies nicht gilt. Und mehr noch: Wird philosophische Ethik auf die Ebene solcher Deskription reduziert, dann *ist* dies bereits der *Verlust* eben jener Dimension der Reflexion, ohne deren Inanspruchnahme *kein* Konflikt zwischen Meinungen darüber, was moralisch ist, entschieden werden kann.

Über diesen Sachverhalt ist sich Tugendhat offenbar durchaus im Klaren. Am semantischen Ansatz hält er fest: „Wir haben es bei unserer semantischen Frage insbesondere mit drei Wörtern zu tun: erstens mit dem Wort ‘moralisch’ selbst und zweitens mit bestimmten Verwendungsweisen der Wörter ‘gut’ und ‘sollen’, auf die dieses Wort zu verweisen scheint.“ (A. a. O. S. 65) Aber unmittelbar anschließend erklärt er eben auch dies: „Auch die *faktische Verwendungsweise* des Wortes ‘moralisch’ kann *nicht* unser letzter Maßstab sein. Die Wörter ‘moralisch’ und ‘Moral’ sind sowohl synchronisch wie vor allem diachronisch vieldeutig, und es gab Zeiten, wo es sie überhaupt nicht gab, und trotzdem würden wir nicht sagen wollen, dass es damals das, was wir heute mit einem bestimmten Sinn dieses Wortes meinen, nicht gab. Worauf es bei der philosophischen Begriffsfixierung ankommt, ist *nicht* das *Nachzeichnen der faktischen Verwendungsweise* eines Wortes, sondern das Treffen bestimmter Unterscheidungen, die, soweit wir sehen können, anthropologisch (und das heißt hier

genauer: soziologisch, im intersubjektiven Zusammenleben) fundamental sind, auch wenn sie sich im Verlauf der Geschichte in verschiedenen Wörtern artikuliert haben.“ (A. a. O. S. 65 f.; Hvg. G. E.)

Dieses Zugeständnis ist nun allerdings, anders als die beiden zuerst betrachteten, nicht mehr nur taktischer Natur. Es ist vielmehr das offene, ausdrückliche und unzweideutige Eingeständnis, dass der *letzte Maßstab* einer philosophischen Verständigung über die Probleme der Ethik *nicht in der Sprache liegt* – und das heißt methodisch: dass dieser Maßstab eben auch nicht auf dem Weg einer Analyse der Verwendungsweise bestimmter Wörter ('gut', 'moralisch', 'Sollen', etc.) gewonnen oder gefunden werden kann. Dass es „nicht [auf] das Nachzeichnen der faktischen Verwendungsweise“ ankomme, dies widerspricht zwar ebenso offen wie diametral jener Versicherung, dass es auf 'die Verwendungsweise' ankomme, mit der Tugendhat nur eine Seite zuvor sein Festhalten am semantischen Ansatz begründet hatte. Aber dieser Widerspruch hebt natürlich nicht die kritische Einsicht in die Unzulänglichkeit der sprachanalytischen Methode auf, die sich in jenem Eingeständnis artikuliert, sondern lediglich diese Begründung. Ähnliches gilt für den Umstand, dass Tugendhat im Anschluss an dieses Eingeständnis zu einer ausführlichen Analyse der Verwendungsweise zunächst des Wortes 'gut' übergeht (S. 66-72), um so zu einer Verständigung über Werturteile zu gelangen. Denn diese Analyse dementiert jenes Eingeständnis nicht, sondern bekräftigt und illustriert es geradezu, weil sie zu einem *negativen* Ergebnis führt.

Die Analyse hebt an mit einer Untersuchung der Verwendungsweise von 'gut' in „außer-moralischen Kontexten“ (S. 66) und erbringt zunächst das folgende Zwischenergebnis: „Worauf es ankommt, ist, dass sich eine Kernbedeutung des Wortes 'gut' herauszustellen scheint, die es nicht in allen, aber doch in vielen seiner verschiedenen Verwendungsweisen hat. Zuzufolge dieser Kernbedeutung nennen wir etwas dann gut, wenn wir meinen, dass wir *begründen* können, dass es *vorzuziehen* sei. Dieser Kernbedeutung entspricht dann auch immer eine Art Sollsatz, und das heißt eine Norm.“ (S. 68; Hvg. G. E.) Das 'Vorziehen', von dem hier die Rede ist, soll natürlich nicht lediglich subjektiver Willkür entspringen, sondern 'begründbar', nämlich objektiv begründet sein: dem Ansich der Dinge geschuldet.<sup>8</sup> Dem ist nicht zu widersprechen – und doch, so einleuchtend und zwingend dieser Gedanke auch ist, so liegt doch gerade hier, in diesem Rekurs auf

<sup>8</sup> „Ein Vorzug ist objektiv, wenn es nicht das Gefühl einer Person ist, das über den Vorzug entscheidet, sondern das Ding selbst gleichsam von sich aus zu fordern scheint, dass es bevorzugt wird, der Vorzug daher für alle Personen gleichermaßen beansprucht wird.“ (S. 68)

das Ansich der Dinge zwecks Begründung eines objektiven Vorzugs, der entscheidende Grund dafür, dass die sprachanalytische Methode an den Problemen der Ethik nicht nur faktisch scheitert, sondern sogar notwendigerweise scheitern muss.

