

HOLMER STEINFATH

GUTSEIN UND STREBEN. JENSEITS VON WERTOBJEKTIVISMUS UND WERTSUBJEKTIVISMUS?

SOMMARIO: 1) *Der scholastische Spruch*; 2) *Moores nonnaturales Gutsein*; 3) *Lust als objektiv gut*; 4) *Objekt-Subjektivismus und Konstitutions-Subjektivismus*; 5) *Schwierigkeiten für den Konstitutions-Subjektivismus*; 6) *Subjektivistische Repliken*; 7) *Auf dem Weg zu einer Alternative jenseits von Subjektivismus und Objektivismus?*; 8) *Aspekte unserer Wertungspraxis*; 9) *Werte und In-der-Welt-sein*

1) *Der scholastische Spruch*

IN der *Kritik der praktischen Vernunft* zitiert Kant den auf die Scholastik zurückgehenden, im Kern freilich antiken Spruch, wonach wir nur das begehren, was wir für gut halten: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni*¹.

Die mit diesem Spruch ausgedrückte These kann einmal in einem *psychologischen* Sinn verstanden werden; sie ist dann eine Aussage über die Verfassung unseres Begehrens oder Strebens. Kant selbst scheint den Spruch so aufzufassen, wobei er allerdings gleich darauf aufmerksam macht, dass der Spruch auch unter dieser Perspektive zwei Deutungen zulässt². In dem einem Fall würden wir das Verhältnis zwi-

¹ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe VI, S. 59. Mir dient die Kant-Passage lediglich als Aufhänger. Bei Kant selbst hat sie schon deshalb eine eigene Funktion, weil Kant die Rede von dem «Guten» mit dem moralisch Guten identifiziert. Kant unterscheidet das moralisch Gute vom «Wohl» von Personen, das er hedonistisch in Begriffen von Lust und Unlust denkt. Ich verstehe die Rede vom «Guten» dagegen unspezifisch so, dass sie sich auf alles bezieht, was intrinsisch wertvoll ist; dass das intrinsisch Wertvolle nur das moralisch Gute oder die Lust sein könne, überzeugt mich nicht.

² Zum Spruch heißt es *ibidem*: «Denn er kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen, so daß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objekts eines Guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sei; da denn das: *sub ratione boni*, im ersten Fall bedeuten würde, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorherge-

schen dem Streben und dem Guten so begreifen, dass, wie Kant sich ausdrückt, «die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objekts eines Guten» ist; in diesem Fall wollen wir etwas, wie Kant weiter sagt, «unter der Idee des Guten». In dem anderen Fall würde der Begriff des Guten dagegen «der Bestimmungsgrund des Begehrens» sein; in diesem Fall würden wir, wie es bei Kant heißt, etwas «zu Folge» der Idee des Guten wollen, «welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muß». Einmal also ergäben sich unsere Vorstellungen vom Guten aus unserem Begehren oder Wollen, während sie sich das andere Mal unabhängig von unseren Wünschen bildeten und dieses dann anleiteten.

Der scholastische Spruch könnte jedoch auch in einem *metaethischen* oder *werttheoretischen* Sinn verstanden werden, der die Natur oder Konstitution des Guten betrifft. Auch unter dieser Perspektive ließen sich zwei Deutungen erwägen. Der ersten Deutung zufolge würde etwas gut sein, weil wir es begehren. Die dazu konträre Deutung besagt dagegen, dass wir etwas begehren (bzw. begehren *sollten*), weil es gut ist. Im ersten Fall würde das Gute durch unser Streben konstituiert werden, wohingegen es im zweiten Fall als unabhängig von unserem Streben zu denken wäre. Im Zentrum meines Interesses soll diese metaethische respektive werttheoretische Problematik stehen. Ich glaube jedoch, dass die metaethische Problematik mit der psychologischen verbunden ist, so dass ich diese mitführen werde. Wer meint, dass wir im Begehren an vorgängig entwickelten Vorstellungen vom Guten orientiert sind, wird in metaethischen Fragen einem Wertobjektivismus, der das Gute nicht durch unser Streben konstituiert sieht, jedenfalls nicht von vornherein abgeneigt sein. Wer aber meint, unsere Vorstellungen vom Guten verdanken sich wesentlich unserem Streben, wird spontan größere Sympathie mit einem Wertsubjektivismus haben, dem zufolge etwas gut ist, weil wir es begehren.

Im weiteren möchte ich zum einen die konträren metaethischen Ausgangspositionen des Wertobjektivismus und des Wertsubjektivis-

hen muß.»

mus ein wenig genauer charakterisieren und dabei gleich einige ihrer Schwierigkeiten herausstellen. Zum anderen will ich Möglichkeiten einer Zwischenposition jenseits von Objektivismus und Subjektivismus ausloten. Ob das, was am Ende steht, tatsächlich eine genuine Zwischenposition ist oder nicht vielmehr entweder einen differenzierteren Objektivismus oder einen differenzierteren Subjektivismus darstellt, werde ich unentschieden lassen.

2) Moores *nonnaturales* Gutsein

Ich wende mich als erstes möglichen objektivistischen Deutungen des metaethisch verstandenen scholastischen Spruchs zu. Es läge sicherlich nahe, Platons Idee des Guten als Beispiel heranzuziehen³. Mir ist jedoch nicht wirklich klar, wie Platons Position zu verstehen ist. *Psychologisch* könnte man Platon so auffassen, dass er die Idee des Guten als Gegenstand einer speziellen Form nicht-inferentieller Erkenntnis ansieht und dass es dann diese Erkenntnis ist, die unser Streben und Handeln anleitet. *Metaethisch* könnte seine Position so analysiert werden, dass alle Ideen unterhalb der Idee des Guten die Vollkommenheit, die sie zu perfekten Instanzen dessen macht, was an ihnen teilhat, erst durch die Idee des Guten erhalten⁴. Und wenn die Dinge das, was sie sind, erst durch die Partizipation an den Ideen sind, dann ist es nicht abwegig, den Ideen und unter ihnen in besonderem Maße der Idee des Guten einen höheren Realitätsgrad oder besser: Sachgehalt als den Dingen zuzusprechen. Eine solche Sicht böte eine Alternative zu der verbreiteten Interpretation, der zufolge es Platon bei seinem *agathon* um das Gute *für mich*, etwa um mein Glück, in einem gegenüber dem unpersönlichen Guten *an sich* primären Sinn geht⁵. Vielmehr verhielte es sich genau umgekehrt: primär wäre die Erfassung der Idee des Guten als eines Guten an sich, und was gut für mich ist,

³ *Locus classicus* dafür ist PLATON, *Der Staat*, insbes. Buch VI mit dem sogenannten Sonnen- und dem Liniengleichnis.

