
Das Verhältnis von Normen und Werten

Detlef Horster

1. Die materiale Wertethik

Das Verhältnis von Normen und Werten ist in der Moralphilosophie erst im Zuge der Entstehung der Wertethik Max Schelers und Nicolai Hartmanns zum zentralen Thema avanciert. Laut Scheler besteht der Zusammenhang darin, dass die Normen sich aus den Werten und ihren Kriterien, die Scheler vorgeschlagen hat, ergeben (vgl. Scheler 1966, 30 f.). Werte sind für ihn materiale Qualitäten, die unabhängig davon sind, ob jemand sie als wertvoll erachtet oder nicht: Scheler sagt, dass uns der Wert gegeben ist, „ohne dass uns die Träger dieses Wertes gegeben sind“ (Scheler 1966, 40). Ein Wert ist nach seiner Ansicht umso höher einzustufen, je unabhängiger er vom Träger des Wertes ist (vgl. Scheler 1966, 118). Auch für Nicolai Hartmann bestehen Werte völlig unabhängig davon, ob sie von Menschen als wertvoll angesehen werden oder nicht. Für ihn gibt „es ein an sich bestehendes Reich der Werte“. (Hartmann 1962, 156). Wie mathematische Entitäten haben Werturteile den Charakter der Allgemeinheit, der Notwendigkeit und der Objektivität (Hartmann 1962, 155). Aber was ist mit dem, der ein abweichendes Werturteil fällt? Es sei, schreibt Hartmann, „hiermit ebenso wie mit der mathematischen Einsicht. Nicht jeder ist ihrer fähig; nicht jeder hat den Blick, die ethische Reife, das geistige Niveau, den Sachverhalt zu sehen, wie er ist“ (Hartmann 1962, 155).

Alles Wertvolle soll realisiert werden und alles Wertlose unterlassen bleiben. Die Realisierung wird durch Normen gewährleistet: Man soll das Wertvolle tun (vgl. Scheler 1966, 211). So stellt sich der Zusammenhang von Werten und Normen in der materialen Wertethik dar. Der Sache nach sieht Nicolai Hartman es ebenso; nur dass er von idealem (Wert) und realem (Norm) Seinsollen spricht (vgl. Hartmann 1962, 156).

2. Was ist gut?

Wir werden gleich sehen, wenn ich die Auffassungen von Jürgen Habermas und Hans Joas referiere, dass die Sicht auf das Verhältnis von Normen und Werten in der Moralphilosophie recht uneinheitlich ist. Was den Begriff der Norm anbetrifft, ist es allerdings überwiegend so, dass in ihr Handlungsanweisungen, Handlungsregeln, Gebote oder Verbote erblickt werden. Auch besteht Einigkeit darin, dass Werte gut sind und dass Gutes getan werden soll. Der Begriff des Guten spielt in der Moralphilosophie sowieso eine zentrale Rolle. Doch, was ist gut? Die Diskussion hat sich seit der Publikation von George Edward Moores *Principia Ethica* einigermaßen beruhigt. Moore beginnt mit der fast schon redundanten Aussage, dass „wie ‚gut‘ zu definieren ist, die fundamentalste Frage der ganzen Ethik ist. [...] Was also ist gut? Wie muß gut definiert werden?“ (Moore 1996, 34). Und darauf gibt Moore eine nach diesem Auftakt überraschende Antwort: „Wenn ich gefragt werde ‚Was ist gut?‘, so lautet meine Antwort, daß gut gut ist, und damit ist die Sache erledigt. Oder wenn man mich fragt ‚Wie ist gut zu definieren?‘, so ist meine Antwort, daß es nicht definiert werden kann, und mehr ist darüber nicht zu sagen. Aber so enttäuschend diese Antworten klingen mögen, sie sind von äußerster Wichtigkeit.“ (Moore 1996, 36). Warum ist das so?