Gewiss: Ob z. B. ein Teleskop 'gut' ist oder nicht, dies hängt weder von unseren 'Gefühlen' noch (wie hier hinzuzufügen ist) von unserer Rede-weise über es ab, sondern von seinen objektiven Eigenschaften. Für diese jedoch gibt es wiederum objektive Maßstäbe, wie etwa den Grad der optischen Auflösung, den ein Teleskop erreicht. Die *Bewertung* dieser Eigenschaften, artikuliert durch Verwendung des Adjektivs 'gut', ist also abhängig vom jeweiligen Stand des Wissen um die Gesetze der physikalischen Optik. Dieses Wissen nun artikuliert sich zwar in der Sprache, lässt sich nur unter Verwendung sprachlicher Ausdrücke explizieren (was auch niemand jemals bestritten hat), – aber es ist deshalb doch kein Wissen um 'die' Sprache, sondern ein Wissen um jene Gesetze, die ihrerseits eben nicht 'die' Sprache beschreiben, sondern, um im Beispiel zu bleiben, das Verhalten von Licht in spezifischen Brechungskonstellationen. Schon dieser Ausgriff auf das Ansich der Dinge, der in außermoralischen Kontexten der Verwendung von 'gut' ganz unproblematisch ist oder doch zu sein scheint, führt also aus der Sphäre des bloßen Sprachgebrauchs hinaus und transzendiert sie in Richtung auf es. Wie also sollte es dann in spezifisch moralischen Kontexten möglich sein, innerhalb der Sphäre des bloßen Sprachgebrauchs zu verbleiben? Auch hier ist der Ausgriff über sie gefordert und verlangt – nur dass sich die Sachlage noch weitaus komplizierter gestaltet. Denn die Aufgabe philosophischer Ethik besteht und erschöpft sich nicht in Kasuistik, der Überprüfung bzw. Bewertung von Beispielfällen aufgrund vorhandener Maßstäbe, sondern liegt vielmehr in der *Gewinnung* dieser Maßstäbe selbst.

Die Frage lautet also: Woher diese Maßstäbe nehmen? Will man nicht behaupten, dass sie vom Himmel gefallen seien, dann gibt es auf diese Frage drei, *nur* drei überhaupt mögliche Antworten: a) aus den Beispielfällen selbst; b) aus dem (vorphilosophischen) Sprachgebrauch des Redens über sie; c) aus dem *Denken*, das und sofern es sich in der philosophischen, der religiösen, der allgemein kulturellen Tradition manifestiert und dokumentiert. Der Rückgriff auf (c), die *Ideengeschichte* des menschlichen Denkens, scheidet aufgrund des sprachanalytischen Antimentalismus aus, ja ist geradezu verboten, wenn man mit Quine in strikt empiristischer Orientierung die Annahme von 'Ideen', 'Gedanken' und 'Bedeutungen' ablehnt (vgl. o. S. 305 ff.) und auf der methodischen Überlegenheit des Sprachparadigmas insistiert. Möglichkeit (a) scheidet gleichfalls aus, wenn

man mit Tugendhat die Auffassung vertritt, dass 'Moral' nirgendwo objektiv 'gegeben', also kein beobachtbares Einzelding der empirischen Realität ist. So verlockend der Gedanke auch sein mag, in umgekehrter Analogie zur außermoralischen Verwendungsweise von 'gut' (dem Teleskopbeispiel), im Faktum Brutum des empirisch Realen – der Handlung selbst – den Maßstab ihrer moralischen Verwerflichkeit zu suchen, so steht dem nicht nur die logische Schwierigkeit entgegen, dass der Beispielfall dann mit dem Maßstab für seine Beurteilung zusammenfiel, sondern auch die unbestreitbare Tatsache, dass Handlungen zu unterschiedlichen Zeiten und relativ zu dem, was in einer bestimmten Gesellschaft jeweils als 'gut' (bzw. 'schlecht') gilt, unterschiedlich bewertet werden, weil ihnen, salopp formuliert, kein Etikett anhaftet, dem ihre moralische Bewertung schlicht 'abzulesen' wäre.<sup>9</sup> Moralische Urteile sind qua Urteile in der empirischen Realität nicht einfachhin 'vorzufinden', weil sie Produkte, *Erzeugnisse* des menschlichen Denkens sind.

Vor dem Hintergrund *dieser* theoretischen Vorentscheidungen, die in den sprachanalytischen Ansatz mehr oder minder explizit einfließen bzw. ihn ausmachen und die, insbesondere was den Antimentalismus betrifft, keineswegs selbstverständlich sind, verbleibt also nur Möglichkeit (b). Nun geht jedoch aus Tugendhats Analyse der Verwendung von 'gut' in spezifisch moralischen Kontexten selber hervor, dass sich die gesuchten Maßstäbe dem vorphilosophischen Sprachgebrauch gerade *nicht* entnehmen

<sup>9</sup> Zur Illustration des hier Gemeinten sei darauf hingewiesen, dass nicht einmal dem Faktum Brutum einer Tötungshandlung (dem physikalischen Vorgang der Auslöschung der Existenz eines menschlichen Individuums) ein solches Etikett anhaftet. Man mag dagegen einwenden, dass eine solche Handlung doch 'ganz unmittelbar' als moralisch verwerflich *erlebt* werde, wenn schon nicht vom Täter (denn die politische und die Kriminalgeschichte sind ja überreich an Beispielen, in denen die Täter keinerlei *Schuldbewusstsein* zeigen), dann doch zumindest vom Opfer (dessen *Angst* 'sichtbar' sein mag) und von den Vorgang beobachtenden Dritten (in denen sich *Mitgefühl* und *Abscheu* oder *Entsetzen* regen mag). So berechtigt dieser Einwand zunächst auch erscheint, so greift er doch zu kurz. Denn gemeint ist hier lediglich der physikalische Vorgang als solcher, auf den sich die mentalen Begriffe des Erlebens, des Schuldbewusstseins, der Angst, des Mitgefühls, der Abscheu und des Entsetzens zwar beziehen und der ihnen zugrunde liegt, den sie aber immer auch interpretierend, also *urteilend*, transzendieren. Damit ist das *Denken* im Spiel. Ob insbesondere der Täter Schuldbewusstsein, der Beobachter Mitgefühl und Abscheu zeigt, dies ist ersichtlich abhängig von ihren moralischen Überzeugungen, die dem physikalischen Vorgang zumeist vorhergehen, sich unter Umständen aber auch erst nachträglich herausbilden. Doch geht es hier nicht um die Genese moralischer Überzeugungen. Behauptet wird nicht, dass eine moralische Überzeugung wie die, dass die Tötung von Menschen verwerflich ist, sich etwa empirisch-faktisch unabhängig von dem Vorgang und beispielsweise auch der Angst des Opfers herausbilde, sondern nur dies, dass sie keine physikalische Eigenschaft ist.