⁴ Vgl. für einen solchen Vorschlag G. PATZIG, *Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet*, in: PATZIG, *Gesammelte Schriften III*, Göttingen 1996, S. 9 – 31, dort vor allem S. 22.

⁵ Vgl. etwa P. STEMMER, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin 1992, § 12.

würde sich erst sekundär darüber ergeben, dass ich mein Leben nach dieser Idee gestalte. Aber ich weiß, wie gesagt, nicht, ob dies wirklich Platons Sicht ist, wobei meine exegetische Unsicherheit nicht zuletzt daher rührt, dass mir nicht durchsichtig ist, wie Platon das Verhältnis von Gutsein und Streben bestimmt.

Einige Elemente dessen, was ich gerade als Platons mögliche Sicht skizziert habe, finden sich viel später, leider ebenfalls nicht in vollendeter Deutlichkeit, bei George Edward Moore in seinen *Principia Ethica* von 1903. Moore ist der Ansicht, dass bestimmte Sachverhalte unzweifelhaft intrinsisch gut sind. In einer die damalige Bloomsbury-Gruppe elektrisierenden Passage der *Principia Ethica* heißt es, «[d]ie bei weitem wertvollsten Dinge, die wir kennen oder uns vorstellen können,» seien «gewisse Bewußtseinszustände, die sich summarisch umschreiben lassen als die Freuden menschlichen Umgangs und das Genießen schöner Gegenstände»⁶. Moore vertritt explizit die bei Platon allenfalls angelegte Auffassung, dass «persönliche Zuneigung und die Wertschätzung des Schönen in Kunst und Natur gut an sich sind»⁷ und es erst die Teilhabe an diesen an sich guten Gütern ist, die sie gut für uns und unser Leben macht; das Gute als solches geht also dem Guten für mich voraus. Die Erfahrung des intrinsisch Guten fasst Moore als Evidenz-erfahrung. In Moores Isolationstest sollen wir uns etwas – z.B. die Begegnung mit der schönen Natur – als solches und abgetrennt von allem anderen vorstellen, um dann intuitiv festzustellen, ob es gut ist oder nicht⁸. Wie dieser Akt des intuitiven Erfassens genau zu denken ist, bleibt bei Moore im Ungefahren. Er begreift ihn aber offensichtlich,

⁶ G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Stuttgart 1970, § 113, S. 260. Im englischen Original heißt es: «By far the most valuable things [...] are certain states of consciousness, which may be roughly described as the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful objects. No one [...] has ever doubted that personal affection and the appreciation of what is beautiful in Art or in Nature, are good in themselves.» (MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge 1993, § 113, S. 237)

⁷ *Ibidem*.

⁸ Zum Isolationstest heißt es u. a.: «What things have intrinsic value [...]? [...] In order to arrive at a correct decision [...] of this question, it is necessary to consider what things are such that, if they existed by themselves, in absolute isolation, we should yet judge their existence to be good [...]» (MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge 1993, § 112, S. 236; vgl. §§ 50, 55.)

so wie ich es gerade Platon tentativ unterstellt habe, als eine nicht-inferentielle Erkenntnis, in der wir einer besonderen nonnaturalen Eigenschaft, nämlich der Eigenschaft des Gutseins, ohne weitere Vermittlung gewahr werden, und es ist dann diese Erkenntnis, die uns einen Grund liefern soll, das Gute anzustreben.

Gegen eine derartige Konzeption sind von John Mackie zwei bekannte Einwände erhoben worden⁹. Der erste Einwand betrifft die vorausgesetzte Evidenzerfahrung: Mackie hält sie für epistemisch absonderlich. Der zweite Einwand ist ontologischer Natur: Mackie findet für die nonnaturale Eigenschaft des Gutseins keinen Platz in einer verständlichen Ontologie. Obwohl ich einige von Mackies Voraussetzungen, insbesondere seine naturalistische Ontologie, nicht teile, glaube ich, dass seine Einwände Moores Theorie treffen. Für wichtiger als Mackies doppelten Einwand halte ich jedoch die Beobachtung, dass bei Moore die Verbindung zwischen dem Guten und der Motivation unklar bleibt. Gerade dann nämlich, wenn wir in Evidenzerfahrungen einer nonnaturalen Eigenschaft des Guten gewahr würden, bliebe erklärungsbedürftig, warum uns ein solches Gutsein zum Handeln bewegen können sollte. Einem derartigen Guten wären wir, so scheint mir, zunächst einmal motivational entfremdet; es bliebe rätselhaft, was es mit uns zu tun haben sollte. Denken wir das Gute unserem Streben vollkommen vorgeordnet und ihm gegenüber unabhängig, bleibt unerfindlich, wie es unser Streben anleiten kann.

3) *Lust als objektiv gut*

Da Moores Position mit einer Reihe von Unklarheiten behaftet ist, möchte ich in einem weiteren Schritt einen Blick auf eine zweite Variante des metaethischen Objektivismus werfen. Diese zweite Interpretation führt auf die – z. B. von Sidgwick verfochtene¹⁰ – Position eines objektivistischen axiologischen Hedonismus, der in der Lust oder Freude das einzig intrinsisch Gute sieht. Ein derartiger Hedonismus lässt sich

⁹ J.L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, London 1977, 1. Kapitel, S. 38-42.

¹⁰ H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, Indianapolis 1981 (Orig. 1907).

für unsere Zwecke ganz analog zu Moores Auffassung konzeptualisieren¹¹. Sein Grundgedanke ist dann der, dass erstens bestimmte Objekte kausal bei Wesen wie uns Lust hervorrufen (1), dass diese Lust dann zweitens als evidentermaßen gut erfahren wird (2) und dass wir daher drittens einen guten Grund haben, Lust zu suchen (3), so wie wir entsprechend einen guten Grund haben, Schmerzen zu meiden, weil sich uns diese als unmittelbar schlecht erschließen.