Gut ist ein einfacher Begriff wie gelb und einfache Begriffe lassen sich nicht definieren. Wir kennen zwei Arten von Definition, die synthetische und die analytische. In beiden Fällen werden zusammengesetzte Begriffe definiert. Wenn wir beispielsweise eine Gerade definieren, dann sagen wir, was in der Geometrie dafür festgelegt wurde: Die Gerade ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten. Hier werden zwei Begriffe synthetisiert, nämlich die kürzeste Verbindung und die Distanz zwischen zwei Punkten. Darum sprechen wir in diesem Fall von synthetischer Definition. Oder wir definieren einen Körper, der ein bestimmtes Gewicht und eine bestimmte Ausdehnung hat. Dann sagt man, was in dem Begriff des Körpers schon enthalten ist, weil ein Körper ohne Ausdehnung und Gewicht kein Körper wäre. Im Fall des Körpers sprechen wird deshalb von einer analytischen Definition. Beide Arten von Definition kann man mit dem Attribut „gut“ nicht vornehmen. Auf die Folgen, die es hätte, wenn wir das dennoch versuchen würden, hat Robert Spaemann hingewiesen: Wir müssten das Attribut „gut“ durch ein anderes ersetzen, beispielsweise durch „gesund“. In dem Fall „könnte man gar nicht mehr sagen, daß Gesundheit meistens etwas Gutes ist, weil man damit ja nur sagen würde, daß Gesundheit gesund ist“ (Spaemann 2004, 21). Dazu sagt nun Moore: „Viel zu viele Philosophen haben gemeint, daß sie, wenn sie diese anderen Eigenschaften nennen, tatsächlich ‚gut‘ definieren; daß diese Eigenschaften in Wirklichkeit nicht ‚andere‘ seien, sondern absolut und vollständig gleichbedeutend mit Gutheit. Diese Ansicht möchte ich den ‚naturalistischen Fehlschluß‘ nennen.“ (Moore 1996, 40f.). An dieser Stelle muss notwendigerweise eine Begriffsirritation stattfinden, denn David Hume bezeichnete den unzulässigen Schluss vom Sein auf das Sollen in der Moralphilosophie bereits als naturalistischen Fehlschluss. Der ist nun hier bei Moore nicht gemeint. Moore

meint den naturalistischen Fehlschluss in seiner semantischen, Hume hingegen in seiner logischen Form (vgl. Schmid Noerr 2006, 139). Nun sagt Moore weiter: „Ich behaupte nicht, daß *das* Gute, das, was gut ist, undefinierbar sei.“ (Moore 1996, 38). Also halten wir als Essenz der Mooreschen Überlegungen fest: Soll das Attribut „gut“ definiert werden, müssten wir es durch ein anderes Attribut ersetzen. Dies ist in seiner Terminologie ein naturalistischer Fehlschluss. Das Gute allerdings lässt sich definieren. Dazu aber später. Festzuhalten ist hier, dass Werte immer mit dem Attribut „gut“ belegt werden können.

3. *Jürgen Habermas*

Nun zu der Bestimmung des Verhältnisses von Werten und Normen und deren Begriffsbestimmung bei Habermas. Werte sind für ihn kulturelle Werte, wie z. B. eine bestimmte lokale Heiratszeremonie. Normen hingegen gelten universell, wie etwa die Pflicht, Grausamkeit gegenüber anderen Menschen zu unterlassen (vgl. Habermas 2002, 296). Die objektive Geltung einer universalistischen Moral sei durch die umfassender werdende Weltgemeinschaft gegeben, meint Habermas. Sie würde im Diskurs durch die Zustimmung aller faktisch und potentiell betroffenen Personen gefunden. Habermas verengt die Objektivität von Normen auf deren Generierung im Diskurs. Nicht-moralische Werturteile, wie Keuschheit verdienen – so Habermas – keine allgemeine Zustimmung, sondern nur Anerkennung derjenigen, die einer bestimmten Wertgemeinschaft wie der Kirche angehörten.