lassen. Dabei ist es kein Zufall, dass sie in Frageform beginnt: „Jetzt sind wir soweit, dass wir die Frage stellen können, ob es auch eine spezifisch moralische Verwendungsweise des Wortes ‘gut’ gibt, und wenn ja, ob sie in die jetzt umschriebene Kernbedeutung des Wortes ‘gut’ gehört“ (S. 69). Scheitert doch schon der Versuch, die spezifisch moralische Verwendungsweise überhaupt eindeutig zu beschreiben und in ihrem Verhältnis zur außermoralischen präzise zu fixieren.

Tugendhat zufolge liegt es zunächst nahe, diejenige Verwendungsweise von ‘gut’ als die spezifisch moralische aufzufassen, in der dieses Adjektiv als einfaches Prädikat auftritt, das von Handlungen prädiziert wird: „Wenn wir von einer Tat sagen, sie sei gut (oder häufiger: schlecht), Punkt, und nicht mit Bezug auf diesen oder jenen Zweck oder für diese oder jene Person, dann meinen wir, so scheint es, dass sie moralisch gut oder schlecht ist. Wir können das die absolute Verwendung des Wortes nennen, wobei ich mit ‘absolut’ lediglich meine: ohne weitere Qualifikation.“ (S. 70) Eben hierin, dass die Prädikation „ohne weitere Qualifikation“ erfolge, liege die spezifische Differenz zur außermoralischen Verwendungsweise. Während nämlich die dieser entsprechenden Normen ‘Vernunftnormen’ seien (sofern es eben rational ist, einem objektiven, im Ansich der Dinge begründeten Vorzug zu entsprechen),<sup>10</sup> sei dies bei den moralischen Normen nicht der Fall: „Ein [...] Zusammenhang zwischen Vernunft und Moral ist oft behauptet worden, aber es scheint mir klar, dass diese Auffassung unserem normalen Verständnis des Wortes ‘moralisch’ widerspricht. Etwas zu tun, was unmoralisch ist, heißt nicht, dass man sich irrational verhält, und ich meine, dass wir keine Erklärung von Moralität akzeptieren sollten, die diese unplausible Konsequenz hat.“ (S. 70) Schärfer und eindeutiger noch heißt es wenig später: „[M]oralische Normen sind *nicht* ‘Vernunftnormen’“ (S. 71; Hvg. G. E.).

Tugendhat gelangt zu dieser Auffassung, *weil* er sich an „unserem normalen Verständnis des Wortes ‘moralisch’“ und an der „gewöhnliche[n] Rede von einem vernünftigen, rationalen Handeln und Vorziehen“ (S. 70) orientiert. Dem von „manche[n] Philosophen, allen voran Kant“ (ebd.) allererst etablierten, folglich *theoretischen* Zusammenhang von Vernunft und Moral hält er entgegen, dass dabei einerseits ein „besonderer Begriff von ‘Vernunft’ unterstellt“ sei, der „eine Irreführung durch Missbrauch eines

<sup>10</sup> Bezogen auf diejenigen Normen, die der anhand der Analyse der außermoralischen Verwendungsweise herausgestellten Kernbedeutung von ‘gut’ entsprechen, erklärt Tugendhat: „Eine solche Norm kann man, um sie von anderen Normen zu unterscheiden, auf die ich noch gleich zu sprechen komme, als Vernunftnorm bezeichnen, weil sie den beschriebenen Sinn hat: ‘Wenn Du nicht so handelst, handelst Du unvernünftig.’“ (S. 69)



Wortes“ darstelle (ebd.), andererseits, wenn die Problematik einer Begründung für die Forderung moralischen Handelns ins Spiel kommt, „die umgangssprachliche Rede ungenau wiedergegeben ist“.<sup>11</sup> So steht also, methodisch durchaus konsequent, der gewöhnliche Sprachgebrauch *gegen* das Denken, *gegen* die Philosophie.

Es verdient Beachtung, dass diese Gegenstellung in ausdrücklicher Abgrenzung von *Kant* erfolgt. Dieser Umstand reflektiert den im zweiten Teil dieser Untersuchung dokumentierten Antikantianismus der sprachanalytischen Gründungsphase, der, wie gezeigt, seit Mitte der 60er Jahre einer Rückbesinnung auf *Kant* und schließlich der Wiederaufnahme von transzendenten bzw. mentalistischen Positionen gewichen ist. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Ist jedoch erst einmal der Zusammenhang von Vernunft und Moral – der allerdings dem normalen Sprachgebrauch so wenig wie den beobachtbaren Einzeldingen der empirisch-realen Welt ‘abgelesen’ werden kann, weil er eben ein Erzeugnis philosophischer Reflexion ist – in dieser Weise zerrissen und bestritten, dann „hängt“ in der Tat, wie Tugendhat plastisch formuliert, das Wort ‘gut’ in seiner „absoluten Verwendungsweise in der Luft“ (S. 72): dann fällt diese Verwendungsweise „nicht in den Bereich“ seiner anfänglich „umrissenen Kernbedeutung“ (S. 71), mit der unmittelbaren Folge, dass dann auch die Begründungsfrage ins Leere läuft.<sup>12</sup> Sind, aus Gründen der Orientierung am Sprachgebrauch,

<sup>11</sup> (A. a. O. S. 71) In extenso lautet die Argumentation: „Man könnte einwenden, wer unmoralisch handelt, handelt zwar nicht irrational, aber gegen die besseren Gründe. ‘Was du tust’, so könnte man einem unmoralisch Handelnden entgegenhalten, ‘liegt zwar in deinem wohlverstandenen Interesse und ist insofern rational, aber wie kannst du begründen, so zu handeln?’ Ich meine jedoch, dass hier die umgangssprachliche Rede ungenau wiedergegeben ist. Man würde den Betreffenden nicht fragen ‘Wie kannst du begründen, so zu handeln?’, sondern ‘Wie kannst du begründen, so handeln zu dürfen?’ Das heißt aber, in dieser Begründungsfrage ist – in dem Bezug auf ‘dürfen’ – bereits ein Bezug auf etwas Normatives impliziert; das Normative ist dann also der Bezugspunkt für die Begründung und wird nicht wie bei den Vernunftnormen durch sie konstituiert.“ (Ebd.)