Ich halte alle drei Teilgedanken der so rekonstruierten hedonistischen Position für verfehlt. Im ersten Teilgedanken wird stillschweigend vorausgesetzt, dass es sich bei Lust und Schmerz um distinkte Empfindungen handelt. Bentham etwa sieht in ihnen spezifische Empfindungen, die von verschiedenen Objekten ausgelöst werden können, dabei aber eine einheitliche Qualität aufweisen und nur in quantitativen Dimensionen wie in ihrer Dauer und Intensität variieren¹². Diese Beschreibung passt aber allenfalls auf basale körperliche Lust- und Schmerzempfindungen, beileibe nicht auf alle Freuden und Leiden. Und selbst sehr einfache Lust- und Schmerzempfindungen sind keine opaken Erscheinungen, sondern analysierbar in zwei Komponenten: einerseits in die hedonische Tönung oder Empfindung selbst und andererseits in ein Strebenselement in Form des Mögens oder Gefallens bei der Lust und in Form der Aversion oder des Missfallens beim Schmerz¹³. Dies spricht jedoch gleich doppelt gegen die skizzierte objektivistisch-hedonistische Position: Zum einen wird die Konstruiertheit des zweiten Teilgedankens vollends deutlich, und zum anderen wird damit auch der dritte Teilgedanke zweifelhaft. Es ist nicht so, wie der zweite Teilgedanke unterstellt, dass wir die Lustempfindung als etwas Gutes wahrnehmen und aufgrund dessen den begründeten Wunsch ausbilden, sie zu bewahren oder zu suchen. Vielmehr sind

¹¹ Tatsächlich ist der axiologische Hedonismus eine Teilposition von Moore selbst; Moore hält die Lust für ein intrinsisches Gut, nur nicht für das einzige.

¹² J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1789, bes. Kap. I bis V.

¹³ Eine solche Analyse habe ich vorgeschlagen in: H. STEINFATH, *Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen*, Frankfurt a. M. 2001, S. 161; vgl. auch die dort gegebenen Verweise auf Brentano, Broad und Chisholm.

wir erstens schon gleichsam so verdrahtet, dass wir auf gewisse Empfindungen oder direkt auf deren Ursachen einfach mit einem Gefallen oder Missfallen reagieren, ohne einer zwischengeschalteten Wahrnehmung des Guten zu bedürfen, und zweitens geben uns – anders als der dritte Teilgedanke behauptet – Lust- und Schmerzempfindungen keinen Grund, sie zu suchen oder zu meiden, sondern das Suchen und Meiden gehört konstitutiv zu ihnen; es bleibt hier kein Raum für eine begründende Beziehung¹⁴.

Die objektivistisch-hedonistische Position wird zusätzlich durch den gerade gestreiften Umstand untergraben, dass beileibe nicht alle Freuden und Leiden distinkte Empfindungen sind. Schon bei Aristoteles finden sich Ansätze zu einer Einsicht, die dann in der phänomenologischen Tradition und neuerdings in einigen philosophischen Emotionstheorien ausgearbeitet worden ist¹⁵. So wie ich Aristoteles verstehe, sieht er in der Freude nicht den Gegenstand einer Erfahrung oder Wahrnehmung, sondern eine bestimmte Weise, Dinge zu erfahren oder sich zu ihnen zu verhalten. Für viele, ich würde letztlich sagen: für alle Fälle ist das eine sehr fruchtbare und plausible Deutung. Wer beispielsweise ein Buch spannend findet und deswegen nicht aus der Hand legen mag, der spürt nicht erst die von der Lektüre kausal ausgelöste lustvolle Empfindung des Etwas-spannend-findens, die er dann gerne fortsetzen möchte. Der Rekurs auf eine solche Empfindung ist völlig überflüssig. Dass der Leser die Lektüre spannend findet und dass er sie fortsetzen möchte, ist einerlei. Dass er das Buch spannend findet, heißt, dass er sich in einer spezifischen Weise zum Buch verhält. Dieses Verhalten scheint mir jedoch ein im weiten Sinn volitives zu

¹⁴ Ähnliche Überlegungen stellt an: P. STEMMER, *Was geht voraus: das Wollen den Gründen oder die Gründe dem Wollen?*, in: STEMMER, *Begründen, Rechtfertigen und das Unterdrückungsverbot*, Berlin 2013, S. 139 – 165, bes. Abschnitt V.

¹⁵ Eine philologisch genaue Interpretation müsste weiter differenzieren. Ich habe vor allem Aristoteles' Emotionsanalysen im zweiten Buch der *Rhetorik* vor Augen, weniger die beiden Lustabhandlungen der *Nikomachischen Ethik*. Meine Sichtweise von Aristoteles' Auffassung der Freude deckt sich mit der, die Christine Korsgaard in einem noch unveröffentlichten, aber elektronisch zugänglichen Manuskript mit dem Titel *The Relational Nature of the Good* vertritt (<http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.Relational.Good.pdf>).

sein, ein Element des Strebevermögens, wie Aristoteles sagen würde, das hier freilich eine spezifische affektive Tönung annimmt. Analog sieht es im negativen Fall des Gelangweiltseins aus. Dass ich das Buch langweilig finde und dass ich geneigt bin, es wegzulegen, ist einerlei, nur ist es auch hier so, dass meine Neigung qua Langeweile eine spezifische affektive Tönung annimmt. Ich komme auf diese Beobachtungen gleich noch einmal in konstruktiver Absicht zurück.

4) Objekt-Subjektivismus und Konstitutions-Subjektivismus

Da es gewöhnungsbedürftig sein mag, den Hedonismus auch nur in einer seiner Varianten als eine Form von Wertobjektivismus zu klassifizieren, dürfte es nützlich sein, an dieser Stelle zwei Formen des Subjektivismus zu unterscheiden (denen dann auch zwei Formen des Objektivismus korrespondieren).

Die erste Form findet tatsächlich im Hedonismus ihren pointiertesten Ausdruck. Sergio Tenenbaum hat für sie den leicht paradox wirkenden Terminus «Objekt-Subjektivismus» vorgeschlagen¹⁶. Gemeint ist damit die These, dass nur Bewusstseinszustände intrinsisch wertvoll sind. Moore hat seine Haltung zu dieser These im Laufe der Zeit geändert. In den *Principia Ethica* appelliert er an die Intuition, dass eine «über alle Maßen schöne Welt» auch dann besser sei als die hässlichste Welt, die wir uns als einen einzigen «Dreckhaufen» imaginieren sollen, wenn die schöne Welt nie einen Betrachter erfreuen wird¹⁷. Ein Anhänger der These des Objekt-Subjektivismus, die Moore in seinem späteren Buch *Ethics* dann ausdrücklich selbst vertritt¹⁸, würde dagegen sagen, dass eine schöne Welt nur dann einen Wert hat, wenn sie als schön erlebt wird, ja dass das eigentlich Gute eben dieses Erleben von etwas als schön ist und nicht der als schön empfundene Gegenstand unter Absehung des Bewusstseinszustandes, der sich durch seine Betrachtung einstellt. Spezifiziert man die These des Objekt-Subjektivismus

¹⁶ S. TENENBAUM, *Appearances of the Good*, Cambridge 2007, S. 106 – 119. Während Tenenbaum den Objekt-Subjektivismus verteidigt, stehe ich ihm ablehnend gegenüber.