Die Nichtunterscheidung von Werten und Normen gefährde die universalistische Auffassung von Moral (vgl. Habermas 2002, 299). Diese Unterscheidung mache es erst möglich, universelle Normen zu ermitteln, die nicht von

einer bestimmten Kultur abhängig sind, wohingegen gemeinschaftliche Wertvorstellungen, wie Keuschheit oder voreheliche Enthaltbarkeit oder Traditionen wie die Heiratszeremonie nicht als universelle Normen tauglich sind.

4. Hans Joas

Dieser Auffassung widerspricht Hans Joas. Er hält zwar – sich am klassischen Pragmatismus von John Dewey, William James und George Herbert Mead orientierend – an der Trennung und Unterscheidung von Werten und Normen fest, doch konnotiert er die Begriffe gänzlich anders als Habermas. Synonym für die Begriffe Normen und Werte setzt er die Begriffe das Rechte und das Gute und sagt, es sei „nicht so, als sei die Bestimmung der beiden Begriffe selbst einhellig und nur ihr Verhältnis umstritten; vielmehr hängt schon die Auffassung vom Guten und vom Rechten von weiteren Annahmen anthropologischer oder metaphysischer Art ab.“ (Joas 1997, 258). Diese Einlassung eröffnet ein interessantes Ergebnis, das ich zum Schluss der Darstellung von Joas' Überlegungen abbilden will. Zuvor soll die Konnotation der Begriffe Normen und Werte bei Hans Joas widergegeben werden. Für ihn sind Werte das „Attraktiv-Motivierende“ und Normen das „Restriktiv-Obligatorische“ (Joas 1997, 288). So wurden sie von den klassischen Pragmatisten bestimmt (vgl. Joas 2002, 271). Bei den Werten kommt für Joas eine stark affektive Dimension ins Spiel. Werte sind für ihn nicht so wie für die materialen Wertethiker unabhängig von den Subjekten. Für Joas ist die Aussage Schelers, dass Werte unabhängig davon bestehen, was die Menschen als wertvoll ansehen oder nicht, schlicht falsch. Wir fühlten uns nach Joas' Ansicht „in unserem Leben an bestimmte Werte gebunden. [...] Das heißt, dass wir unsere Wertbindungen nicht plausibel machen und nicht verteidigen“ (Joas 2002, 271).

gen können, ohne Geschichten zu erzählen – Geschichten über die Erfahrungen, aus denen unsere Bindungen erwachsen, Geschichten über Erfahrungen anderer Menschen oder über die Folgen, die eine Verletzung unserer Werte in der Vergangenheit hatte.“ (Joas 2002, 277). Wir sehen also, dass Joas im Gegensatz zu den Vertretern der materialen Wertethik eine starke Personbindung der Werte vertritt.

Kann es denn dann überhaupt universale Werte geben? Auch diese Frage beantwortet Joas. Dabei setzt er sich strikt von Habermas ab. Joas schreibt, dass es im Habermasschen Diskurs nicht nur um das Zuhören geht, sondern um das Überzeugen des Zuhörers. Vom Zuhörer wird für den Fall, dass im Diskurs die Argumente des Gegenübers plausibler und damit stärker sind, erwartet, dass er die Auffassung des Gegenübers akzeptiert. Wenn ersterer allerdings bessere Gründe vorbringt, wird erwartet, dass umgekehrt sein Gegenüber diese Auffassung übernimmt. Joas hingegen beharrt auf der Resistenz unterschiedlicher kultureller Werte, über die man sich allerdings verständigen könne. Er schreibt: „Zwar kann ein bestimmter Wert, etwa der Glaube an die jedem Menschen angeborene und unveräußerliche Menschenwürde, als Produkt einer bestimmten Kulturtradition angesehen werden, in diesem Fall etwa der jüdisch-christlichen Tradition, aber das heißt nicht, daß andere Traditionen nicht im Licht dieses Werts reinterpretiert werden könnten oder vielmehr sich selbst reinterpretieren könnten, so dass ihr eigenes Potential zur Artikulation desselben Werts zum Vorschein kommen kann. Eben dies aber setzt voraus, daß eine solche Reinterpretation nicht von der affektiven Gestützteheit einer Tradition abgekoppelt wird.“ (Joas 2002, 278). Das ist das interessante Ergebnis, das ich ankündigte: Hans Joas kommt trotz der Annahme einer starken kulturellen Kontingenz zur Auffassung der Universalität von Werten.