<sup>12</sup> Tugendhat expliziert diese Konsequenz folgendermaßen: „[W]ie immer wir die absolute Verwendungsweise des Wortes ‘gut’ verstehen mögen: *wenn* mit ‘gut’ auch hier, wo dieses Wort nicht qualifiziert, und d. h. nicht relativ auf etwas verstanden wird, gemeint ist, dass es begründet ist, das, was gut ist, vorzuziehen, so hieße das, dass es eine praktische Begründbarkeit gibt, die nicht relativ auf etwas ist. [...] Ich kann dazu nur sagen, dass es mir völlig unklar [!] scheint, was es heißen soll, dass eine Handlung begründet wird, Punkt, und nicht mit Bezug auf etwas, bzw. dass es vernünftig ist, etwas zu wollen – nicht mit Bezug auf einen Zweck und nicht mit Bezug auf das Wohl eines Wesens, sondern vernünftig einfachhin. Soweit ich sehen kann, ist das eine sinnlose [!] Vorstellung“ (ebd. S. 71 f.). Man darf folgern: der Sprachgebrauch ist ‘völlig unklar’ und die Orientierung an ihm führt zu ‘sinnlosen’ Vorstellungen.

moralische Normen keine Vernunftnormen, dann *gibt* es eben auch keine Möglichkeit mehr, die Forderung moralischen Handelns 'vernünftig' zu begründen, nämlich im Rekurs auf den Zusammenhang von Vernunft und Moral, der nur dem Denken, der philosophischen Reflexion selber entstammen kann. Und da verwundert es denn auch nicht, dass Tugendhat seine diesbezüglichen Überlegungen mit dem folgenden negativen Zwischenresümee abbricht: „Wenn ein absoluter Wertsatz nicht einer Vernunftnorm entspricht, ist es vorerst unklar, was mit ihm überhaupt gemeint sein kann. Statt hier weiter herumzuprobieren, schlage ich vor, diesen ersten Versuch, den Begriff des Moralischen einzugrenzen, nämlich aus der Perspektive der Wertsätze, als vorerst *gescheitert* anzusehen.“ (S. 72; Hvg. G. E.)

Das dritte der oben betrachteten Zugeständnisse findet so eine *erste* direkte Bestätigung: Die Orientierung am vorphilosophischen Sprachgebrauch (zunächst der Verwendungsweise des Adjektivs 'gut') führt weder zu einem letzten Maßstab, anhand dessen über die moralische Qualität von Handlungen entschieden werden könnte, noch zu einer 'Eingrenzung' des Begriffs des Moralischen, sondern löst ihn geradezu auf, sofern sie zu der These führt, moralische Normen seien keine Vernunftnormen, die ihrerseits das moralisch Ge- oder Verbotene rationaler Begründung entzieht. Eine *zweite*, wenngleich indirekte, und dann auch eine *dritte* und *vierte*, wiederum direkte Bestätigung jenes Zugeständnisses ergibt sich nun aus dem zweiten Anlauf, den Tugendhat unternimmt, um „doch noch ein Verständnis der absoluten Verwendungsweise von 'gut' zu erreichen“ (S. 72). Im Rahmen dieses zweiten Anlaufs entwickelt Tugendhat einen Vorschlag für die Definition des Wortes 'moralisch' und für ein angemessenes Verständnis dessen, was man als spezifisch moralische Prinzipien zu betrachten hat, der durchaus sinnvoll und diskutabel ist. Überdies stellt er sogar auch ein 'Kriterium', einen letzten Maßstab für die Beurteilung zwar nicht der moralischen Qualität von Handlungen, wohl aber für die ethische Beurteilung sozialer Normen vor,<sup>13</sup> den bzw. das man mit guten Gründen als *konkurrenzlos* bezeichnen kann. Gleichwohl ist eben dieser zweite Anlauf kaum anders denn als Dokument der *Selbstaufhebung* des sprachanaly-

<sup>13</sup> Die Fragestellung verschiebt sich hier also; gleichsam von der handlungs- auf die sozialnormtheoretische Ebene. Doch das sei nur am Rande bemerkt. Aus einem 'letzten Maßstab' für die ethische Beurteilung sozialer Normen, wenn er denn einmal gewonnen ist, lässt sich unschwer ein Maßstab für die Beurteilung der moralischen Qualität von Handlungen gewinnen. (Imperativisch formuliert: 'Handle so, wie es die als moralisch 'gut' beurteilten sozialen Normen verlangen'.)

tischen Ansatzes zu betrachten. Denn er dokumentiert durch die Tat, die in diesem Fall die Weise der Argumentation ist, dass jene Definition und dieser letzte Maßstab gerade *nicht* 'der' Sprache zu entnehmen sind.