¹⁷ MOORE, *Principia Ethica*, § 50, in der englischen Ausgabe bes. S. 135 f.

¹⁸ MOORE, *Ethics*, Oxford 2005 (Orig. 1912), S. 129.

noch dahingehend, dass die intrinsisch wertvollen Bewusstseinszustände hedonische Zustände der Lust oder Freude sein müssen, landet man beim axiologischen Hedonismus als einer wertmonistischen Zuspitzung des Objekt-Subjektivismus. Gleichwohl kann ein Objekt-Subjektivist in der zu Beginn evozierten Auseinandersetzung zwischen metaethischen Wertobjektivisten und Wertsubjektivisten Partei für die Objektivisten ergreifen.

Das ergibt natürlich nur Sinn, wenn wir vom Objekt-Subjektivismus eine zweite Form des Subjektivismus abheben. Tenenbaum spricht in diesem Zusammenhang vom «Autoritäts-Subjektivismus»¹⁹; ich möchte stattdessen den Terminus «Konstitutions-Subjektivismus» verwenden. Dieser Subjektivismus lässt sich auf die These bringen, dass etwas dadurch intrinsisch gut ist, dass Subjekte wie wir ihm gegenüber eine bestimmte strebensartige Einstellung haben. Diese zunächst ja sehr vage These kann dann unterschiedlich ausbuchstabiert werden, so dass sich eine Reihe von Varianten des Konstitutions-Subjektivismus ergibt²⁰. Eine Verzweigung resultiert daraus, wie man die fragliche strebensartige Einstellung genauer fasst, ob etwa, wie meist, als Wunsch oder als Gefühl oder als eine spezielle Art der Zustimmung und Bekräftigung (man denke hier an Korsgaards «*endorsement*»,²¹ Frankfurts «*identification*»²² oder Gibbards «*acceptance*»²³). Dieser Weichenstellung kann eine weitere folgen, die die einen von faktischen Wünschen, Gefühlen usw. ausgehen lässt, die anderen von kontrafaktischen und in der einen oder anderen Hinsicht qualifizierten strebensartigen Einstellungen. Die aller einfachste Variante des Konstitutions-Subjektivismus findet sich bei Thomas Hobbes, der statuiert, gut sei schlicht das, was wir wollen²⁴, was wohl heißt: dadurch, dass wir es wollen. Wir landen

¹⁹ TENENBAUM, *Appearances* ... cit., bes. S. 119 -132.

²⁰ Einige Varianten werden von Tenenbaum in Kapitel 3.3 seines Buchs unterschieden.

²¹ C. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.

²² H. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About*, Cambridge 1988.

²³ A. GIBBARD, *Wise Choices, Apt Feelings*, Oxford 1990.

²⁴ T. HOBBS, *Leviathan*, Indianapolis 1994, Kapitel VI, Abschnitt 7: «But whatever is the object of any man's appetite or desire that is it which he for his part calleth good [...]».

so bei der eingangs erwähnten These, dass wir nicht begehren, was gut ist, sondern dass gut ist, was wir begehren. Und dies ist eine These, die auch viele Vertreter des axiologischen Hedonismus ausdrücklich ablehnen, so dass sie in dieser Hinsicht Objektivisten sind.

Ich will den Konstitutions-Subjektivismus nicht auf seine simpelste Variante reduzieren, aber es erscheint mir sinnvoll, ihn erst einmal unter Absehung der angedeuteten Differenzierungen zu betrachten. Es zeigt sich dann schnell, dass der Konstitutions-Subjektivismus, den ich von nun an der Einfachheit halber wieder schlicht «Subjektivismus» nennen werde, seinerseits mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat.

5) Schwierigkeiten für den Konstitutions-Subjektivismus

Ich beschränke mich darauf, auf zwei Schwierigkeiten aufmerksam zu machen. Erstens hat der Subjektivist Mühe, die Phänomenologie praktischer Überlegungen angemessen zu rekonstruieren. Und zweitens tendiert er dazu, die Natur typischer Wertdispute zu verzerren. Genauer gesagt gilt beides dann, wenn wir diese Phänomene so nehmen, wie sie sich aus der Perspektive der ersten Person (Singular oder Plural) darstellen²⁵.

Praktische Überlegungen stellen wir typischerweise beim Abwägen zwischen verschiedenen Handlungsoptionen an. Zwischen Option A und B schwankend, kann ich meinen, für beide spreche etwas. Ich glaube dann, dass es Gründe für A wie für B gibt. In meiner weiteren Überlegung mag ich zu der Einschätzung gelangen, dass mehr für A als für B spricht. Ich halte dann A für besser als B. Wichtig für die Phänomenologie des Überlegens ist nun, dass es nach außen, auf die Optionen und deren Charakteristika, gerichtet ist, nicht nach innen, auf die eigenen Strebungen und Wünsche. In der Regel frage ich mich nicht, ob ich mehr A oder B zu tun wünsche. Vielmehr überlege ich, was es an A oder B ist, das dafür sprechen könnte, entsprechend tätig zu werden. Die Prüfung gilt den hervorstechenden Zügen von A und B, dem, was A oder B erstrebenswert macht. Es geht nicht darum, ob ich A oder

²⁵ An der Beachtung der erstpersionalen Perspektive hängt mehr, als ich in diesem Aufsatz deutlich machen kann.

B wünsche oder stärker wünsche, sondern ob A und B so sind, dass sie wert sind, gewünscht zu werden, und in diesem Sinne gut bzw. besser sind. Diese Phänomenologie praktischer Überlegungen, ihr Nach-außen-gerichtet-Sein, spricht zumindest prima facie eher für eine objektivistische als für eine subjektivistische Interpretation.