5. *Moralischer Realismus*

Theoretiker des moralischen Realismus, wie Hilary Putnam, mit dem sich sowohl Habermas wie Joas auseinandersetzen, vertreten in dreierlei Hinsicht eine gänzlich andere Auffassung. Zum einen zeigen sie, dass wir eben nicht darüber diskutieren und abstimmen, oder wie Habermas meint, diskursiv ermitteln, ob man einer moralischen Regel folgen soll oder nicht. Zum anderen wird gegen Hans Joas zu zeigen sein, dass Werte unabhängig von der Personbindung bestehen. Des Weiteren wird gezeigt, dass es eine enge Verbindung zwischen Werten und Normen gibt. Alle drei Punkte deuteten sich in der Theorie der materialen Wertethik bereits an.

Zum ersten: Dass wir Versprechen halten, fair sein und die Wahrheit sagen sollen, sind funktional betrachtet in unserem menschlichen Zusammenleben notwendige Tatsachen. In substantieller Hinsicht sagen moralische Realisten, dass die Forderung, mit anderen Menschen nicht grausam umzugehen, darin begründet ist, dass es schlecht für sie ist. Das kann nicht erst das Ergebnis eines Diskurses sein. Deshalb sagt der common sense, es ist eine moralische Tatsache, dass man mit anderen Menschen nicht grausam umgehen soll. Daraus ergibt sich, was durch die moralische Pflichterfüllung konkret geschützt werden soll: Es ist der Sinn moralischer Normen, Menschen, die vom Handeln anderer betroffen sind, zu schützen.

Dasselbe gilt für Werte. Auch sie sind objektiv und nicht erst diskursiv zu ermitteln. Der Soziologe Niklas Luhmann war davon überzeugt, dass Werte mit der beschriebenen unbezweifelbaren Evidenz bereits in unserer Kommunikation enthalten sind: „Werte ‚gelten‘ in der Kommunikationsweise der Unterstellung.“ (Luhmann 1993, 18). Werturteile laufen in der Kommunikation mit und werden nicht eigens thematisiert, „ihr Akzeptiertsein wird unter-

stellt. Wenn man explizit fragt: bist Du für Frieden?, erweckt das den Verdacht auf Hintergedanken. Wer sich rühmt, Werte zu bejahen oder Unwerte abzulehnen, redet trivial.“ (Luhmann 2000, 359).

Zweitens: In welchem Sinne sind Werte, die uns zu moralischen Handlungen verpflichten, objektiv und nicht personabhängig? Dass wir im Alltag davon ausgehen, dass es so ist, ist noch kein Beweis, bestenfalls – wie Habermas richtig sagt – der „Schein eines moralischen Realismus“ (Habermas 1999, 317). Werte bestehen „unabhängig davon, ob sie von Menschen als wertvoll angesehen werden oder nicht“, denn sie *sind* wertvoll (Schaber 2000, 341). Welche Werte können das sein? Es sind solche, die zum Wohlergehen der Menschen beitragen, wie Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit, Schutz des Lebens, Schutz der physischen und psychischen Integrität. Wenn etwas zum Wohle der Menschen beiträgt, dann *ist* es wertvoll.