Am Beginn dieses zweiten Anlaufs stehen einige sprachliche Vorerwägungen zu den Worten 'sollen' und 'müssen': „Man pflegt Normen in der Philosophie häufig als Sollsätze zu bezeichnen, aber 'sollen' ist das schwache normative Wort; das Wort, das wir normalerweise in normativer Rede im wirklichen Leben verwenden, ist das starke normative Wort 'muss' (bzw. bei der Negation 'darf nicht' oder 'kann nicht') [...] Die größte Gefahr der Verunklärung, die der Moralphilosophie droht, ist, den Sinn des 'soll' in einem Nebel zu belassen.“ (S. 72 f.) Auch hier also wird wiederum die 'normale' Rede bzw. Verwendungsweise gegen die Philosophie ausgespielt, und auch hier bleibt es bei der These, dass moralische Normen keine Vernunftnormen seien, gegen die zu verstoßen irrational ist: „Da wir gesehen haben, dass der Sinn des moralischen 'soll' nicht der dieser Vernunftnormen ist, liegt es nahe, ihn im Bereich derjenigen Normen zu suchen, bei denen das, was passiert, wenn man nicht so handelt, in einer Sanktion durch seine Mitmenschen (oder die Götter) besteht.“ (S. 73) Auf diese Weise führt Tugendhat den Begriff der *sozialen* Normen ein, den er mit Beziehung auf den Begriff der Sanktion zunächst definiert (vgl. ebd.) und dann ausführlich erläutert. Dieser Erläuterung zufolge sind soziale Normen „konstitutiv für eine intersubjektive Praxis“, die ihrerseits entweder eine begrenzte, freiwillig eingegangene sei (wie im Falle sozialer Spiele), oder eine solche, die „das gesamte soziale Leben einer Gemeinschaft [betrifft], und die Normen, die diese Praxis regieren, sind das, was man soziale Normen im engeren Sinne nennen kann [...]: Sitten und Rechtsnormen.“ (S. 74) Für sie sei „charakteristisch [...], dass sie 'gelten'“ (ebd.), wobei es „[o]hne die auf dem Tun des Nichtgesollten stehende Sanktion [...] nicht verständlich [wäre], was mit dem 'sollen/müssen' und dem 'gelten' der sozialen Normen gemeint ist.“ (S. 75) So ergibt sich schließlich die These: „Den Sitten und Rechtsnormen ihres sozialen Systems [...] sind die Individuen unterworfen, ob sie es wollen oder nicht. Und da es sich dabei nicht um Naturgesetze handelt, sondern um menschliche Sanktionen, stellt sich die Frage, wodurch eine solche Einschränkung der Freiheit des Individuums ihm gegenüber zu rechtfertigen ist. Sitten und Rechtsnormen sind also *begründungsbedürftig*.“ (S. 75)

Von hier aus legt Tugendhat zunächst seinen oben erwähnten Vorschlag für eine Definition des Wortes 'moralisch' und für ein angemessenes Verständnis dessen vor, was man als spezifisch moralische Prinzipien

anzusehen hat, und von hier aus auch, nämlich ausgehend vom Gedanken der Begründungsbedürftigkeit der Sitten und Rechtsnormen, gewinnt er schließlich ein 'Kriterium', einen letzten Maßstab für die Beurteilung moralischer Normen. Auf die inhaltliche Seite dieses Vorschlags und speziell auf die Definition des Wortes 'moralisch'<sup>14</sup> kommt es im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung nun allerdings nicht an. Über Einwände, die immer denkbar bleiben, kann man sich hinwegsetzen; man kann akzeptieren, „diejenigen Prinzipien als moralische zu bezeichnen, mit deren Hilfe man Sitten und Rechtsnormen begründen kann“ (S. 76), wie man auch die anderen Bestimmungen, die Tugendhat dieser Auffassung voranstellt, durchaus akzeptieren kann, ja sogar muss. Lässt es sich doch nicht bestreiten, dass Sitten und insbesondere Rechtsnormen einen Geltungsanspruch erheben, der sich in Sanktionen manifestiert und realisiert, die im Falle des Verstoßes gegen sie greifen, im Zwang also, dem die Individuen unterworfen sind, 'ob sie es wollen oder nicht.' Nur: *Keine* dieser Bestimmungen ist *durch* eine Analyse der 'Verwendungsweise' der jeweiligen Wörter gewonnen – und allein darauf kommt es in der vorliegenden Untersuchung an.

Man könnte vielleicht noch meinen, dass sich etwa der Zusammenhang von Rechtsnorm und Sanktion 'irgendwie' aus der umgangssprachlichen Weise des Redens über sie entnehmen ließe, jedenfalls bei Einsatz der entsprechenden sprachlichen Phantasie. Aber klar ist, dass sich das anthropologische, genauer, das metaphysische Postulat der *Freiheit des Individuums*, das in der obigen These offensichtlich (und wie selbstverständlich) in Anspruch genommen ist, 'der' Sprache schlechterdings *nicht* entnehmen lässt. Denn dieses Postulat behauptet nicht 'menschliche Individuen sagen', also glauben oder meinen, frei zu sein, sondern es behauptet, 'menschliche Individuen *sind* frei'. Was damit gemeint ist, das lässt sich weder einer Analyse der Verwendungsweise des Wortes 'frei' noch auch der empirischen Realität durch Beobachtung 'entnehmen'. Empirisch-faktisch sind menschliche Individuen nicht frei, weil zunächst ihren animalischen bzw. biologischen Bedürfnissen und Trieben unterworfen und sodann eben auch, wie Tugendhat völlig zu recht konstatiert, 'den Sitten und Rechtsnormen ihres sozialen Systems, ob sie es wollen oder nicht'. Und diese Unfreiheit schlägt sehr wohl durch auf den normalen

<sup>14</sup> „Es würde sich ergeben, dass man diejenigen sozialen Normen, die man für begründet hält, als moralisch bezeichnet und dadurch das Wort 'moralisch' definiert wäre.“ (S. 76)

Sprachgebrauch,<sup>15</sup> der deshalb auch keine Handhabe dafür bietet, die Frage zu entscheiden, ob menschlichen Individuen das Attribut 'Freiheit' im Sinne jenes Postulats tatsächlich zukommt oder nicht. Aber nur deshalb, weil Tugendhat im obigen Zitat das Wort 'Freiheit' genau im Sinne dieses Postulats verwendet und in Anspruch nimmt – ganz im Sinne des Freiheitsbegriffs der philosophischen Tradition also – nur deshalb kann er a) Sitten und Rechtsnormen überhaupt als 'Einschränkung' der Freiheit des Individuums interpretieren und b) daraus dann auf deren 'Begründungsbedürftigkeit' schließen.