Eine ähnliche Diagnose können wir für Wertdispute und für die Wertungsrevisionen geben, die in deren Gefolge vorgenommen werden. Oft ändern wir die zu unseren Wünschen gehörenden Wertannahmen, wenn wir mit anderen und überzeugenderen Wertauffassungen vertraut gemacht werden. Zeigt mir jemand das Gewünschte aus einem anderen Blickwinkel, werde ich gegebenenfalls meinen Eindruck, dass es in bestimmten Hinsichten gut ist, revidieren müssen. Das deutet auf Möglichkeiten einer evaluativen Kritik, die sich nicht darin erschöpfen, auf bislang nicht beachtete nicht-evaluative Fakten aufmerksam zu machen. Dem ersten Anschein nach sind Wertdispute eben dies: Dispute über die richtige Wertung und nicht einfach Dispute über die korrekte wertneutrale Beschreibung der Welt, obwohl sich beides meist mischen wird. Viele Subjektivisten sehen in Wertdisputen dagegen tatsächlich letztlich nur Auseinandersetzungen über wertneutrale Fakten²⁶. Liegen alle Fakten auf dem Tisch, kann es in dieser Sicht zu divergierenden Wertungen nur noch kommen, wenn und weil Menschen Unterschiedliches wünschen.

6) *Subjektivistische Repliken*

Nun werden viele Subjektivisten meine Beschreibung von praktischen Überlegungen und Wertdisputen im Kern akzeptieren, aber argumentieren, dass sie diese Beschreibungen in ihre Theorie integrieren können. Der dazu am meisten begangene Weg läuft über die Filterung

²⁶ Vgl. Alfred Jules Ayers Feststellung: «The objection that if the emotive theory was correct it would be impossible for one person to contradict another on a question of value is here met by the answer that what seem to be disputes about questions of value are really disputes about questions of fact.» (A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth 1971 [orig. 1936], Introduction of 1946, S. 28.) Bekanntlich unterscheidet Ayer seine emotivistische Position, nach der wir in Werturteilen Gefühle ausdrücken, von einer subjektivistischen Position, nach der etwas gut ist, weil wir es wünschen; darauf kann hier nicht näher eingegangen werden.

von Wünschen und Präferenzen mit Hilfe von Wissens- und Rationalitätskriterien, die dem Anspruch nach rein prozedural und inhaltsneutral sind. Ich kann hier nur thetisch behaupten, dass diese Ansätze mit eigenen Problemen behaftet sind. Zum einen ist nicht wirklich klar, welche Kriterien nur das Wie des Wünschens und nicht auch sein Was betreffen²⁷. Zum zweiten bleibt regelmäßig im Dunkeln, wie wir uns die Verbindung von Strebung und Rationalität oder *voluntas* und *ratio* denken sollen. Was ist wenn allgemein für pathologisch erachtete Wünsche bestehen bleiben, obwohl sich die wünschende Person lebendig alle relevanten Informationen vergegenwärtigt hat?²⁸ Sollen wir sie dann als nicht weiter zu beanstanden akzeptieren? Viele Subjektivisten tendieren dazu, die Änderung von Wünschen und Werteinstellungen aufgrund neuer Informationen nach dem Vorbild kausaler Prozesse zu modellieren, aber das entspricht nicht der Sicht der überlegenden Person selbst. Zum dritten hat sich als notorisch schwierig erwiesen, die faktischen Wünsche, die eine Person hat, und die kontrafaktischen Wünsche, die sie hätte, würde sie sich ihre Lage nur ausreichend klarmachen, in ein präzises Verhältnis zueinander zu bringen. Einige Theorien arbeiten mit Figuren wie dem idealen Beobachter, dem annähernde Allwissenheit zugeschrieben wird, so dass dann gut das sein soll, was wir *sub specie aeternitatis* wünschten²⁹. Aber wären die allwissenden Wünschenden überhaupt noch wir? Es mag sein, dass ich mir, sagen wir, wünschen würde, in Italien und nicht in Deutschland zu leben, würde ich wirklich wissen, was es hieße und wie es sich anfühlte, in Italien zu leben. Aber wenn jetzt all mein Denken und alle meine Pläne um mein Leben hier in Deutschland kreisen, erscheint es mindestens unangebracht, mir als meinen «eigentlichen» Wunsch den,

²⁷ So gibt es Streit über die genaue Einordnung der Axiome der Entscheidungstheorie; vgl. dazu J. HAMPTON, *The Failure of Expected-Utility Theory as a Theory of Reason*, «Economics and Philosophy», 10 (1994), S. 195 – 242.

²⁸ An diesem Punkt stößt beispielsweise Richard Brandts Theorie der kognitiven Psychotherapie an ihre Grenzen; s. R. BRANDT, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford 1979.

²⁹ In diese Richtung tendiert beispielsweise Peter Stemmer in seinem Aufsatz *Was es heißt, ein gutes Leben zu leben*, in: STEINFATH (Hg.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt a. M. 1998, S. 47-72.

in Italien zu leben, zuzuschreiben. Ich kann die Tragfähigkeit dieser und ähnlicher Strategien hier nicht ausloten. Stattdessen möchte ich erkunden, wie eine Alternative zu den verbreiteten objektivistischen wie subjektivistischen Ansätzen aussehen könnte.

7) *Auf dem Weg zu einer Alternative jenseits von Subjektivismus und Objektivismus?*

Den entscheidenden Ansatzpunkt dafür liefern in meinen Augen die schon kurz angerissenen Überlegungen zum Charakter der Freude, die ich Aristoteles unterschoben habe. Bestimmte Formen der Freude lassen sich danach als Weisen der positiven Bewertung von etwas, die zugleich motivational wirken, begreifen. Sich über etwas zu freuen schließt demzufolge mindestens dreierlei ein: Erstens Intentionalität im Sinn von Gerichtetheit; wir freuen uns über oder an etwas. Zweitens geht so etwas wie eine Evaluation ein. Diese muss nicht die Form eines Werturteils haben; vielmehr soll eingefangen werden, dass wir in der Freude das, worüber wir uns freuen, in einer affektiv bestimmten Weise schätzen. Indem wir dies tun, sehen wir das Objekt der Freude als etwas im weiten Sinn Gutes an, was wir dann mit Prädikaten wie 'angenehm', 'spannend', 'großartig' usw. näher bestimmen können. Und drittens rechnet Aristoteles, so wie ich ihn verstehe, die Freude zum Strebevermögen, zur *orexis*, und damit zum motivationalen Bereich.