Dass in verschiedenen Kulturen jeweils andere Wege zur Realisierung dieser Werte beschritten werden oder die Menschen in jeweils anderer Weise verpflichten, würde ein moralischer Realist nicht bestreiten. Genauso wie zwei Menschen Unterschiedliches schätzen, gibt es Unterschiede zwischen Gesellschaften in der Bewertung dessen, was wertvoller ist. Was *ist* nun wertvoll? Für den einen Menschen ist es das Bergsteigen, für den anderen ein Glas Rotwein am Abend. Was wir vorziehen, hängt von unseren subjektiven Präferenzen ab. Doch der Wert ist nicht jede dieser Tätigkeiten selbst, sondern die Werteigenschaft ist das „Zum-Wohl-Beitragen“ der jeweiligen Aktivität (vgl. Schaber 2000, 350). Es ist für einen jeden Menschen wertvoll, wenn etwas zu seinem Wohl beiträgt. Das „Zum-Wohl-Beitragen“ des Bergsteigens oder des Rotwein-Genusses ist objektiv wertvoll und nicht die jeweilige Tätigkeit.

Wenn es nicht um zwei Menschen geht, die Verschiedenes wertschätzen, wie Rotwein und Bergsteigen, sondern

um zwei Regierungen, müssen sie sich folglich nicht darüber unterhalten, dass Frieden ein hoher Wert ist, denn er trägt zum Wohl der Menschen bei, sondern nur darüber, wie man ihn am besten realisiert. Zwei Staatsmächte streiten darüber, ob Abschreckung oder Abrüstung besser ist. Darüber hinaus können in Bezug auf das, was dieser Wert beinhaltet, andere Sachinformationen bestehen oder die Folgen entsprechend der jeweils anderen Sachinformationen anders eingeschätzt werden (vgl. Schaber 2000, 353). Jedenfalls ist die Werteigenschaft des Friedens, das „Zum-Wohl-Beitragen“, und dieser Wert ist objektiv und universell. Daran ändert die Tatsache nichts, dass man unterschiedliche Wege geht, den Frieden zu erhalten, dass man unterschiedliche Sachinformation über die Umstände hat, den Frieden zu erhalten und demnach das, was man unter Frieden versteht, anders konnotiert sein kann. Unterschiedliche Wege der Realisierung, andere Sachinformationen und verschiedene Konnotationen könnten Gründe dafür sein, dass man der Auffassung ist, wir erlebten einen kulturell bedingten Werterelativismus. Von dieser Auffassung muss man schnell Abschied nehmen, wenn man weiß, dass die zugrundeliegende Werteigenschaft das „Zum-Wohl-Beitragen“ ist. Und diese Werteigenschaft ist es, die objektiv und universell ist.

Die dargestellte Diskussion zeigt, dass es im Gegensatz zu Habermas' und Joas' Auffassung objektive Werte gibt, die für unser menschliches Zusammenleben notwendig sind und nicht erst im Diskurs generiert werden müssen. Sie sind objektiv und in der Lage, bei ihrer Anwendung zum Wohl der Menschen beizutragen. Darum muss Ratzinger richtigerweise sagen, dass Werte nicht von uns *erfunden*, sondern *gefunden* werden müssen (vgl. Ratzinger 2005, 125).

Zum Dritten zeigt sich die enge Verbindung von Werten und Normen. Die genannten Werte verpflichten uns zu Handlungen, weil es gut ist, Wertvolles zu realisieren,

denn der Sinn moralischen Handelns ist es, Gutes zu tun und Schlechtes zu unterlassen. Daraus ergibt sich wiederum, dass es der Sinn von verpflichtendem moralischem Handeln ist, das durch Normen angeleitet wird, zum Wohl der Menschen beizutragen. Weitergehend schützen moralische Normen die Menschen, die vom Handeln anderer betroffen sind, in ihrer physischen und psychischen Integrität. Nehmen wir ein Beispiel: Ein für uns hoher Wert ist die Gesundheit. Zu diesem Wert gibt es moralische Normen: „Du sollst andere nicht schädigen“ als Verbotregel oder „Du sollst die physische und psychische Integrität anderer wahren und befördern“ als Gebotsregel.