Der gleiche Befund ergibt sich, wenn man nun das bereits angekündigte 'Kriterium', jenen letzten Maßstab für die Beurteilung moralischer Normen betrachtet, den Tugendhat vorstellt: auch dieser letzte Maßstab wird nicht 'der' Sprache entnommen, sondern vielmehr der philosophischen Tradition – wenngleich uneingestandenermaßen, nämlich ohne Nennung des 'Kronzeugen', dem die entscheidenden theoretischen Motive verdankt sind, die in diesen Maßstab eingehen und ihn ausmachen.

Nach einigen sprachlichen Vorerwägungen zur Frage, was es überhaupt heißen könne, dass Sitten und Rechtsnormen begründungsbedürftig sind, da sie ja keine einfachen Aussagesätze und qua generalisierte Imperative „nicht auf Begründung angelegt“ seien (vgl. S. 76), greift Tugendhat auf jenen Gedanken zurück, welcher deren Begründungsbedürftigkeit daraus erschloss, dass „die Individuen ihnen durch Sanktionen ein für alle mal unterworfen sind“ (S. 78), und erklärt sodann, dass es bezüglich der respektiven Freiheitseinschränkung bzw. des Zwangs die folgende Alternative gäbe: „Es gibt nun die zwei Möglichkeiten, dass das Individuum diesen Zwang entweder als bloßen Zwang erlebt oder als begründet einsieht und den Zwang insofern in seinen freien Willen aufnimmt.“ (ebd.) Spezifisch sprachliche Überlegungen, um zu dieser theoretischen Alternative zu gelangen, werden dabei nicht angestellt, und man möchte bezweifeln, dass sich insbesondere deren zweites Glied aus einer Analyse der gewöhnlichen Verwendungsweise des Substantivs 'Zwang' gewinnen ließe. Doch dieser

<sup>15</sup> Dem normalen Sprachgebrauch zufolge ist ein menschliches Individuum, das sich in einer Gefängniszelle befindet, gerade nicht 'frei', sondern ein Gefangener. Das philosophische Freiheitspostulat aber besagt anderes: Selbst ein Gefangener ist und bleibt 'frei'. Kann er sich doch hinwegsetzen nicht nur über die geltenden Rechtsnormen (die z. B. eine lebenslange Freiheitsstrafe, aber nicht den Tod verlangen), sondern auch über den animalisch-biologischen Selbsterhaltungstrieb, und dem eigenen Leben ein vorzeitiges Ende setzen. Suizidfälle in Gefängnissen belegen dies. Das Gegenargument, dass alle Suizide kausal durch Hirnstoffwechselstörungen hervorgerufen wären, ist nicht beweisbar.

Einwand verblasst sogleich und erweist sich als sekundär, wenn man sich vergegenwärtigt, dass mit diesem zweiten Glied, mit dem Gedanke einer 'Aufnahme des Zwangs in den Willen des Individuums', offenbar ein theoretisches Motiv aufgegriffen wird, das – bei allen Unterschieden in den Voraussetzungen, in Tendenz und Montur der Theorie – *Kantischen* Ursprungs ist. „Man muss *wollen können*“, so lautet die hier einschlägige Formulierung Kants, „dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt.“<sup>16</sup>

Diesen Ursprung zu konstatieren heißt nicht, die abgrundtiefen Differenzen übersehen, die nicht nur auf der terminologischen, sondern auch auf der Ebene der spezifischen Beweisziele unüberbrückbar scheinen. Der reine, weil freie, weil nur durch das sittliche Gesetz selbst bestimmte Wille, den Kant zu begründen unternimmt, bleibt kraft eben dieser Bestimmungen von dem empirischen Willen des Individuums, von dem Tugendhat spricht, wohl zu unterscheiden, wie auch Kants 'allgemeines Gesetz' von Tugendhats 'sozialen Normen' strikt zu unterscheiden ist. Und dennoch, diesseits aller derartigen und weiteren Differenzen, die hier nicht näher ausgeführt werden müssen, artikuliert Tugendhats Rede von einer 'Aufnahme des Zwanges in den Willen' gar kein anderes theoretisches, moralphilosophisches Motiv als jenes, das Kant mit seinem 'man muss wollen können' in die Moralphilosophie allererst einführt. Umgangssprachlich formuliert: unter dem Strich bleibt sich gleich, ob man den Zwang (bzw. das respektive System sozialer Normen) in den Willen 'aufnimmt', oder ob man 'wollen kann', dass die Maxime allgemeines Gesetz werde. In beiden Fällen steht dem *eigenen* Willen (Kant: der empirisch bestimmte; Tugendhat: der uneingeschränkt freie) dessen Einschränkung durch ein *Gesetz* (Kant: Sittengesetz; Tugendhat: Rechtsnormen) entgegen. Und in beiden Fällen wird *Zustimmung* zu dieser Einschränkung von Seiten des ihr unterworfenen Individuums verlangt. Bei Kant ist diese Zustimmung unmissverständlich im 'wollen können' ausgesprochen. Aber nicht in dieser selbst liegt der 'letzte Maßstab' moralischen Handelns, sondern eben im Sittengesetz, das dem empirischen Individuum als eine 'Vernunftnorm', nämlich als 'das' Gesetz der praktischen Vernunft gegenübertritt, das seinerseits nicht aus einer bloß kontingenten, subjektiv-beliebigen Zustimmung zu ihm, sondern aus der Einsicht in den rationalen Zusammenhang von Moralität und Allgemeingültigkeit gewonnen ist, genauer, aus der nur theoretisch, in

<sup>16</sup> Kant: Ak-Ausgabe Bd. IV, S. 423.