Diese Analyse lässt sich auf das weite Feld der Gefühle und Wünsche ausweiten. Als emotional strebende Wesen verhalten wir uns generell zur Welt als einer werthaft geladenen. In der Perspektive unserer Gefühle und Strebungen erscheint uns die Welt nicht als Webers entzauberter Kosmos, sondern als bedrohlich, begehrenswert, angenehm, schön, schrecklich, wunderbar, grausam, gütig usw. In der Perspektive meines Neides sind die Erfolge meines Konkurrenten etwas Schlechtes. In der Perspektive meiner Liebe ist das Wohlergehen der mir Nahestehenden etwas Gutes. In der Perspektive meines Mitleids ist das Leiden eines Tiers etwas Schlechtes usw. In allen diesen Gefühlen beziehen wir uns intentional auf die Welt, und in ihnen allen verschmelzen Evaluation und Motivation. Hinzu kommt, dass das, was

wir in unseren Gefühlen bewerten, uns immer auch in unserer eigenen Person und unserem eigenen Leben anspricht. In dieser Hinsicht können wir auch sagen, dass in ihnen etwas als gut oder schlecht «für uns» erscheint, nur wäre es ein Fehler, dies zu eng mit Vorstellungen vom eigenen Wohl und Glück zu verbinden. Bewundere ich jemanden für sein Schaffen, dann wird dieses Schaffen ein Teil meiner Gesamtvorstellung vom Guten und zu etwas, das mich selbst affektiv betrifft, obgleich mein Glück daran nicht sonderlich hängen mag.

Besonders wichtig ist mir, dass es sich bei emotionalen und strebensmäßigen Wertungen nicht um Formen eines puren Strebens, einer nackt motivationalen Einstellung handelt. Ein pures Verlangen hat keine wertende Seite, und versteht man Wünsche als Formen solchen Verlangens, dann wird in der Tat fragwürdig, ob Wünsche Gründe liefern können, was Autoren wie Scanlon und Parfit so vehement bestreiten³⁰. Halten wir uns dagegen an die Gefühle und Strebungen, die Aristoteles im Blick zu haben scheint, dann handelt es sich hier immer um Einstellungen, in denen sich bereits eine evaluierende Haltung zum Objekt ausdrückt. Gleichzeitig ist diese evaluierende Haltung eine Einstellung, in der das Objekt in vielen Fällen als gut und mit einem unabhängigen Wert versehen erscheint. Wir verhalten uns wertend so zu Dingen, dass sie uns *in uno actu* als an sich werthaft erscheinen³¹.

In dieser letzten Formulierung kommen zwei Elemente zusammen: der in unseren Strebungen liegende wertende Bezug auf Dinge und die damit einhergehende Betrachtung der Dinge als an sich werthaft, z.B. als bewundernswert. Meine Frage ist, wie beides so zusammenzudenken ist, dass wir ihre Verbindung nicht vorschnell zu einer von beiden

³⁰ Vgl. dazu T. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass. 1998, 1. Kapitel sowie D. PARFIT, *Rationality and Reasons*, in: D. EGONSSON et al. (Hg.), *Exploring Practical Philosophy: From Actions to Values*, Aldershot 2001, S. 17-39; außerdem: PARFIT, *On What Matters, Volume One*, Oxford 2011, Part One.

³¹ Wenn ich ihn richtig verstehe, will Sergio Tenenbaum auf etwas Ähnliches hinaus. So heißt es bei ihm: «It is not an unqualified mental state that is made the condition of something having value but a mental state that already expresses an evaluative attitude toward its object. [...] At the same time, the evaluative attitude is one in which the object appears to be good and thus one in which the agent is open to an independent putative (even if conditioned or conditional) value.» (TENENBAUM, *Appearances ... cit.*, S. 139.)

Seiten hin auflösen, also entweder sagen, dass die Dinge unabhängig von uns wertvoll sind und wir dies in unseren Gefühlen und Strebungen allenfalls erkennen³², oder sagen, dass der Wert, den wir den Dingen zuschreiben, bloß subjektiver Schein und eine Projektion unserer Gefühle und Strebungen ist³³. Kann nicht beides richtig sein, nämlich sowohl, dass uns ohne unsere Strebungen (unsere Wünsche, Gefühle etc.) nichts wertvoll erscheinen würde, als auch, dass das Wertvolle mehr ist als eine Widerspiegelung unserer Strebungen?

8) Aspekte unserer Wertungspraxis

An dieser entscheidenden Stelle kommt man nun nur weiter, wenn man sich von zu einfachen Modellen löst, die nahelegen, unser wertendes Verhältnis zur Welt nach dem Vorbild isolierter Sinneswahrnehmungen zu begreifen. Stattdessen sollten wir auf unsere soziale Wertungspraxis achten, um an ihr die Züge auszumachen, die entweder stärker in Richtung eines Wertobjektivismus oder stärker in Richtung eines Wertsubjektivismus weisen.

So gehört zu den auffälligen Merkmalen unserer Wertungspraxis, dass es den Teilnehmern an ihr durchgehend um den Vergleich, die Kontrastierung, die Kombination, die Verfeinerung und ähnliches mehr von Wertungsperspektiven geht. Es ist weder nötig noch angemessen, in solchen Wertdisputen Wünsche, Neigungen oder Impulse als rein kausale Faktoren zu bemühen; in der Perspektive der Dispu-

³² Eine solche Position mag man Max Scheler zuschreiben; siehe M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1980 [org. 1913/16]. Schelers Position ist freilich schillernd. Verbreitet ist die Sicht, dass Scheler eine «erfahrungsunabhängig Präexistenz der Werte» annehme; so H. JOAS, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M. 1999, S. 158. Das Wertfühlen könnte dann als ein wahrnehmungsanaloger Zugang zu diesen präexistenten Werten verstanden werden. Aber es gibt viele Textstellen bei Scheler, die auf einen wesentlich engeren Zusammenhang von Erfahrung und Werten deuten, der die Annahme eines Reichs idealer und erfahrungsunabhängiger Werte ausschliesse. Eine Interpretation, die diese Hinweise aufgreift, findet sich in G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz*, Würzburg 2012, bes. Kap. 3.4.

³³ Diese Position kann David Hume zugeschrieben werden. Siehe D. HUME, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford 1998, Appendix 1, S. 163, wo zwischen «reason» und «taste» unterschieden und vom «taste» gesagt wird, er habe «a productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises, in a manner, a new creation.»

tierenden treten sie ganz in den Hintergrund oder fungieren lediglich als Situationsfaktoren, denen es neben anderen Rechnung zu tragen gilt. Dies ist ein objektivistisches Merkmal unserer Wertungspraxis, das der Objektgerichtetheit unserer praktischen Überlegungen entspricht und erklären hilft, was es heißt, dass wir Dinge als «an sich» und unabhängig von unseren jeweiligen Wünschen wertvoll ansehen. – Zugleich gilt es anzuerkennen, dass alle unsere praktischen Überlegungen letztlich auf die Wertungsperspektiven als Reflexionsmaterial angewiesen sind, die mit unseren Strebungen verbunden sind. In der Perspektive meines Neides, meiner Liebe, meines Begehrens, meiner Bewunderung erscheinen mir zunächst Dinge als werthaft. Dieser Schein kann trügen. Aber seine Korrektur kann nur mit Hilfe anderer Wertungsperspektiven erfolgen, nicht von jenseits der Gesamtheit möglicher Wertungsperspektiven, die in unseren Strebungen liegen. Es gibt hier keinen «*view from nowhere*», keinen Standpunkt außerhalb unserer mit unseren Strebungen mitgegebenen Wertungsperspektiven. Das ist ein Anknüpfungspunkt für Spielarten des Wertsubjektivismus und macht darüber hinaus verständlich, warum wir in vielen Fragen mit der grundsätzlichen Unabschließbarkeit von Wertdisputen rechnen müssen.