Nun sehen wir die enge Verbindung von Werten und Normen. Bei Werten müssen wir auf die zugrundeliegende Werteigenschaft zurückgehen. Wertvoll wurde bestimmt als das „Zum-Wohl-Beitragen“ und das ist gut für die Menschen. Das allen Werten zugrundeliegende ist also das Gute. Das Gute lässt sich nach Moore definieren. Es handelt sich – wie gesehen – um eine synthetische Definition: Wir können das Gute als das „Zum Wohl der Menschen Beitragende“ definieren. Können wir das bei Normen auch? William D. Ross nannte verschiedene Bereiche, in seiner Terminologie die prima-facie-Pflichten, in die wir alle moralischen Pflichten einordnen können. (Ross 2002, 21). All diesen moralischen Pflichten liegt aber die Pflicht zugrunde, das Wohl aller Menschen zu befördern („... there is a positive duty to seek the good of all men“) (Ross 2002, 30). Wenn das geschieht, dann wird das Gute realisiert.

6. Rechtliche Normen

Dieselben Konsequenzen wie für moralische sehe ich auch für rechtliche Normen. Auch hier ziehe ich wieder eine Äußerung von Ratzinger heran, der sagt, dass „das Nürnberger

Kriegsverbrechertribunal nach dem Krieg vollkommen zu Recht gesagt [hat]: Es gibt Rechte, die von keiner Regierung angetastet werden dürfen. Und wenn auch das ganze Volk es wollte, bliebe es dennoch Unrecht. Deshalb hat man rechtmäßig Menschen verurteilen können, die die Gesetze eines Staates ausgeführt hatten, die formal rechtmäßig zustande gekommen waren. [...] Deshalb bin ich mit der ‚historisierenden‘ Argumentation nicht einverstanden, nach der es für alle Werte im Laufe der Geschichte eine Gegenposition gegeben habe und nichts, was einer bestimmten Kulturepoche als Verbrechen galt, nicht in einer anderen als positiver Wert verehrt wurde. Diese rein statistische Tatsache beweist nur das Problem der menschlichen Geschichte und die Fehlbarkeit des Menschen.“ (Ratzinger 2006, 52).

Die Basis für die Verurteilung der Nürnberger Kriegsverbrecher war das Kontrollratsgesetz Nr. 10 vom 20. Dezember 1945. In dessen Artikel 2 heißt es: „Jeder der folgenden Tatbestände stellt ein Verbrechen dar: [...] c) *Verbrechen gegen die Menschlichkeit*. Gewalttaten und Vergehen, einschließlich der folgenden den obigen Tatbestand jedoch nicht erschöpfenden Beispiele: Mord, Ausrottung, Versklavung; Zwangsverschleppung, Freiheitsberaubung, Folterung, Vergewaltigung oder andere an der Zivilbevölkerung begangene unmenschliche Handlungen; Verfolgung aus politischen, rassistischen oder religiösen Gründen, ohne Rücksicht darauf, ob sie das nationale Recht des Landes, in welchem die Handlung begangen worden ist, verletzen.“

Im Urteil wird auf diese Rechtsgrundlage Bezug genommen. Dort heißt es: Der „Gerichtshof hat das Recht, Personen abzuurteilen und zu bestrafen, die durch ihre im Interesse der europäischen Achsenländer ausgeführte Handlungen, sei es als Einzelperson, sei es als Mitglieder von Organisationen, eines der folgenden Verbrechen begangen haben.“ Dann folgt die Aufzählung aus dem Kontrollratsgesetz Nr. 10. (Das Urteil von Nürnberg 1946, 13 f.).