der Philosophie, zu etablierenden Gleichung: 'Vernunft = Freiheit = Allgemeingültigkeit = Sittlichkeit'.<sup>17</sup>

Bei Tugendhat hingegen wird der Gedanke der Zustimmung, die nun plötzlich doch eine rationale sein soll, nachdem zunächst, ausdrücklich gegen Kant, behauptet worden war, moralische Normen seien nicht Vernunftnormen, zum Schlüssel für die Gewinnung des letzten Maßstabs für die Beurteilung der moralischen Qualität sozialer Normen: „Diese Zustimmung ist aber dann rational, wenn der Grund der Zustimmung darin besteht, dass das Individuum zu der Auffassung kommt, dass die Geltung der Norm (bzw. eines ganzen normativen Systems) *für es gut* ist, bzw. dass es besser ist, dass es und auch alle anderen ihm unterworfen sind, als dass keiner ihm unterworfen ist.“ (S. 79) Mit diesem „erste[n] Prädikat ‘gut für es’“ zur Beurteilung sozialer Normen ist nun allerdings, wie Tugendhat selber betont, noch „keine Begründung der Geltung der Norm als solcher“ gewonnen (ebd.), sondern nur dafür, dass ein einzelnes Individuum der Norm „zustimmt, und zwar rational zustimmt.“ (Ebd.) Soziale Normen, insbesondere Rechtsnormen gelten eben nicht nur für ein einzelnes, sondern vielmehr für alle Individuen des betreffenden Rechtssystems. Somit ergibt sich „als nahe liegender nächster Schritt die Frage: Ist die Norm gut für *alle* (und für alle in gleicher Weise)?“ (S. 79 f.; Hvg. G. E.) Der stillschweigende Rückgriff auf Kant wird hier schlechterdings unübersehbar. Ist doch der Gedanke eines *allgemeinen* Gesetzes – eines Gesetzes, das für den Willen „eines jeden vernünftigen Wesens“,<sup>18</sup> also für *alle* Individuen ungeachtet ihrer empirischen Differenzen gilt, weil es das Gesetz des Willens oder der praktischen Vernunft selbst ist – in Verbindung mit der Forderung, dass die jeweilige Handlungsmaxime diesem Gesetz nicht widerspreche, sondern dass sie ihm gemäß und also *universalisierbar* sei, das Herz- und Kernstück der Kantischen Ethik insgesamt. Und auf eben diesen Gedanken der Universalisierbarkeit greift Tugendhat zurück, uneingestanden zwar, aber doch nicht minder offensichtlich, wenn er formuliert: „Was diese Auffassung von ‘gut’ im Sinne von ‘gleichermaßen gut für alle’ sowohl von der organistischen wie von der utilitaristischen Auffassung unterscheidet, ist, dass sie sich aus zwei Stufen aufbaut: Die erste besteht in der Frage eines jeden Individuums, ob es dem normativen System rational zustimmen kann, die zweite in der Universalisierung dieser Zustimmung.“ (S. 82)

<sup>17</sup> Für Einzelheiten der hier zugrunde liegenden Kantinterpretation vgl. v. Verf.: 'Formalismus' und Universalisierung in der Kantischen Ethik. In: Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990, hg. von Gerhard Funke, Bonn: Bouvier 1991, S. 291-304.

<sup>18</sup> Kant: Ak-Ausgabe Bd. V, 19.

Von dem Umstand, dass dieser Rückgriff hier in einer spezifisch sprachphilosophischen Einkleidung, nämlich als eine bestimmte „Auffassung von ‘gut’“ vorgetragen wird, lasse man sich nicht irritieren, wie auch die Akzentuierung des ‘gleichermaßen’, die es Tugendhat zufolge ermöglicht, „die Verwendungsweise des Wortes ‘gerecht’ in einleuchtender Weise in die des Wortes ‘gut’ [zu] integrieren“ (S. 80), nicht irritieren sollte. Diese sprachlichen Überlegungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass jene „Auffassung von ‘gut’“ de facto *nicht* auf dem Wege einer Analyse der Verwendungsweise sprachlicher Ausdrücke gewonnen ist, sondern aus einer Reflexion zur Sache selbst, die, ausgehend einerseits vom Wissen um den Geltungsanspruch sozialer Normen, der sich im Zwang manifestiert, andererseits vom philosophischen Freiheitspostulat, auf die Begründungsbedürftigkeit dieser Normen schließt und dann ein ‘Kriterium’ für ihre Begründetheit vorstellt, das der philosophischen Tradition entnommen ist. Denn beide „Stufen“ jener „Auffassung von ‘gut’“, der Gedanke der Zustimmung wie auch der Gedanke der Universalisierung (bzw. Universalisierbarkeit), sind Kantischen Ursprungs. Das dritte der oben betrachteten Zugeständnisse, dass die Verwendungsweise sprachlicher Ausdrücke nicht ‘letzter Maßstab’ für eine Verständigung über die Fragen der Ethik sein kann, findet damit eine zweite, wenn auch indirekte Bestätigung.

Eben dies wird vollends deutlich, wenn man abschließend noch die beiden oben erwähnten direkten Bestätigungen dieses Zugeständnisses kurz in den Blick nimmt, die Tugendhats Überlegungen enthalten. Die erste dieser Bestätigungen (also insgesamt die dritte) bezieht sich darauf, dass mit eben jenen beiden „Stufen“ der „Auffassung von ‘gut’“ ein ‘letzter Maßstab’ für die Begründung sozialer Normen formuliert ist, und liegt ihrerseits in der Antwort auf die folgende Frage: „[E]rstens, ist es zwingend, dass das Begründungsprädikat ausgerechnet das Wort ‘gut’ ist? Und zweitens, wenn es schon das Wort ‘gut’ ist, muss dieses Wort im Sinne von ‘gut für alle’ verstanden werden?“ Tugendhats Antwort lautet: „Ich meine nun selbst, dass beide Fragen zu *verneinen* sind.“ (S. 80; Hvg. G. E.) Er begründet diese Auskunft mit dem Hinweis darauf, dass es in der Geschichte Kulturen gab und in der gegenwärtigen empirischen Realität noch gibt, die ihre sozialen Normen auf „einen göttlichen Ursprung“ begründeten, wobei dann das „relevante Prädikat“ nicht mehr ‘gut’, „sondern etwa ‘heilig’ oder ‘gottgewollt’“ sei (ebd.). Dagegen ist nicht das Mindeste einzuwenden. Besagt es doch nichts anderes, als dass es eben auf das *Wort*, das zur Begründung sozialer Normen empirischfaktisch herangezogen