Ein weiteres wichtiges Merkmal unserer Wertungspraxis ist ihr Holismus, der absticht gegen die Tendenz sowohl von Objektivisten wie von Subjektivisten, diese Praxis fundamentalistisch zu deuten. Bei Moore ist die Tendenz zum Fundamentalismus greifbar in seinem Vertrauen auf den Isolationstest, während Subjektivisten eine Affinität zum Fundamentalismus dadurch haben, dass sie das Gutsein von etwas so von den Wünschen eines Subjekts abhängig machen, dass jeder Wunsch oder jede wunschartige Einstellung ihr Objekt als zumindest *pro tanto* gut konstituiert. – Des Weiteren ist es wichtig, den überwiegend intersubjektiven Charakter unserer Wertungspraktiken zu unterstreichen. Wir tauschen uns mit anderen über das Gutsein von diesem und jenem aus, und zwar so, dass sich in solchen Austausch eine gemeinsame Wertsicht bildet, die die ursprünglichen Neigungen und Wertungen der am Austausch Beteiligten transzendiert. – Das Medium unserer in-

tersubjektiven Wertungspraxis ist sodann die Sprache, und zumal in Wertdisputen ist Sprache nicht lediglich ein Mittel, um uns gegenseitig über unsere Wertungen und Präferenzen zu informieren. Vielmehr hat Sprache hier einen ausgesprochen kreativen Zug. Sprachlich artikulieren wir unsere Wertungen in der Weise, dass diffuse Empfindungen in eine fassliche Gestalt gebracht werden, die dann ihrerseits zu neuen Wertungen und Wertartikulationen führen kann³⁴.

Das Interessante gerade an der Intersubjektivität und Sprachlichkeit unserer Wertungspraxis ist, dass sich hier objektivistische und subjektivistische Momente auf eine unlösliche Weise verbinden. Ein objektivistisches Moment kommt durch sie insofern ins Spiel, als sie noch unsere Wünsche und Neigungen an grundsätzlich öffentliche Verständlichkeitsbedingungen knüpfen. Von Elizabeth Anscombe stammt das Beispiel eines Menschen, der den Wunsch hat, alle grünen Bücher aus seiner Bibliothek herauszusuchen, um sie dann auf dem Dach seines Hauses sorgfältig auszubreiten³⁵. Ein solcher Wunsch muss uns merkwürdig erscheinen. Warum, so werden wir fragen, will er so etwas tun, was soll daran gut sein? Ohne weitere Erläuterung muss uns das Tun der Person unverständlich bleiben. Aber entscheidend ist, dass ihr Tun nicht nur uns unverständlich bleiben muss, sondern auch der Person selbst. Intersubjektivität und Sprachlichkeit unserer Wertungen erzeugen hier genauso wie ihr Holismus einen eigenen Objektivitätsdruck. Als sprachlich vermittelte lösen sich die Wertungen von den Strebungen der Einzelnen und treten ihnen als von ihnen unabhängige Bezugspunkte der Verständigung mit anderen gegenüber. Zugleich lassen Intersubjektivität und Sprachlichkeit jedoch Spielräume für Interpretationen und kreative Weiterentwicklungen, die besser zu einer subjektivistischen Position zu passen scheinen. Die für unsere Wertungspraxis konstitutiven interpretierenden und kreativen Artikulationsprozesse können zwar nicht beliebig ausfallen; auch sie sind an intersubjektive Verständlichkeitsbedingungen geknüpft, die ihrerseits in

³⁴ Der Prozess der (in erster Linie sprachlichen) Wertartikulation spielt eine wichtige Rolle im Werk von Charles Taylor; vgl. etwa C. TAYLOR, *Self-interpreting animals*, in: TAYLOR, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge 1985, S. 45 -76.

³⁵ G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Ithaca, NY 1963, S. 26 f.

den Gegebenheiten unserer Lebenssituation verankert sind. Aber alle unsere Bemühungen darum, eine bestimmte wertende Sicht auf die Welt zu artikulieren, tragen einen untilgbaren kulturellen und individuellen Index³⁶.

Wir bräuchten hier viel genauere philosophische (und vielleicht auch psychologische, soziologische und historische) Beschreibungen von Prozessen der Bildung und Veränderung von für eine Gesellschaft oder einzelne Individuen leitenden Werten wie Gerechtigkeit, Selbstbestimmung, Wohlwollen, Erfolg und dergleichen mehr. Alle diese Werte wurzeln im Boden individueller Strebungen, die zugleich Evaluationen sind. Aber zumal über das Medium der Sprache lösen sie sich zugleich von diesem Boden und nehmen in genau der Weise ein Eigenleben an, wie dies generell sprachliche Bedeutungen tun.

9) Werte und In-der-Welt-sein

Doch was haben diese Überlegungen noch mit unserem Ausgangspunkt, der Gegenüberstellung von Wertobjektivismus und Wertsubjektivismus zu tun? Führen sie über diesen Gegensatz hinaus oder helfen sie nicht lediglich und allenfalls, eine seiner beiden Seiten weiter zu differenzieren? Die Beantwortung dieser Fragen verlangt nach einer grundsätzlicheren Betrachtung.

Objektivisten wie Subjektivisten sind ähnlichen Modellen unseres Verhältnisses zur Natur im Sinn des Gegenstandsbereichs der Naturwissenschaften verpflichtet. Der Subjektivist humescher Provenienz denkt sich die Natur als eine von Werten gereinigte Sphäre, auf die wir Werte mittels unserer Wünsche und Gefühle projizieren. In Wahrheit, so seine Vorstellung, sind die Werte nicht da draußen in der Natur – dort regieren die Gesetze der Physik –, sondern in unserem Kopf. Unser Geist arbeitet wie eine *Laterna magica*, die ihre Umgebung mit bunten Bildern überzieht³⁷. Der Objektivist platonischer Provenienz hält die Werte dagegen für einen Teil der Ausstattung der vom Wertungs-

³⁶ Vgl. (in etwas anderem Zusammenhang) TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge 1989, S. 492, S. 481.