Hannah Arendt hat sich zu Recht über die Formulierung aufgeregt, dass es sich hier um Verbrechen gegen die Menschlichkeit handeln solle. Sie sieht darin eine Verniedlichung. „Als hätten es die Nazis lediglich an ‚Menschlichkeit‘ fehlen lassen, als sie Millionen in die Gaskammern schickten, wahrhaftig *das* Understatement des Jahrhunderts.“ (Arendt 1987, 324). Diese Morde sind in der Tat ein Verbrechen an der gesamten Menschheit, auch an denen, die nicht unmittelbar betroffen waren oder sind. Es ist ein Angriff auf die Menschheit insgesamt, weil „die völkerrechtliche Ordnung der Welt und die Menschheit im ganzen dadurch aufs schwerste verletzt und gefährdet sind.“ (Arendt 1987, 325). Darum bin ich der Auffassung, dass es objektive und universelle Werte gibt, die auf die genannte Weise, aber nicht nur auf diese Weise verletzt werden können. Folglich geht die Geltendmachung des Rückwirkungsverbots der Verteidiger im Nürnberger Prozess ins Leere. Die Angeklagten sind nicht aufgrund eines Gesetzes, das erst nach Begehung der Taten erlassen wurde, bestraft worden, sondern aufgrund von immer schon bestehenden Normen, die Verbrechen gegen die Menschheit verbieten.

Die Objektivität und Universalität muss nicht naturrechtlich begründet werden, denn wo sie herkommen, aus der Natur, die von Gott geschaffen ist, muss den Philosophen ebenso wenig interessieren wie den Naturwissenschaftler der Ursprung der Gravitation. Er hat sie zu untersuchen, wobei er davon ausgeht und ganz einfach davon ausgehen kann, dass es sie gibt. Für den Philosophen verhält es sich mit den Werten ebenso.

Literatur

- Arendt, Hannah*: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen, 6. Auflage, München 1987
- Das Urteil von Nürnberg. Vollständiger Text, München 1946
- Habermas, Jürgen*: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 1999
- Habermas, Jürgen*: Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus, in: Marie-Luise Raters und Marcus Willaschek (Hrsg.): Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt/M. 2002, S. 280–305.
- Hartmann, Nicolai*: Ethik, 4., unveränderte Auflage, Berlin 1962
- Joas, Hans*: Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1997
- Joas, Hans*: Werte versus Normen. Das Problem der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten, in: Marie-Luise Raters und Marcus Willaschek (Hrsg.): Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt/M. 2002, S. 263–279.
- Kontrollratsgesetz Nr. 10 vom 20. Dezember 1945, unter: <http://www.verfassungen.de/de/de45-49/kr-gesetz10.htm>, Zugriff: 12.11.06
- Luhmann, Niklas*: Gibt es in unserer Gesellschaft unverzichtbare Normen?, Heidelberg 1993
- Luhmann, Niklas*: Die Politik der Gesellschaft, herausgegeben von André Kieserling, Frankfurt/M. 2000
- Moore, George Edward*: Principia Ethica. Erweiterte Ausgabe. Aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben von Burghard Wisser. Übersetzung des Anhangs von Martin Sandhop, Stuttgart 1996
- Ratzinger, Joseph Kardinal*: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft, Freiburg im Breisgau 2005
- Ratzinger, Joseph und Flores d' Arcais, Paolo*: Gibt es Gott? Deutsche Erstausgabe, Berlin 2006
- Ross, William David*: The Right and the Good [1930], new edition, ed. by Philip Straton-Lake, New York 2002
- Schaber, Peter*: Universale und objektive Werte, in: Martin Endreß/Neil Roughley (Hrsg.), Anthropologie und Moral. Philosophi-

sche und soziologische Perspektiven, Würzburg 2000, S. 341–357.

Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, 5. durchgesehene Auflage, Bern und München 1966

Schmid Noerr, Gunzelin: Geschichte der Ethik, Leipzig 2006

Spaemann, Robert: Moralische Grundbegriffe, 7. Auflage, München 2004