wird, nicht ankommt. Da kann es denn auch nicht mehr überraschen, wenn Tugendhat erklärt: „Im Gegensatz zu den relativen Verwendungsweisen scheint das Wort ‘gut’ in seiner absoluten Verwendungsweise in der Sprache keine eindeutige Bedeutung zu haben.“ (S. 80 f.) Wenn dem aber so ist, oder besser: *weil* dem so ist, ist es auch aussichtslos, den ‘letzten Maßstab’ der Verständigung über die Fragen der Ethik ‘der’ Sprache, einer Analyse der Verwendungsweise bestimmter Wörter, entnehmen zu wollen.

Tugendhat selber spricht dies aus, wenn er abschließend und unter impliziter Bezugnahme auf das dritte, vor allem aber auf die beiden ersten der betrachteten Zugeständnisse, die sich hier nunmehr als eben doch nicht nur taktisch, sondern sachlich erzwungen erweisen, erklärt: „Der Verdacht, dass die semantischen Reflexionen für die Begründung unserer moralischen Urteile *nichts hergeben*, hat sich als *richtig* erwiesen, aber diese Reflexionen waren erforderlich, um zu einem richtigen Verständnis davon zu gelangen, was hier überhaupt zur Begründung ansteht.“ (S. 85 f.; Hvg. G. E.)

Die traditionelle Philosophie hat niemals auf Vorüberlegungen zur Verwendungsweise von Worten verzichtet. Man findet sie nicht nur bei Aristoteles und Locke, sondern auch bei Platon und Leibniz, bei Kant und Hegel, wenn auch in je unterschiedlicher In- und Extensität. ‘Logos’ meint ‘Rede’, aber auch ‘Vernunft’. Nur dass die Vernunft auf die Rede zu reduzieren oder aus ihr zu gewinnen sei, dies ist damit nicht impliziert. Es bedurfte erst der Suggestivkraft der theoretischen Motive, die in die ‘Wende zur Sprache’ eingingen und sie ausmachten (in der Einleitung zu dieser Untersuchung sind sie ausführlich dargelegt worden), um zu dem Glauben zu kommen, man könne ‘der’ Sprache ‘entnehmen’, was doch nur der Vernunft entspringen kann. Ohne das philosophische Freiheitspostulat, das ein Erzeugnis des Denkens und nicht der Sprache ist, wird das, was ‘wir’ mit dem Wort ‘Moral’ ‘meinen’, gegenstandslos, wie auch die Aufgabe philosophischer Ethik, die diesbezüglichen ‘Meinungen’ zu transzendieren und einen ‘letzten Maßstab’ für die Beantwortung der Frage ‘Was soll ich tun?’ zu gewinnen, ohne dieses Postulat gegenstandslos wird.

Die einzige Antwort, die Tugendhats Überlegungen für diese Frage hergeben bzw. anzubieten haben, bleibt unausgesprochen, lässt sich aber problemlos interpolieren. Wenn der Sinn des moralischen Sollens vollends klar wird erst unter Einbeziehung der Sanktionen, die mit sozialen Normen einhergehen, wenn ferner das Adjektiv ‘gut’ einen objektiven Vorzug artikuliert, der im spezifisch moralischen Kontext der Verwendung dieses Adjektivs sozialen Normen dann zukommt, wenn sie begründet sind, und

wenn dies schließlich dann der Fall ist, wenn alle diesen Normen unterworfenen Individuen ihnen rational zustimmen können – dann kann jene Antwort nur lauten, das zu tun, was diese Normen verlangen, sich also normgemäß zu verhalten.

Ob diese Antwort inhaltlich zu überzeugen vermag, was für oder auch gegen sie spricht, steht hier nicht zur Diskussion. Entscheidend ist im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung allein dies, dass sie und dass vor allem der ihr zugrunde liegende Maßstab zur Beurteilung der moralischen Qualität sozialer Normen *nicht* ‘der’ Sprache entnommen ist. Die sprachanalytische Methode scheitert an den Problemen der Ethik schon deshalb und deshalb notwendig, weil deren unabdingbare Voraussetzung, das philosophische Freiheitspostulat, mit den Mitteln der Sprachanalyse nicht gewonnen werden kann. Festzuhalten ist aber auch, dass jene Antwort die Sphäre der Moralität zwar nicht explizit, wohl aber in letzter Konsequenz auf diejenige des Rechts reduziert. Denn sie etabliert die spezifisch moralische Bedeutung des Adjektivs ‘gut’ als einen Maßstab zur Beurteilung sozialer Normen und vom Gedanken der Sanktion oder des Zwangs her, der primär für Rechtsnormen und für diese weit stärker noch als für ‘Sitten’ charakteristisch ist.<sup>19</sup> Damit kommt nun auch die Frage in den Blick, ob es mit den Mitteln der Sprachanalyse gelingt, eine angemessene Verständigung über den Begriff und die Geltung des Rechts herbeizuführen.

<sup>19</sup> Ein Verstoß gegen herrschende ‘Sitten’ ist durchaus nicht notwendig mit Sanktionen bedroht. Anders bei Rechtsnormen, die ihre Geltung gerade dann verlieren, wenn der Verstoß gegen sie nicht mehr mit Sanktionen bedroht ist.