³⁷ Vgl. das Zitat oben in Anmerkung 33.

subjekt unabhängigen Natur. In einer Variante werden die Objekte in der Natur dabei so gedacht wie es auch die Subjektivisten tun, nur dass diesen Objekten neben ihren sonstigen Eigenschaften eine weitere Schicht von Werteigenschaften hinzugefügt wird. Zu den physikalischen Objekten gelangt man in diesem Modell durch Abschälung der Wertschicht und vielleicht noch der Schicht der sekundären Qualitäten. Andere Varianten sind, wie wir gesehen haben, etwas komplizierter, weil sie Werte an Bewusstsein binden, indem sie nur Bewusstseinsepisoden intrinsischen Wert zusprechen; aber hier sind es dann diese Erlebnisse, aufgefasst als mentale Ereignisse, denen die Werteigenschaften ähnlich zugesprochen werden wie äußeren Objekten ihr Gewicht oder ihre Farbschattierungen. Ich glaube, dass beide Modelle – das der Subjektivisten genauso wie das der Objektivisten – ein falsches Bild unserer Stellung in der Natur zeichnen. Aber was lässt sich ihm als Alternative entgegensetzen?

Einen möglichen Anknüpfungspunkt könnte Heideggers Konzeption des In-der-Welt-seins liefern³⁸. Bezogen auf die Wertproblematik verstehe ich Heideggers Projekt so, dass es einerseits die Erfahrung der Welt als werthaft – als angenehm, schön, erhaben, bewundernswert, niederträchtig, trivial usw. – und andererseits die Betrachtung der Dinge als Objekte im physikalischen Raum, deren Verhalten Naturgesetzen folgt, als zwei gleichberechtigte Modi unseres In-der-Welt-Seins deutet. Wir sind nicht erst mit der Objektwelt der Physik konfrontiert, um dann die Werte auf sie zu projizieren. Als fühlenden, wollenden und handelnden Wesen ist uns die Welt vielmehr immer schon als werthaft, als sinnvoll oder auch als sinnlos, erschlossen, während sich uns die Natur als beobachtenden und naturwissenschaftliche Theorien aufstellenden Wesen als Reich physikalischer Objekte erschließt. Die Differenz dieser Herangehensweise zu dem Bild, das uns von Hume nahegelegt wird, besteht zunächst darin, dass hier das einzelne Subjekt mit seinen Gedanken, Wünschen, Empfindungen usw. nicht einfach direkt der Natur gegenübergestellt wird, sondern dass sich das

³⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1977 [org. 1927], vor allem §§ 15-18. In einer ausführlicheren Studie müssten Heideggers kritische Einlassungen zur Wertphilosophie ausgewertet werden, die seine Vorlesungen aus den 1920er durchziehen.

Subjekt von vornherein in einer kulturellen Welt bewegt, einer Welt, die dann auch noch den Zugang zur Natur bestimmt.

So formuliert, bleibt jedoch offen, wie die Welt selbst konstituiert ist und sich zur Natur verhält. Eine Möglichkeit bestünde darin, hier an Analysen wie die von John Searle anzuknüpfen und die Welt samt der Werte als eine soziale Realität zu deuten, die auf der physikalischen aufbaut und sich spezifischen intersubjektiven Konstitutionsakten verdankt³⁹. Dies würde zum ursprünglichen Subjektivismus zurückleiten, wenn man die intersubjektiven Konstitutionsakte restlos aus den Interaktionen von Individuen, die dies oder jenes wollen, entwickeln könnte. Wer dies, wie ich, nicht für aussichtsreich hält, könnte den Subjektivismus immerhin noch durch einen strukturanalogen Inter-subjektivismus ersetzen. Eine andere Möglichkeit bestünde darin, von allen repräsentationalistischen Modellen der Natur Abstand zu nehmen und die naturwissenschaftliche Beschreibung der Natur als eine unhintergebar perspektivische Bezugnahme auf die Dinge zu sehen, die keinen an sich privilegierten Status gegenüber etwa einer Beschreibung der Welt als werthaft mehr hätte.⁴⁰ Aus dieser Sicht führt Humes Projektionismus in die Irre, weil uns keine von unseren Projektionen unabhängige Natur zugänglich ist. Auch meine eigene Rede von Wertungs*perspektiven* wäre dann so zu erläutern, dass sie mit der Zurückweisung der Konzeption einer perspektivenunabhängigen Wirklichkeit als inkohärent vereinbar wäre.

Bezogen auf unsere Ausgangsproblematik, den Gegensatz von subjektivistischer und objektivistischer Auslegung des metaethisch verstandenen scholastischen Spruchs, kann ich nur ein ernüchterndes Zwischenresümee ziehen. Das Verhältnis zwischen dem Guten und unseren Bestrebungen erweist sich danach vor allem als komplizierter als es die beiden konträren Positionen auf je eigene Weise suggerieren. Es ist sowohl ein Fehler, das Gute vom Streben in der von Objektivis-

³⁹ J.R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, London 1995 sowie SEARLE, *Making the Social World*, Oxford 2010.

⁴⁰ Für einen Versuch in dieser Richtung vgl. etwa H. PRICE, *Naturalism without Mirrors*, Oxford 2011.

ten nahegelegten Weise zu separieren, als auch ein Fehler, das Gute in der von Subjektivisten angenommenen Weise dem Streben zu assimilieren. Die Wahrheit liegt, wie so oft, in der Mitte, nur ist es bekanntlich schwer, die *rechte* Mitte zu treffen.

ABSTRACT: *DESIRING THE GOOD. BEYOND VALUE-OBJECTIVISM AND VALUE-SUBJECTIVISM?*

Is something good because we desire it? Or should we desire something because it is good independently of our desires? This article explores the difficulties and attractions of affirmative answers to both questions. Taking up important clues from Aristotle's notion of *orexis* the paper argues that a better understanding of the evaluative character of desires and their embeddedness in intersubjective value discourses may open a third way between subjectivism and objectivism with respect to values. Conceiving of desires and other orectic states as attitudes that are both motivational and evaluative helps to see in which way desires are conditions of the good and in which way the good functions as an independent standard for our desires. The article concludes with speculative ontological considerations that are inspired by Heidegger's idea of Being-in-the-World.